فرهنگ معارف اسلامی

آ - ج

تألیف:

دکتر سید جعفر سجادی

فرهنگ معارف اسلامی

شامل:

اصطلاحات مربوط به علوم: فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام

تفسیر، هیئت، نجوم، ملل ونحل، گاه شماری، ادبیات

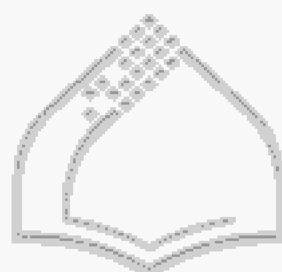
ج - غ

تألیف:

دکتر سید جعفر سجادی



انتشارات کومش





تهران ـ ونک، خیابان آفتاب، پلاک ۲۱، تلفن ۲۲۶۸۰۰۴

فرهنگ معارف اسلامی
تألیف: دکتر سیّد جعفر سجّادی
جلد دوّم
چاپ سوّم
۱۵۰۰ نسخه
زمستان سال ۱۳۷۳ خورشیدی
چاپ: چاپخانه فجر

چ

چار اُمینـ (اصطلاح عرفانی) منظور چهار یار یا چهار خلیفهٔ پیامبرند ونیـز گویند اشارت به چهار عنصر است.

چاربالش ـ کنایت ازدنیا وعناصراربعه است.

چارسُوی فَقر ـ منظور دنیا وارکان چهارگانهٔ آدمی است، یا چهار خلط.

عدد چهـار از آن روی از لحـاظ طبیعی وصناعی در جهان وجود اهمیـت خاصی دارد واغلب‌بنای امور بر چهارستون وچهار رکن است در ادبیا ت‌وعرفان و سنتها ورسوم وعادات درموارد گوناگـون خودنمائی میکند وترکیبات متعددی پیدا کرده است‌که پارهٔ‌ازآنهارادراین فـرهنگ آورده‌ایم.

چار طَبعـ (اصطلاح فلسفی) منظور حرارت، برودت یبوست ورطوبت است که چهار طبع اولیه چهار عنصر است.

وچار طبع ثانوی که عبارتند ازصفرا، سودا، دم وبلغم.

مولانا گوید:

چار طبـع وعلـت اولـی نیم
در تصـرف دائمـاً من باقیم

چار عنصر چار استون قوی است
که برایشان‌سقف‌دنیا مستوی‌است

هر ستـونی اشکننده آن دگر
اوستان آب اشکننـده هـرشرر

پس بنای خلق بـراضداد بود
لاجرم جنگی شدنداز ضروسون

هست احوالت خلاف یکدیگـر
هر یکی با هم مخالـف در اثر

چار مادرـ عناصر اربعه است.

چار یارـ خلفای چهارگانه‌اند.

چارمُرغ ـ منظور چهار پرنده‌اند کـه در قرآن بدان اشارت شده است «فخذاربعة من‌الطیر فصرهن» در نزد اهل ذوق‌کنایت از چهار مزاج است:

چار وصف‌است این‌بشررا دل فشـار
چار میخ عقل گشته این چهـار

تو خلیل وقتی‌ای خـورشیدهش
این چهار اطیار رهزانرا بکـش

زانکه هر مرغی از اینها زاغ وش
هست عقل عاقلان را دیـده کش

چار وصف تن چو مرغان خلیـل
بسمل ایشان دهد جان را سبیـل

ای خلیل اندر خلاص نیك وبد
سرببرشان تا رهد پاها ز سد
کل توئی جمله‌کان اجزای تو
برگشا که هست پاشان پای تو
از تو عالم روح زاری میشود
پشت صد لشکر سوار ی‌میشود
زانکه این تن شد مقام چارخو
نامشان شد چهار مرغ فتنه‌جو
خلق را گر زندگی خواهی ابد
سر ببر زین چار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن‌از نوع دگر
که بنا شد بعد از آن زیشان ضرر
چار مرغ معنوی راهزن
کرده‌اند اندر دل خلقان وطن
چون امیر جملهٔ دلها شوی
اندرین دوران خلیفهٔ حق شوی
سر ببر این چار مرغ زنده را
سرمدی کن عمر ناپاینده را
بطوطاووس استوزاغ استوخروس
این مثال چار مرغ اندر نفوس
بط حرصست وخروس آن شهوتست
جاه چون‌طاوو س‌وزاغ امنیت‌است
چار مرغند این عناصر بسته پا
مرگ ورنجوری وعلت پا گشا
پایشان از همدگر چون باز کرد
مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد
جذبهٔ این اصلها وفرعها
هردمی رنجی نهد در جسم ما
تا که این ترکیبها را بر درد
مرغ هر جزوی به اصل خود پرد
حکمت حق مانع آید زین عجل
جمعشان دارد به صحت تا اجل
چراغ دلـ مراددل‌روشن بنور معرفت است.

بنام آنکه جان را فکرت آموخت
چراغ دل بنور جان برافروخت
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن
زفیضش خاك آدم گشت گلشن
(از گلشن راز).

ومراد از چراغ احدنور حق وتجلیات وجودی است ومراداز چراغ مرده دلهای مرده است که نور معرفت در آن نتابیده باشد.

حافظ گوید:

زروی دوست دل دشمنان چه دریابد
چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا

چرخـ کلمهٔ چرخ بطور مطلق درکتب ادبیو اخلاقی اطلاق بر افلاك شود.

ودر پارسی بجای فلك اول فلك‌دوم و... گویند چرخ اول،چرخ دوم وبیشتر چرخ چهارم در ادبیات آمده است.

که فلك ماه باشد.

ترکیبات آن:

چرخ گردان، چرخ سرگردان، چرخ نیلوفری‌و...

چشتیهـ (اصطلاح عرفانی) بر وزن خشتیه از اهل الله‌اند منسوب به خواجه قطب‌الدین مودود چشتی که مریدان بسیار داشت وی علاوه بر ذوق عرفان ذوق‌شعری نیز داشت،مردی ادیب‌بود پس ازوی‌پسرش جانشین وی شد.

(از طرائق ص۶۲ ج سوم).

چشمـ (اصطلاح عرفانی) چشم اشارت استبشهود حق‌مراعیان واستعدادات ایشانرا وآن شهودمعبربه صفت بصرمیگردد ودراصطلاحات صوفیه است که چشم جمال راگویند ونیز صفت بصر الهی را گویند.

(شرح گلشن راز ص۵۵۱).

باز در شرح گلشن راز است که بیمار ومستی که ازبعد وفراق وپندار خودی‌روی نموده واز مشاهده جمال جانان، عاشقان دل سوخته را محروم میدارد همه آثار و لوازم چشم پر کرشمهٔ اوست واز آثارچشم شوخ آن‌پری پیکر است‌که دلها ی‌خلایق مست ومخمور اوست.

(شرح گلشن راز ص۵۶۱ـ کشاف ۱۵۵۶).

شاعر گوید:

نقد غمت خریدم با صد هزار شادی
روی مراد دیدم در عین نامرادی
مات خط تو بودم در نشوهٔ نباتی
خاك در تو بودم در عالم جمادی
اول بمن سپردی گنج نهان خود را
آخر زمن گرفتی سرمایه‌ای‌که دادی
در چنگ من نیامد مرغی ز هیچ گلشن
در دام من نیفتاد صیدی زهیچ‌وادی

چَشمِ آهُوانِهـ (اصطلاح عرفانی)مراد ازچشم آهوانه‌سترکردن الهی‌است تقصیرات سالك رابآگاه کردن سالك از آن تقصیر که کرده باشد واین نهایت عنایت خدا است‌که سالك‌را از تقصیر بازدارد تا خود تدارك تقصیر کند.

چَشمِ تُرك ـ (اصطلاح عرفانی) چشم ترك عبارت از ستر کردن احوال وکمالات سالك وعلو مرتبه اوست ازو واز غیر او وآنرا جزخدای نداند واین کمال مستوری است.

(اصطلاحات عرفانی).

چَشمِ جادوـ (اصطلاح عرفانی) جذبات الهی است.

حافظ گوید:

مدامم مست میدارد نسیم جعد گیسویت
خرابم میکند هر دم فریب چشم جادویت
پس‌از چندان‌شکیبائی شبی‌یارب‌توان دیدن
که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت

سنائی گوید:

فریاد از آن دو چشمك جادوی دلفریب
فریاد ازآن دو کافر غازی با نهیب

*

چشم جادوی تو عین سواد سحر است
لیکن آن‌هست که‌این نسخه سقیم افتادست

چَشمِ خَمارـ (اصطلاح عرفانی)چشم خمار کنایت از ستر کردن تقصیرات سالك را گویند ازسالك لکن‌آن بر ارباب کمال که ازواکمل واعلی‌واجل باشدگاه‌روشن‌باشد وگاه نه.

(اصطلاحات فخر).

چَشمِ سِحْرأنگیزـ (اصطلاح عرفانی) جذبات حق است.

سنائی گوید:

جادوان خدمت کنندآن چشم رنگ‌آمیزرا
زنگیان سجده برند آن زلف جان آویز را
توبه وپرهیز کردم تنگرم زین بیش من
زلف جان آویز را یا چشم سحر انگیز را
گر لب شیرین آن بت بر لب شیرین بدی
جان مانی سجده کردی صورت پرویز را

چَشمِ شَهلاـ (اصطلاح عرفانی) ظاهر کردن احوال وکمالات وعلو مرتبت سالك برسالك‌وغیر اوست ومنبع‌شهر ت‌ازین مقام خیزد.

(اصطلاحات فخر).

چَشمِ مَستـ سر الهی وجذبات او را گویند.

حافظ گوید:

از بس که چشم مست درین شهر دیده‌ام
حقا که می نمی‌خورم اکنون که‌سر خوشم

عراقی گوید:

چون چشم مست تو آغاز کبر وناز کند
بسا که بر دلم از غمزه ترکتاز کند
مرا مکش که نیاز منت بکار آید
چو من نمانم، حسن تو با که ناز کند

چشم نرگسـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از سترمراتب عالیه‌است که اهل کمال آنرا پنهان دارند.

(کشاف ص١٥٥٦).

پارهٔ از ترکیبات دیگر:

چشم آخر بین.
چشم آخور بین.
چشم احول.
چشم اعور.
چشم بسته.
چشم بیدار.
چشم خفته.
چشم تیز بین.
چشم سر.
چشم عقل.
چشم حسرت.
چشم بندی.
چشم گرد.
چشم بادامی.
چشم پر.
چشم تر
چشم روشن.
چشم کور.
چشم بد.
چشم شور.
چشم وچراغ.
چشم تیزبین.
چشم زخم.
چشم جذاب.
چشم حس.
چشم افسرده.
چشم سیاه.
چشم میشی.
چشم درشت.
چشم دزد.
چشم ودل سیر.
چشم دولت.
چشم ظاهر.
چشم دل.
چشم غره.
چشم کژ.
چشم گریان.
چشم نابینا.
چشم مخمور.
چشم وگوش باز.
چشم رحمت.

چِشمهـ (اصطلاح عرفانی) منبع فیض الهی‌وعالم عمی‌است ونیز قلب عارف کامل واصل است.

شاه نعمت‌الله گوید:

چون چشمهٔ آبی است روان در نظر ما
سیراب شده خاك در از رهگذر ما
ما آب حیاتیم و روانیم بهر سو
سرسبزی باغ خضر است در نظر ما

چَشمهٔ حَیوانـ منبع واساس معرفت است که معرفت‌حق باشد.

عطار گوید:

زرنج تشنگی مردم بزاری
جهان برچشمهٔ حیوان دریغا

چونه‌جانان بخواهد ماند ونه جـان
ز جان مرداواز جانان دریغـا

*

هر که برپستهٔ خندان ولب لعـل تو دید
جان کشد پیش لب لعل تو گر جان دارد
شکر پستهٔ خندان تو میدانست‌چیسـت
چشم سوزن که در او چشمهٔ حیـوان دارد
عراقی گوید:
خط خوش بر لب جانان چـه نکوست
سبزه وچشمه حیوان چـه خوش است
از می عـشق دلـی مسـت وخـراب
همچو چشم خوش جانان چه خوش‌است
یـوسـف گـم شـده مـا را بـبـین
کاندر آن چاه زنخدان چه خوش است
لـذت عشق بتـم از من پـرس
تـو از آن بی خبری کان چه خوشست
ترکیبات دیگر:
چشمهٔ خورشید.
چشمهٔ آب.
چشمهٔ رحمت.
چشمهٔ کار.

چَشمهٔ گَرم‌ـ (اصطلاح عرفانی) ومنظور کالبد انسانی است که ذوالقرنین روح درآن نزول کند. نسفی گوید: جسم آدمی تاگرم است آفتاب روح در وی نزول کند ودروی می‌باشد تا آنگاه که سرد شود وچون سرد شد آفتاب روح ازوی‌عروج کند پس‌آفتاب روح درچشمه‌گرم «عین حمئة» نزول میکند وازچشمهٔ سردعروج میکند وذوالقرنین روح در مغرب کالبد قومی بیافت که بی‌خبر ونادان بودند ودر مانده واز روشنایی بی‌بهره بودند و چون بمشرق رسید (عروج‌از کالبد) قومی رادید بغایت قوی وتوانا و دانا وباخبرازتاریکی بیرون آمده وبروشنائی رسیده (حتی‌اذابلغ مطـلع الشمس وجدها تطلع علی قوم مالهم من‌دونهاستراً).

آن قوم که در مغرب یافت وآن قوم دیگرکه درمشرق یافت جمله صفات روحانی وصفات جسمانی بوند وذوالقرنین بجهان تاریك رفت یعنی به کالبد ظلماة ی‌انسان وآب حیوان علم است وچون مغرب ومشرق راا‌کنون بدان که مغرب سدی است ومشرق هم سدی است ومیان مشرق ومغرب بین‌ـ السدین است که‌شامل همهٔ‌عمر است ویأجوج ومأجوج شهوت وغضب‌اند که فساد میکنند ومردمی که از یأجوج ومأجوج‌شکایت کنند صفات روحانی وقوای عقلی‌اند ذوالقرنین روح گوید مرا یاری دهید تا ریشه شهوت وغضب‌را براندازیم ومیان شما ویأجوج و مأجوج سدی پیدا کنم (آتونی زبرالحدید) حدید عبارت از ثبات، راستی است و قهرو منع نفس است.

(رجوع شود به انسان کامل نسفی ص ۹۵ـ ۹۷).

چِلّه نِشَستَن‌ـ (اصطلاح عرفانی)یکی از آداب ومقدمات سلوك چله نشستن است عزیزالدین نسفی‌برای‌چله شرایطی برشمرده است:

۱ـ حضور شیخ یعنی هر هفته و یـا هر ده روز شیخ در خلوتخانهٔ وی حاضر آید تا او را قوت زیادت گردد.

۲ـ زمان ومکان یعنی باید در وقـت معتدل بود نه گرم ونه سرد ودر جایی‌باشد، که از خلق بدور بود وخالی وتاریك‌بود.

۳ـ همواره باوضو باشد.

٤ـ روزه داربود یعنی در چهل روز.

٥ـ کم خورد.

٦ـ کم گوید که بجز شیخ با کس‌دیگر

سخن نگوید.

۷ـ کم خفتن یعنی در هر شبی بیش از دو دانك خواب نکند.

۸ـ خاطر شناختن وآن‌چهار قسم است خاطر شیطانی، نفسانی، ملکی، رحمانی.

۹ـ نفی همهٔ خواطر است.

۱۰ـ ذکر دائم.

(رجوع شود به انسان کامل ص۱۰۵).

چلیپاـ (اصطلاح‌عرفانی) معرب‌صلیب است که شعار نصارا است‌وآن داری‌بود که باعتقاد نصارا حضرت مسیح را بدان دار زدند و صلیب کردند و گویند از طلا ونقره صلیب سازند.

در اصطلاح عرفا چیلیپا عالم طبیعت را گویند.

عراقی گوید:

کی بمیدان تو یابم این دو سه گوی جهان
من خود ز پی عشق‌تو ترسا گردم
گر تو زپی رهی مسلمان نشوی
دفتر بنهم گرد چیلیپا گردم
بیم است‌که از عشق رسوا گردم
در خم چوگان وحدت ناگهان انداخته

چهرهـ (اصطلاح عرفانی) چهره، تجلیات را گویند که بر کیفیت آن مطلع شود ونیز گویند چهره عبارت از تجلیات حق است در حال غیبت سالك.

صائب گوید:

هر که در بزم من آن چهره‌خندان دیدست
در دل آتش سوزنده گلستان دیدست

چهرهٔ گلگونـ (اصطلاح عرفانی) تجلیات مطلق را گویند که بر دل عارف ساطع شود.

مغربی گوید:

بیا که کردهٔ از نقش غیر آینه پاك
که تاتوچهرهٔ خود را بدو کنی‌ادراك
اگر نظر نکنی سوی من‌در آینه کن
تو خود بمثل منی کی نظر کنی حاشاك

چوگانـ (اصطلاح عرفانی) مقادیر احکام‌راگویند وگفته‌اند: مراد از چوگان تقدیر جمیع امور است بطریق جبر وقهر (کشاف ص۵۵۵).

ح

حائِطیّه (اصطلاح کلامی) وپیروان احمدبن حائط را گویند.
از اصحاب نظام معتزلی بودند وآنگاه سه مسأله بدعت در مذهب نظام وارد کردند یکی قول بتناسخ دوم رؤیت خدا سوم اینکه مسیح راخدای‌دوم‌دانستند (آخر) ازمذهب نظام رانده شدند.
زیرا سخت متأثر از مذهب مسیح شدند.
(از مختصرالفرق ص۱۳۸)۰
حابطیه هم ضبط شده است.

حاجِب (اصطلاح ادبی وفقهی)یعنی مانع وپرده ودر فقه در باب ارث کسی‌را گویند که مانع تمام یا قسمتی از ارث‌شود چنانکه طبقه اول کلا مانع از ارث بردن طبقه دوم وسوم می‌باشند ووجود فرزند مانع تمام سهم مادر اس ت‌در ارث رجوع به حجب شود.
ودر اصطلاح ادباء کلمه‌ایست که قبل از قافیهٔ اصلی بیك معنی تکرار شود وشعرا این را مستحسن شمارند واین گونه قافیه را محجوب مینامند شاعر گوید:
هر چند رسد هر نفس از یار غمی
باید نشود رنجه دل از یار دمی

واگراین حاجب در میان دو قافیه باشد در نهایت حسن خواهد بود مثال:
ای شاه زمین بر آسمان داری تخت
سست است عدو تا تو کمان داری‌سخت
(ازکشاف‌ج۱ص۳۰۲- درمنجفی ص-۹٤).
در نزد اهل ذوق پوشش از حقیقت را گویند ونیز واسطه‌های بین حق وبنده را گویند:
حاجبان این صوفیانند ای پسر
ساده وآزاده وافکنده سر
سینه‌ها صیقل زده از ذکر وفکر
تا پذیرد آینهٔ دل نقش بکر
حاجب آتش بود بیواسطه
در دل آتش رود بی رابطه
پس فقیر آنست کو بی واسطه است
شعله‌ها را با وجودش رابطه است
پس فقیر آنست کو خود را دهد
آب حیوانی که ماند تا ابد

حاجت (اصطلاح فقهی) در فقه ضرورت مقداری را گویند که آدمی بی آن باقی نماند وبمیرد وآن را حقوق نفس نامند وحاجت مقداری را گویند که

آدمی بی‌آن‌هلاك نشود لكن بدان محتاج باشد چون جامه وخانه وفضول وزيادى مطلق را گويند.

(از كشاف ج۱ ص۳۱۲).

«الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس».

(از موافقات ج۲ ص۹ در حاشيه).

حادِث (اصطلاح فلسفى) كلمـهٔ حادث در فلسفه بر دومعنى اطلاق شده است يكى وجود چيزى بعد از عـدم آن بنحو بعديت زمانى كـه حادث بحـدوث زمانى مينامند در مقابل قديم زمانى وديگر نيازمند بودن چيزى بغير وعلت كه حادث بحدوث ذاتى مينامند قسم اول مقابل قديم ذاتى است كه‌ذات حق باشد «ان الحدوث عند الاوائل يطلق على معنيين احد همـا الحدوث الزمانى وهو كون الوجود بعـد العدم فى زمان معين و بهـذا الاعتبار لايكون الزمان حادثاً والثانى الذاتى وهو كون الشيء تحتاج فى وجوده الى غيره سواء دامت تلك الحاجة اولم تدم وكـذا القدم له معنيان».

(از شرح حكمة‌العين ص۸۹).

وبالجمله هرموجوديكه وجودش‌مسبوق بعدم زمانى‌باشدحادث زمانى وهرموجوديكه وجودش مسبوق بعدم ذاتى باشـد حادث بحدوث ذاتى است و«لابد للحادث مـن‌ان يتقدمه العدم ولابد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم».

(تهافت التهافت ص۱۳٤).

وناچار هر حادثى نيازبه محدث‌وسبب محدثه دارد وقبل از حدوث ممكن بوده است تا حادث شده است ونيز محتاج بمادهٔ سابقه وقوت سابق واستعداد حامل قـوت ميباشد.

وبالاخره هر كائنى قبل از وجودبايد ممكن الوجود باشد تا حادث شود زيرااگر ممتنع الوجود باشد حادث نخواهد شد.

(تهافت التهافت ص۱۰۰، ۷٤، ۳۹٤ اسفار ج۲ ص۱٤٤، ج۱ ص۲۱۰ـ شفـا ج۱ ص۶۰۱ ج۲ ص۵۳۸، ٤۷۶ـ قبسات ص۱۷).

متكلمان عالم را حادث بحدوث زمانى ميدانند وحكما كليهٔ ممكنات جهان وجود را بطور جملى وكلى حادث بحدوث ذاتى ميدانند وافلاك را قديم زمانى وحـادث ذاتى وعناصر ومواليد را حادث زمـانـى ميدانند پس‌مجموعهٔ عالم حادث ذاتى‌است ولكن‌بعضى قديم زمانى وحادث ذاتى‌انـد وبعضى حادث زمانى وذاتى‌اند.

(از دستور ج۲ ص۵).

قطب‌الدين در تعريف حدوث گـويد: حدوث پيش جمهور حصول شيء است‌بعد از عدم‌آن در زمانى كه گذشته باشد وقدم پيِ شِ‌ايشان آنچه مقابل اين وبدين تعريف متصور نيست كه زمان حادث باشد والا وجود او مقارن عدم باشد.

(از درة‌التاج بخش دوم ص۲۹).

حدوث وقدم هر يك بـر دو معنـى ميباشند يكى حدوث وقدم بقياس وديگرى حدوث وقدم بغير قياس وبنفسه حدوث و حادث بقياس مانند زمان وجود زيد نسبت بزمان وجود عمرو در صورتى كه زمـان وجود زيد كمتر اززمان وجود عمرو باشد وقدم بعكس آنست.

اين نوع‌حادث وقديم را عرضى‌مينامند يعنى حادث وقديم بالعرض خوانند.

حادث وقدیم غیر بقیاس یا بغیرقیاس هم بر دو قسم است یکی حادث وقدیم بحدوث وقدم ذاتی ودیگر زمانی.

حدوث زمانی عبارت از حصول‌شیء است بعد از آنکه نبوده است بنحوبعدیت غیر مجامع با قبلیت و بنابراین اصل زمان حادث نیست زیرا زمانی نبوده است که زمان نباشد وقدم زمانی عبارت از بودن شیء است بنحویکه اولی برای زمان وجود آن نباشد وزمان باین معنی قدیم نیست‌زیرا زمانرا زمان دیگری نیست که زمان وجود اوباشد واولی برای اوباشد یا نباشد وهمین طور مفارقات از ماده زیرا برای وجود آنها زمانی نیست وآنها اعلی وفوق زمانند وحدوث ذاتی عبارت از بودن شیء است بذاته مستند بغیرش وبعبارت دیگر وجود شیء که مستند بذات خود نباشد بلکه‌مستند بغیرش باشد چه آنکه این استناد مخصوص بزمان معین باشد یا مستمر در تمام ازمنه باشد ویا مرتفع از افق زمان باشد وقدیم ذاتی آنست که وجودش بذاته مستند بذات خود باشد.

«والقدم الذاتی هو کون الفعلیه لاتسبقها لیسیة القوة والبطلان والوجود لایسبقها لیسیة العدم والسلب سبقاً بالذات اصلا وملاکه وجوب الذات والوجود وجوباً بالذات کما ان الحدوث الذاتی ملاکه‌جواز الذات وطباع الامکان بالذات».

(از قبسات ص۱۲).

وبالجمله طبایع موجودات زمانیه در هر مرتبهٔ مسبوق بعدم مرتبت قبل خود میباشند در یکزمانی معین وبر روی هم کلیهٔ موجودات عنصری وموالید وحوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی میباشند وجود زمان باضافهٔ مجردات مانند عقول و نفوس و فلک الافلاک حادث بحدوث‌ذاتی‌اند وقدیم بقدم‌زمانی‌اند.

«والقدم الزمانی هوکون الشیءالزمانی غیر متحقق الوجود بزمان ما مسبوق من جهة المبدأ بزمان العدم بل مستمرالحصول فی امتداد الزمان کله فلایکون لزمان وجوده اول زمانی و ملاکه الاستغناء عن‌التعلق بالامکان الاستعدادی».

(از قبسات ص۱۲).

میرداماد موجودات‌عالم‌را حادث‌بحدوث دهری میداند وگوید: کلیهٔ جائزات و متجوهرات نسبت بذات حق تعالی وافاضهٔ جود او در حکم واحد ویك موجودند‌و بافاضهٔ جاعل بطور مرة واحدة متحقق و متحصل شده‌اند وهمین افاضهٔ واحد در کلیات ممکنات بعینه مراتب متعاقبهٔ زمانیه است بقیاس بداخل موجودات پس کلیهٔ ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضهٔ واحده میباشند لکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که‌متأخر الوجود ازمفارقاتند حادث بحدوث دهر میباشند.

«والقدم الدهری ویعبر عنه بالازلیة السر مدیة هوکون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبوق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع».

(از قبسات ص۱۲).

«فمنقول قول السید العالم معناه ان عالم الملك‌مسبوق‌الوجود بالعدم الدهری‌لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت الذی و عائه الدهر سبقاً دهریاً».

(از شرح منظومه ص۷۷).

«کل موجودفاوجوده وعاء اومایجری

مجراه فوعاء السيالات كالحركات والمتحركات هوالزمان سواء كان بنفسه اوباطرافه من الانات المفروضة ومايجری مجری الوعاء للمفارقات النورية هوالدهر و هوكنفسها بسيط مجردة عن الكمية والاتصال والسيلان و نحوها و نسبتها الی الزمان نسبة الروح الی الجسد و ما يجری مجری الوعاء للحق و صفاته و اسمائه هوالسرمد».

(از شرح منظومه ص ۷۳)

ما حصل کلام آنکه میرداماد قائل بسه عالم است یکی عالم سرمد و یا وعاء سرمد و دیگر عالم یاوعاء دهر و سه دیگر زمان و وعاء زمانیات، او عالم جسمانی را حادث بحدوث دهری میداند و مجردات یعنی عقول و نفوس را حادث بحدوث سرمدی میداند و موجودات را سه طبقه کرده است ۱ ــ زمانیات ۲ ــ دهریات ۳ ــ سرمدیات.

شیخ الرئیس در محل خود نیز اشاره بهمین سه طبقه کرده است.

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده وگوید: جهان یعنی ماسوی‌الله اسماء وصفات‌اندکه منتزع ازحدود وجود منبسطاند و بنابر این کلیهٔ موجودات از عقول و نفوس و غیره مسبوق بعدم میباشند در مرتبت احدیت و حادث‌اند بتجلی ذات و بواسطهٔ اسم المبدع.

صدراگوید: عقول و مفارقات خارج‌از حکم حدوث‌اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی‌وموجود بوجودالهی‌اند نه‌بایجاد او و حکم حدوث در چیزهائی است که حرکت جوهریه در آنها جاری است و او قائل بحادث بحدوث طبیعی است.

(از سائل ملاصدرا ص ۹۹ ــ اسفار ج ۱ ص ۲۶۲ ــج ۲ ص ۱۶۲ و رجوع شود به شرح منظومه ص ۷۷ ــ ۷۸ ــ دستور ج ۲ ص ۱۶ ــ کشف‌المراد ص ۳۹ زاد المسافرین ص ۱۳۷ ــاسفار ج ۱ص ۲۷۳)

حادِثاتِ أرْضي ــ (اصطلاح فلسفی) و منظور حوادث و تغییراتی است که بر روی زمین واقع میشود، یعنی در عالم ناسوت .

فارابی گوید: علاوه بر اینکه اجسام سماوی در همهٔ حادثات ارضی مؤثر است بعضی از حوادث ارضی نیز در پارهٔ دیگر تأثیر دارد. زیرا که عالم ناسوت خود عالم فعل و انفعال است.

(رجوع شود به ترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۱۶۵)

حادِثِ إسْمي ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع بحادث شود.

اصطلاح حادث اسمی مخصوص خود حاجی سبزواری است.

(از شرح منظومه ص ۷۸)

حادِثِ ذاتي ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع بحادث شود.

حادِثِ زَماني ــ رجوع به‌حادث شود.

الحارِثيّه ــ (ازفرق‌خوارج) ازاصطلاحات کلامی است حارثیه گروهی از اباضیه از فرق خوارجند که پیرو حارث الاباضی می‌باشند. ودرباب قدر برقول متعزله رفته‌اند در ملل ونحل است‌که در مسأله قدر مخالف معتزله‌اند.

(از مختصر الفرق بين الفرق ص ۸۹)

الحازِمیّهــ (از فرق‌خوارج) (اصطلاح کلامی) این‌فرقه منشکل‌بوداز بیشتر عجاردهٔ سجستان (سیستان) این گروه درباب قدر و مشیت تابع‌قول اهل سنت‌اند اینان از اصحاب

حازم بن‌عاصند.
(از مختصر الفرق بین‌الفرق ص ۸۰)

حارِسُ الشَّمال ـ (اصطلاح نجومی) سماك رامح راحارس الشمال وحارس السماء هم نامند.

و سماك رامح دو ستارهٔ بود از صورت جاثی یعنی آنکه بر زانو نشسته است.

در هر حال بیرون‌ازصورت عوا ستارهٔ ایست بزرگ و روشن برابر بنات‌العش آنرا سماك رامح گویند و گروهی آنرا نگهبان شمال و یا نگهبان سماء نام نهاده‌اند.

رجوع شود به عواء

حاسّهـ (اصطلاح فلسفی)حاسه عبارت از قوتی است که دریابندهٔ جزئیات جسمانیه است و قوای حاسهٔ ظاهره در انسان پنـج است و باطنه نیز پنج است هریك از قوای دریابنده را حاسه و جمع آنها را حواس مینامند و حاسه مشترك: حس مشترك است.
(شفاء ج ۱ ص۲۹۷،۲۹۵ و رجوع‌شود به حواس خمس و ترجمهٔ آراء اهل مدینه ص ۱۸٤)

حاشا ـ (اصطـلاح ادبی) و بمعنـی تنزیه و مجانبت است و در زبان عرب این کلمه بر سه وجه است یکی آنکه‌فعل متعدی است و متصرف است مانند «حاشیت» یعنی استثنیت است وازآن جمله است حدیث اسامه «اسامة احب الناس الی ماحاشا فاطمة» که ما نافیه است۲معنی تنزیه‌که حاشای تنزیهیه گویند مانند «حاش‌لله ماهذا بشراً» ۳ استثنا بمنزلهٔ الا که حرف جر است رجوع بحرف جر شود . (از مغنی ص ٦۳) .

حاشِیَتَیْن ـ (اصطلاح‌فلسفی) صدرالدین شیرازی دو طرف وجود را دو حاشیهٔ وجود نامیده و گوید: وجود مطلق را دو حاشیه و طرف است که یکطرف آن واجب الوجود است و طرف دیگر آن هیولای اولی است. طرف و حاشیه اول در غایت شرف و نورانیت است وطرف وحاشیهٔ دیگر آن درغایت ظلمت وخست است ومتوسطات متفاوت‌اند برحسب قرب و بعد از مبدأ اعلی.
(از اسفار ج ۳ ص ۱٦٥)

حاضِر ـ (فقهی) در فقه مقابل مسافر و مقابل بادیه نشین است. (از شرح لمعه ۱۰۰)

حاصِل ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ‌حاصل گاه بمعنای ثابت آمده است که همان واسطهٔ میان موجود و معدوم باشد و گاه بمعنای ثابت مرادف با وجود آمده است چنانکه در معنی اول معتزله گوید: «الحاصل قدیکون حاصلا ولیس بموجود».
(از شفا ۲ ص ۲۹۷)

و بمعنـای دوم است «حصول العلـة برهان قاطع علی وجود المعلول بخصوصه و المعلول برهان قاطع علی علة ما».
(از اسفار ج ۳ ص ۳٦)

حافِظه ـ (اصطلاح فلسفی) قـوت حافظه قوتی است که مترتب در تجویف اول دماغ است و عبارت از خزانهٔ و هم و نگهبان صور وهمیه است چنانکه خیال خزانه حس مشترك است.

حافظه راذاکره ومسترجعه هم نامیده‌اند از جهت قدرت و توانائی‌آن‌بر باز گردانیدن صوری که از خزانهٔ مخصوص بیرون رفته باشد «اما القوة الحافظه فهی خزانة عندهم للوهم اخترعت فیها صور مدر کات کما ان الخیال خزانـة للحس المشترك و قدسمـی ایضاً ذاکره و مسترجعة».
(از اسفار ج ٤ ص ٥۲ـ دستور ج ۲ص ـ

٤ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۱۸۲ و رجوع شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۰۸ ـ شفا ج ۱ ص ۲۹۱)

حاقّ ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ حاق بمعنای وسط آمده است و معنای حاق الحاق وسط وسط ادست و متن الواقع وحاق‌السرمد در کلمات میرداماد زیاد دیده میشود

(از قبسات ص۱۱٦ ـ دستور ج ۲ ص۲)

حاکم ـ (اصطلاح کلامی و فقهی) حکومت کننده و کسی را گویند که بر سرزمینی وبلدی حکومت‌کند و امیر و والی را نیز گویند و حاکم مطلق نزد اصولیان ومتکلمان ذات احدیت است و محکوم علیه مکلفین و محکوم به موارد خطاب الهی است «از کشاف ج ۱ ص ٤۱۷» و دلیل حاکم و محکوم از اصطلاحات اصولی است.

حاکِمِ عَدل ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به قضاو قاضی شود .

حالّ ـ (اصطلاح‌فلسفی، عرفانی،ادبی) کلمهٔ حال در لغت بمعنای حلول آمده است و این اصطلاح را هم صوفیه و هم فلاسفه و هم متکلمان بکار برده‌اند فلاسفه اعراض و کیفیات غیر راسخه را حال میگویند و کیفیات راسخه را ملکه مینامند.

خواجه طوسی گوید : حال دو گونه بود یا حالی بود که سبب قوام محل باشد و محل بی او متقوم و موجود بالفعل نتواند بود مانند امتداد جسمانی آن چیز را که قابل امتداد است چه قابل امتداد بی‌امتداد موجود نتواند بود و چنین حال را صورت خوانند و محل او را ماده و یا حالی بود که محل بی او متقوم و موجود بالفعل باشد و آنگاه آن حال در او حلول کرده باشد مانند سیاهی و جسم چه جسم بی‌سیاهی جسم باشد و موجود بالفعل بود و چنین‌حال را عرض خوانند و محل او را موضوع.

(از اساس الاقتباس ص ۳۵)

حال یکی ازکیفیات نفسانی است و هیآتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد و چون راسخ گردد ملکه باشد و بالجمله کیفیات نفسانی را حال و ملکه خوانند مانند علوم و اعتقادات و ظنون و عدالت و عفت و شجاعت و سخاوت و اضداد آنها که آنچه سریع الزوال بود حال خوانند و آنچه بطئی الزوال بود ملکه خوانند.

(از اساس الاقتباس ص ٤٤)

بابا افضل گوید: بلفظ حال چیزیرا خواهیم که وجودش در محلی تواند بود و بگوهر چیزیرا خواهیم که وجودش نه در محلی بود و علماء چنین حال را اعراض خوانند .

(از مصنفات رساله ٥ ص ۳۵ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۸۷ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۵)

اما از نظر متکلمان واسطهٔ میان وجود وعدم را حال گویند .

علامهٔ حلی گوید : ابوهاشم و پیروان معتزلی او و قاضی ابوبکر جوینی از اشاعره گویندکه بین موجود ومعدوم واسطه ایست که ثابت است و آنرا حال نامیده و تعریف کرده‌اند «انهاصفة لموجود لایوصف بالوجود والعدم» و بنابر این ثابت را اعم از موجود و معدوم را اعم از منفی میدانند.

(از کشف المراد ص ۱۱ ـ ۱۳ و رجوع به دستور ج ۲ ص ۳ ـ شرح حکمةالعین ص ۲۸ ـ درة التاج ص ۷۹ شود).

نزد عرفا هرچه بمحض موهبت بر دل

پاك سالك راه طریقت از جانب حق وارد میشود بی‌تعمد سالك وباز بظهور صفات نفس زائل میگردد، آنرا حال مینامند و چون‌حال دائمی شد وملکه سالك‌گشت، مقام میخوانند «لاقامة السالك فیه».

ابوالقاسم قشیری گوید حال نزد قوم معنائی است که وارد برقلب میشود بدون تعمد و اجتلاب و اکتساب از قبیل طرب و حزن و قبض یا شوق و ترس وغیره پس احوال مواهب‌اند و مقامات مکاسب‌اند، و احوال بدون وجود آیند و مقامات ببذل مجهود حاصل شوند - و صاحب مقام ممکن در مقام خود است و صاحب حال مترقی از حال خود است (شرح گلشن راز ص ۲۶ - رساله قشیریه ص ۳۲).

ابوحفص گوید: الحال لایفارق العلم ولایقارن القول (ازطبقات ص ۱۹۱).

ابوالعباس دینوری گوید: من عطش الی حال‌دهش فیه‌ومن وصل الیه لم‌یستقرفیه (از طبقات ص ٤۷۷).

ابوالخیرا قطع گوید: مابلغ احدالی حالتشریفة الا.بملازمة الموافقه ومتابعه الادب و اداء الفرائض و صحبة الصالحین و حرمة الفقراء الصادقین (از طبقات ص ۳۷۱).

هجویری گویند: حال واردی است بر وقت که آنرا مزین کند، چنانکه روح جسد راو ناچار وقت بحال محتاج باشد زیرا صفای وقت بحال باشد و قیامش بدان پس چون صاحب وقت صاحب حال شود تغییر از وی منقطع گردد واندر روزگارخود مستقیم گردد.

و گفته شده است که «الحال سکوت اللسان فی‌فنون البیان» (کشف المحجوب ص ٤۷۲). جنید گوید: احوال مانند بروقند و همواره در ترقی از حالی بحالی دیگر و متبدلند و اگر باقی مانند حدیث نفس‌اند نه احوال و احوال چون‌بروق باشند،که بنمایند و نپایند و آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع بود.

پیر طریقت گفت: آدمی را سه حالت است که با وی بدان مشغولست یا طاعت است که او را از آن سودمندیست یا غفلت است که آنرا از آن زیان کاری است یا معصیت است که او را پشیمانی است، پند نیکوتر از قرآن چیست؟

ناصح مهربانتر از مولی کیست؟ سرمایهٔ فراختر از ایمان چیست؟ (عده ج ۹ ص ٦٥) و گفته‌اند «الاحوال کاسمها کماتحل بالقلب تزول» که اندر ثانی‌حال زائل گردد.

و گفته‌اند حال معنی باشد که از حق بدل پیوندد نی‌آنکه آنرا از خود بکسب توان کرد چون بیاید و یا بتکلیف جذب توان کرد چون برود (کشف المحجوب ص ۲۲۵) و در کلمات‌باباطاهر است‌که: العلم‌ثبات الحال و الوجد فناء الحال، فالحال وجدالواجد (از شرح کلمات بابا ص ١١٤ - شرح مثنوی ص ٥۳).

در مصباح الهدایه است‌که: «الاحوال مواریث الاعمال» رجوع باحوال شود.

مولاناگوید :

چــون بیابی و نباشی منتظــر
هم هویدا او بود هم نیز سیر
سیر احوالست نی موقوف حال
بندهٔ این ماه باشد ماه و سال
چون بگوید حال را فرمان کند
چون بخواهد جسمها راجان کند
منتهی نبود که موقـوفست او
منتظر بنشسته باشد حال جـو

کیمیای حـال باشد دست او
دست جنباند شود می مست او
گر بخواهد مرگ هم شیرین شود
خاروشتر نرگس و نسرین شود
او بود سلطان حال اندر روش
من چو تومحروم از حال وکشش
آنکه اوموقوف حالست آدمی است
که گهی افزون و گاهی درکمیست
لیك صافی فارغست ازوقت وحال
صوفی ابن الوقت باشد در مثال
حالها موقوف فکـر و رأی او
زنده از نفخ مسیـح آسـای او
عاشق حالی نه عاشق بـر منی
بر امید حال بر من می تنـی
آنکه گه ناقص گهی کامل بود
نیست معبود خلیل آفل بـود
وآنکه آفل باشد و گه آن و این
نیست دلبـر لا احـب الافلیـن
آنکه اوگاهی خوش و گه ناخوشست
یکزمانی آب و یکـدم آتشست
برج مه باشد ولیکـن ماه نی
نقش بت باشد ولـی آگاه نی
هست صوفی صفا چون ابن وقـت
وقت راهمچون پدربگرفته سخت
لیك صافی غرق عشق ذوالجلال
ابن کس نی فارغ از اوقات وحال
رو چنین عشقی گزین گر زندهٔ
ورنه وقـت مختلف را بنـدهٔ

پارهٔ از ترکیبات دیگر:
حال ظاهر، حـال باطن، حال به
حال خوب ، حال رفت ، حال
آمد، حال عارف، حال عالـم
حال جاهل، حـال عقل، حال
حال جنون ، حال خوش ، حال غم

در اصطلاح ادبی آن وصفی است فضله در کلام و منصوب که مفهم حال باشد و بیان چگونگی ذی الحال را کند اعم از آنکه فاعل باشد یا مفعول یا هر دو مانند «ضربت زیداً راکبـاً» و «ضربت زیـداً راکبین» و «قتلـت عمرواً فاسقـاً» و «ارسلناللناس رسولا» و «خلق الانسان ضعیفاً» و «فتمثل له بشراً سویاً» و «هذا بعلی شیخاً» و گاه حال جمله است وباید مصدر بواو حالیه باشد مانند «جاء زید و هونا و رحلة» و «لا تقربوا الصلوة وانتم سکاری» و ممکن است ظرف و جار و مجرور باشد مانند «فخرج علی قومه فی زینة» رجوع شود به (سیوطی ص ۱۱۴ ـ ۱۲۱ مطول ص ۲۲۹ـ ۲۳۰)

وبه‌شدّدال درنزدفقهاءمقابل مؤجل است و گویند اقتضاء عقد بیع حال است یعنی آنکه فروشنده بعد از معامله بایدفی الحال متاع را تحویل داده و مشتری وجه را بدهد.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۷۶)

و نزد اهل معانی عبارت از امـری است که گوینده را وادار کند بر وجـه مخصوص و آنطور که مقتضی است سخـن گوید چنانکه اگر مخاطب منکر باشد حال جوری اقتضا کند و اگر خالی الذهن باشد طوری دیگر (حال غیر مشدد) (از دستور ج ۲ ص۳).

و در فلسفه رجوع شود باصطلاحـات فلسفی تألیف نگارنده.

حالات ـ (اصطلاح فلسفـی) و آن عبارت از کیفیات نفسانیهٔ غیر راسخه است مانند کتابت در ابتدا (از دستور ج ۲ ص۵) رجوع بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شده.

حالتِ اِضْطِرار - (اصطلاح فقهی) حالت ناچاری و ضرورت را گویند که در آن حالت خوردن مردار حلال شده و در آن حالت بجای وضو و غسل تیمم رواباشد و در هر حال موارد آن متفاوت است چه بسیار محرمات که حلال شوند و چه بسیار محللات که حرام شوند. واجب حرام شود و حرام واجب.

حالیَه - (اصطلاح عرفانی) فرقهٔ از متصوفه‌اند که میگویند: رقص، سماع، دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است وبااین افعال حالتی میاورندکه بیهوش میشوند و مریدان آنها میگویند، شیخ تصرف کرده حال آورده (کشاف ص ۳٦٥).

حامِل -(اصطلاح هیوی) وفلك خارج مرکز را در غیر از آفتاب در افلاك دیگر فلك حامل خوانند مانند فلك حامل ماه و حامل آفلاك داخل در ثخن ممثلات بود.

حامل الدبوس - (اصطلاح نجومی) و آن ستارهٔ بود واقع درجاثی.

رجوع به جاثی شود.

حامِلُ رأسِ الغول -(اصطلاح نجومی) و آن صورت بر شاوش بود رجوع شود به برشاوش.

حامِلُ المُقْرَب - (اصطلاح فقهی) در اصطلاح فقها زن آبستن را گویند که نزدیك بوضع حمل باشد. وی نباید روزه بگیرد.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۲۸)

حامِلُ المَوْقوف - (اصطلاح اهل عروض) و عبارتست از آنکه در ترکیب معنی‌انگیزد که در یك بیت تمام نشود و بضرورت در بیت دوم تمام کند پس سیاق ترکیب چنان آورد که بیت اول موقوف ماند و بیت دوم حامل گردد مثال:

هیچ دانی چـرا سنت چرخ بگشت
هیچ دانی چراست زمیـن بجا
آن بقدر تو دید و گشت سرش
قدرتت این بدید و ماند بجا

(از کشاف ج ۱ ص ۳۰۹)

حاوی - (اصطلاح هیوی‌ونجومی) هر فلك را نسبت به فلك مافوق خود محوی و فلك‌بالائین رانسبت‌بمادون‌خود حاوی‌گویند رجوع به خارج مرکز وافلاك شود.

حـایِض - (اصطلاح‌فقهی) از صفات ویژه زنان است وکسی‌که حیض‌بود حایض گویند رجوع به حیض شود.

حُبّ - (اصطلاح عرفانی) دوستی و محبت است حب مفرط را عشق گویند و گاه حب مرداف با عشق بکار رفته است.

درباره ذوالنون بنوشته‌اند که هذاحبیب اللمات فی حب‌الله فهوقتیل‌الله

در حدیث است که من احب شیأ اکثر ذکره (کیمیای سعادت‌ص٦٦)

من صافاه الحب فهو صاف ومن صافاه الحبیب فهوصفی (کشف المحجوب‌ص۳۹)

ونیز در روایت است: احبب ما احببت فانك مفارقه، حب گاهی ممدوح و گـاهی مذموم است بر حسب محبوب

از جمله حب‌های مذموم حب‌جاه و ریاست است.

که فـرمودند ان آخـر مایخرج مـن رؤس الصدیقین حب‌الریاسة

ترکیبات آن:

حب‌مقام، حب‌جاه،حب مال، حب‌فرزند و عیال، حب ریاست حب‌علم.

حَبْلُ‌المَتین - (اصطلاح عرفانی) کنایت

از قرآن است که حبل متین عظمت الهی است و کنایت از احکام الهی است. (تفسیر حدائق ص ۱۸٤)

حَبَّةُالقلب (اصطلاح عرفانی) رجوع بقلب شود

حَبَّةُالخَضْراء - (اصطلاح عرفانی) رجوع بقلب شود

حَبْوَت (اصطلاح فقهی) و عبارت از لباس، انگشتری و مصحف و لوازم ویژهٔ پدراست که خارج از حدود ارث به فرزند بزرگتر رسد و دیگران را در آن حقی نیست ودر مقابل آن فرزند بزرگتر راوظایفی است.

حُبِّیّه (اصطلاح کلامی و عرفانی) به ضم حاء و تشدید با فرقهٔ از متصوفهٔ مبطله‌اند و گویند: بنده چون بدرجهٔ محبت رسد تکلیف از وی بر خیزد (از کشاف ج۱ ص ۳۰۰)

حَتّی (اصطلاح ادبی) کلمهٔ حتی در زبان عرب از حروف جاره است وبرای یکی از سه معنی بکار برده میشود یکی انتهاء غایت که غالب است دوم تعلیل و سوم بمعنی الااستثنائی که کمترین موارد استعمال آنست وبالجمله حتی بر سه وجه استعمال میشود ۱- حرف جاره بمعنی الی درمعنی وعمل ولکن مجرور آن عام است ومخصوص بذی اجزاء نیست مانند «اکلت السمکة حتی رأسها» و «سلام هی حتی مطلع الفجر» ۲ حتی عاطفه بمنزلهٔ او با قید آنکه معطوف آن باید اسم ظاهر باشد نه ضمیر و دیگر آنکه معطوف آن بعضی و قسمتی از معطوف علیه باشد مانند «قدم الحاج حتی المشاة» ۳ حتی ابتدائیه که بعد از آن جملهٔ ابتدائی واقع شود یعنی حتی استینافیه اعم از آنکه جمله اسمیه باشد یا فعلیه مانند «حتّی یَقُولَ الرَّسُولُ» (رجوع شود به مغنی ص ٦٧)

حَجّ (فقه) حج یعنی قصد و در اصطلاح فقهاء عبارت از اعمال و مناسك مخصوص است در موقع خاص ودرمحل معینی بنام مکهٔ معظمه ویکی از اعمال واجبه‌ایست که بر هر فردی در مدت عمر یك دفعه واجب است که آنرا حجة الاسلام گویند البته بر افراد مستطیع و این موضوع هم جنبهٔ عبادی دارد و هم اجتماعی ودر اسلام اهمیت بسیار برای آن قائلند در قرآن مجیداست که «ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً وهدی للعالمین فیه آیات بینات مقام ابراهیم و من دخله کان آمنا ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا»

و «المسجدالحرام الذی جعلناه للناس سواءالعاکف والباد.»

وبالجمله حج بر سه نوع است ۱ تمتع و اصل آن تلذذ بود و بدان جهت تمتع نامند که بین آن و عمره‌اش فاصله‌است ودر آن فاصله تواند انتفاع و تلذذ برد وآن یعنی حج تمتع واجب است بر کسی که تا مکه لااقل ٤۸ میل فاصلهٔ منزلی داشته باشد ودر حج تمتع اعمال عمره مقدم بر اعمال حج است ۲ حج قرآن ۳ حج افراد که در هر دو عمره مؤخر از اعمال حج است لکن در حج قران حاج مخیر است در عقد احرام بین «هدی وتلبیه» ودر افراد حتماً باید احرام به «تلبیه» باشد و بعضی گویند حج قران رابدان جهت قران گویند که نیت حج و عمره یکی است وبعد از انجام تمام افعال حج و عمره «محل» میشود و بالجمله حج افراد و قرآن بر کسی واجب استکه مسافت بین منزل و مسکن او تا

مکه از هر جانب کمتر از ٤٨ میل باشد.

افعال حج عبارت از احرام.وقوف به مشعرالحرام و عرفات و مناسك منی‌وطواف حج وسعی بین صفا ومروه و طواف نساءو رمی جمرات و مبیت به‌منی است که متمتع بعد از انجام اعمال عمره و تقصیر مجدداً احرام شده و مناسك‌را انجام‌میدهد بشرحی که در کتب مناسك است.

شرط اساسی وجوب حج استطاعت مالی وتوانائی جسمانی است تا بتواند به مباشرت انجام دهد والا باید نایب بـگیرد (رجوع شود به شرح‌لمعه‌ج۱ص ۱۳۵ــ۱٦۱ دستور العلماء ج۲ص۱۳)

«یجب‌الحج علی المستطیع من‌الرجال والنساء والخناثی علی‌الفور مرة باصل‌الشرع وقدیجب بالنذرو شبهه‌من العهدوالاستیجارو الافسادو یستحب تکراره لفاقدالشرائـط و لایجزی بعد حصولها کالفقیر..... والتمکن‌من‌المسیروشرط صحته‌الاسلام‌وهی‌ثلثة تمتع وهو فرض من نأی عن مکة بثمانیة و اربعین میلا من کل جانب علی الاصح ویمتاز هذالنوع‌انه‌یقدم عمرته علی حجه‌ناویاً بها التمتع و قران وافراد وهو فرض من نقص عن ذلك المقدار من المسافة»

«فی‌افعال الحج‌وهی‌الاحرام والوقوفان ومناسك المنی وطواف الحج وسعیه وطواف النساء ورمی الجمرات و المبیت بمنی»

(از شرح لمعه ج۱ص۱٦۱)

بدانکه حج سه‌گونه است: تمتع است‌و قران، وافراد.

حج‌تمتع آنستکه اول احرام به عمـره گیرد، و از و حلال شود، آنکه احرام به‌حج گیرد.

و حج‌قران‌آنست که احرام گیردبه حج وهدی با خود میراند. وحج افراد آنستکه احرام گیرد بحج، بی آنکه عمره مقدم‌داشته باشد، یاهدی با خود رانده باشد.

حج تمتع، حج کسی است که او از اهل مکه و حاضران او نباشد. و غیر حاضر مکه کسی را گویندکه‌میان‌اوومیان مکه، دوازده میل باشد، وزیادت‌را حدی‌نیست.واز ایشان جزین حج‌با تمکن‌چیزی دیگرمجزی نیست. واگر باختیار حجی دیگر کنند ذمت ایشان از حج بیقین بری نگردد. وباتفاق اگر حج تمتع کنند، ذمت ایشان بری گردد،پس‌واجب حج‌تمتع بود ایشان را.

دلیلی دیگربرو جوب حج تمتع کسانی را کـه حـاضر مکه نیستند، قول خداست: «فمن تمتع‌بالعمرة الی‌الحج»، تا اینجا که گفت: «ذلك‌لمن‌لم‌یکن اهله حاضری‌المسجد الحرام»، این حج کسی راست که اهل او حاضر مسجد حرام نباشد. واین نص است.

دیگر آنستکه روایت کرده‌اند که چون فرض تمتع آمد، ورسول‌ص هدی را رانده بود، یاران را گفت: «لواستقبلت من امری ما استدبرت‌ماسقت‌الهدی»،یعنی: اگر روی آورده بودمی از کار خویش بآنچه پشت‌بر آن آورده‌ام، هـدی نراندمی. آنگه بفرمود کسانی را که هدی نرانده بودند: تا حلال شوند، وآن حج را عمره گردانید.

واین دلیل است بر وجوب حج تمتع‌و آنکه ایشان را حجی دیگر جائز نبود، که اگر درحج‌اسلام،که‌حج‌تمتع‌است، نفرمودی.

اما اهل مکه وحاضران مکه‌را، وایشان آنانـنـد که از میان ایشان تا مکه کمتر از دوازده میل باشد، فرض ایشان قران است یا افراد. ایشان را جز این حج مجزی نباشد.

اگر کسی را حج‌واجب نباشد، بروجه

سنت در حج شروع کرد، واجب بود بر وی آنرا اتمام کردن، واگر از وی فائت شد قضایش لازم نبود ویرا.

شرائط وجوب حج آنستکه آزاد باشد، وبالغ، وکامل عقل، و استطاعت آن دارد.و در این خلاف نیست.

واستطاعت بآن باشد که تندرست بود، وراه گشاده بود وایمن، و وزادو راحله، و آنچه کفایت بود ویرا، که شرط حسن امر بعبادت قدرت است، وتوانایی بر عبادت.

وچون خدای تعالی در امر کردن بحج استطاعت شرط کرده است، و گفته: «ولله علي‌الناس حج‌البيت من‌استطاع اليه‌سبيلا».

وهر که تمکن ندارد نفقهٔ خود را وعیال خود را، استطاعت ندارد، چون نفقهٔ عیال‌بر وی فریضه باشد.

واز رسول‌ص پرسیدند:«ما السبيل»؟ سبیل چیست؟ فقال: «الزادوالراحلة»، سبیل زاد و راحله است.

اما قول خدای تعالی:«واذن فی‌الناس بالحج یاتوك رجالا و علی کل ضامر»،یعنی: آوازده واعلام کن مردمان رابحج کردن، تا بیایند بتو و پیادگان وبر هر شتری باریك میان. مراد باین آیت اهل مکه و حاضران مکه‌اند.

ونیز هیچ منع نیست از آنکه حج سنت‌پیاده کنند.

و شرایط صحت‌حج‌اسلام است، وکمال عـقل، و وقت، ونیت، بی‌خلاف، [و شرطی دیگر] و آن ختنه کردن باشد با جماع آل محمد.

(معتقدامامیه ص ۲۹، ۳۰۰)

ونزد اهل ذوق، سیروسلوك‌الی‌الله را گویند که از روی ارادت بهدایت وعنایت باری برآری‌وقدم‌ازشهرستان هستی‌بدرنهی، وگام ناکامی دربیابان‌نیستی‌زنی، تابموضوع احرام رسی و مجردانه لباس بی‌اساس‌ناس ودلق خلق از گردن خود بدر کنی واحرام تجرید و خلعت تفرید خلیلانه در پوشی،و عالمانه ازبین العلمین‌عبورفرمائی، وعارفانه بر عرفـات معرفت برآیی و کبش نفس را قربان سازی، و صوفیانه بصفای دل ومروهٔ جان فرودآیی‌واحجارافعال ناپسندیده‌آوری و چون درآیی گرد ود برآیی، وبمحبت‌کرم والطاف قدم بطواف‌مشغول گردی، چون‌واصل شاهد حجرالاسود شوی، مستانه به قبلهٔ او قبله نهی وبعد از ادای فرائض وسنن‌بوجه احسن دست در حلقهٔ توکل زنی، وخرم و شادان مراجعت کنی.

حاجی خانهٔ دل این باشد

حج یاران ما چنین‌باشد

(از رسائل‌ج۱ ص۸)

حَجِ اِستیجاریـ (اصطلاح‌فقهی) حج نیابی حج یکی‌از عباداتی‌است که باشرایطی نیابت‌در آن جایزاست واجـارت کسی که حج‌کند، روابود. زیرا که اصل جایز بودن اجارت است در همه چیزی. هـر که در بعضی اجارت منع کند محتاج دلیل باشد.

و مستاجر چون احرام گیرد مستحق اجـرت شود، وهمچنین اگر بمیرد بعد از آنکه احرام گرفته باشد ودر حرم رفته.

وحج از ذمت آنکس که از برای وی حج میگیرد ساقط گردد.

(از معتقدالامامیه ص ۳۳۳)

حَجّ‌اِفرادـ (اصطلاح فقهی) رجوع‌به حج شود

حِجابـ (اصطلاح عرفانی، فقهی) در عرفان ودر اصطلاح‌مانع‌میان‌عاشق‌و معشوق

را گویند وانطباع صور را گویند در دل که مانع قبول تجلی حقایق بود و مانع واسباب پوشیدگی میان فیوضات وتجلیات حق و انسان چیزهایی است که مخالف با گوهر نفس بوده وبا وی مشابهت ومناسبت‌نداشته باشد (مصنفات باباص ٤٢ اصطلاحات‌فخر).

صاحب لمع گوید: حجاب حایلی است که واسطه و مانع میان‌مطلوب وطالب باشد. (لمع‌ص ۳۵۳).

در حدیث است که‌ان‌لله سبعین‌حجابآمن نور لوکشفهالا حرقت سجات وجهه کل من ادرکه بصره.

در فقه حجاب یعنی پرده و پوشش، در اسلام اساس حجاب برای زنان و مردان واجب است یعنی زنان باید از نامحرم خود را بپوشانند همین طور مردان در قرآن‌مجید است «قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ... و قل للمومنات یغضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن ولایبدین زینتهن الاماظهر منها.. حجاب برای زن پوشانیدن تمام بدن است به جز صورت و دو دست ازنامحرم و برای مردان پوشانیدن عورتین و مواضعی است که دیدن آن‌برای زنان ایجادریبه کند.

حِجابُ العِزَّة (اصطلاح عرفانی)

عبارت از حیرت و سرگردانی است زیرا ادراکات کشفی تأثیری در کنه ذات‌ندارد وهمین عدم نفوذ ادراکات در ذات،حجاب است و موجب حیرت وسرگردانی است (تاریخ تصوف‌ص٦٤٤).

سید شریف گوید: آنچه مطلوب را از چشم مستور دارد حجاب گویند.

عراقی گوید:

حسن پوشیده بود زیر نقاب
عشق برداشت از میانه حجاب
هردو درروی خویش فتنه شدند
هردو باهم شدند مست‌وخراب
در خرابات عاشقی با هم
هر دو خوردند بی قدح‌می‌ناب
هر که را هست دیدهٔ بیدار
نرود چشم بخت او در خواب
وشاهدت نفسی‌بالصفات التی بها
تحجبت‌عنی‌فی‌شهودی وحجبتی

اصل حجاب چهار چیز است، دوستی مال، دوستی جان، دوستی تقلید مادرو پدر ودوستی معیصت.

اصل مقاما تهم چهار است، اقوال نیك، اخلاق نیك پندار نیك و معارف.

جامی گوید:

در حدیث صحیح مصطفوی
ناشی از خلق وسیرت نبوی
نسخهٔ چون بخاری مسلم
که زسقم‌و علل بود سالم
وز تفاسیر آنچه مشهور است
کهز تحریف مبتدع دور است
وزاصول وفروع شرع هدی
آنچه الیق بمانده واولی
وزفنون ادب‌چو نحو وچو صرف
وانچه باشددرآن علوم شگرف
وز رسالات کشف اهل شهود
وز مقالات ذوق اهل وجود
آنچه باشد به عقل وفهم قریب
که شود منکشف بفکر لبیب
زکلام وحدیث وغیر هما
بهرهٔ وقت خود بگیر اما
نه چنان کان به غفلت انجامد
دل بغیر خدای آرامد
واز اینجاست که گفته‌اند «العلم

حجاب الاکبر».

بعضی ازترکیبات: حجاب‌باطن، حجاب باطل، حجاب بطون، حجاب جان، حجاب جلال، حجـاب حیاة حجـاب دل، حجاب روحانی، حجاب هیبت، حجاب محافظت، حجاب شغب و غیره.

حِجابِ نَفْسـ مراد جهالت ونادانـی است «کلاانهم عن‌ربهم یومئذ لمحجون». (از اخوان ص۷۵).

حِجابِ عَظیمـ (اصطلاح عرفانـی) ونقلید را بطور مطلق ونقلید از پـدر و مادر وبالاخره هر نوع تقلیدی را گویند که حاجب از ادراك حقیقت بود.

که خلق را تقلیدشان بـر باد داد

ای دو صد لعنت بر این تقلیدباد

حَجْبـ (اصطلاح فقهی) بفتح حاء وسکون جیم‌درلغت منع است ودر اصطلاح فقها منع از ارث است که حجب حرمـان گویند واگر منع از بعض ارث باشدحجب نقصان گویند.

حاجبیت طبقهٔ قریب از بعید «پـدر ومادر واولاد» که در طبقهٔ اولند نسبـت بطبقهٔ دوم حجب حرمان است وهمین طور طبقه دوم از سوم....

(از شرح لمعه‌ج۲ ص۲۴۹ـ دستور ج۲ ص۱۳).

وبالجمـله هر طبقه که مانع از ارث طبقهٔ دیگراست ویافردی دیگر است‌حاجب است.

در کلیات حقوقی آمده‌است:

حجب در لغت بمعنـی منع است و در اصطلاح عبارت‌ستاز اینکه شخصی که‌سبب ارث در او موجود است از ارث بکلی یا از نصیب بالاتر ممنوع شود. اول را حجب حرمان و دوم‌را حجب نقصان گویند.

وحجب باینطور تعریف شده: حجـب حالت وارثی است که بواسطه بودن وارث دیگر از بردن ارث کلا یا جزأ محـروم میشود.

پس حجب گاه از اصل ارث اسـت بطور کلی وگاه از بعض فرض است.

بنابر این حجب بر دوقسم است:قسم اول آن است که وارث از اصل محـروم می‌گردد.

قسم دوم آن است که فرض وارث از حد اعلی‌بحد ادنی نازل میگردد مثل تنزل حصهٔ شوهر ازنصف بربع‌در صورتیکه برای زوجه اولاد باشد وهمچنین تنزل حصـهٔ زن از ربع به ثمن در صورتی که بـرای زوج اولاد باشد.

حجب مراعات قرب بمیت است و یا آنچه شارع آنرا منزل بمنزلهٔ قرب قـرار داده باشد، بنابر این‌باوجود ولد، ولد ولد خواه از جنس ذکور باشد یا انـاث ارث نمی‌برد.

حتی بمذهب امامیه پسر پسر باوجود دختر ارث نخواهد برد. واین مسئله از ضروریات مذهب امامیه است.

بر خلاف عامه که مبنی بر تعصیبی‌که اختصاص بآنها دارد به ولد ولد با وجود دختر ارث میدهند.

این ضابطه با شرکت ولد ولد درجائی که پدرش فوت شده باشد با پدر بزرگش که اقرب‌از اوست منافات ندارد زیراشارع که‌اعلم باقربیت است از هر کسی او را منزل بمنزلهٔ پدرش قرار داده، چنانکه در قرآن مجیداست:آباؤکم وابناؤکم لاتدرون ایهم اقرب لکم نفعاً فریضة من الله.

پس اگر چه‌معیار در اقربیت بنظر عرف است ولی این وقتی است که چیزی که بر حسب ظاهر با آن منافات دارد اعلام نشده باشد مثل همین فرض مزبور که شارع ولد ولد را هر چه قدر هم نازل باشد در مشارکت با ابوین بمنزلهٔ ولد قرار داده.

بالجمله ضابطهٔ حجب از اصل ارث رعایت اقربیت بمیت است. بنابراین هر طبقهٔ از وارث طبقه بعد را از ارث محروم مینماید مگر در صورت انحصار وارث به یک پسر عموی ابوینی با یک عموی ابی تنها که فقط در اینصورت پسر عمو،عمو را از ارث محروم می‌کند لیکن اگر با پسر عموی ابوینی خال یاخاله باشد یا اعمام متعدد باشند ولو ابی تنها پسرعمو ارث‌نمیبرد و نیزمورنیکه‌وارث‌دورتر بتواند بسمت قائم مقامی ارث ببرد که در اینصورت هردو ارث میبرند مثل اینکه در بین وارث طبقهٔ اولی اگر برای میت اولادی نباشد اولاد اولاد او هر قدر که پائین بروند قائم مقام پدر یا مادر خود بوده وبا هریك از ابوین متوفی که زنده باشد ارث میبرند. ولی در بین اولاد اقرب بمیت ابعد را از ارث محروم‌مینماید.

بمقتضای ضابطهٔ مزبور که مستفاد از کتب وسنت متواتره است اولاد اولاد اگر چه پائین باشند اقرب از آنها مانع ابعد است. ولذا ولد هر قدر که پائین بوده ولو ازجنس اناث باشدمانع از ارث‌شخصی است که باابوین میت بایکی از آنها قرابت دارد اگر چه آنشخص از جنس ذکور بوده و با ولد هم رتبه ویا نزدیکتر از اه باشد مثل اخوه واولاد واجداد وآباءاجداد و اعمام واخوال. بنابراین اولاد با غیر ابوین وزوج یا زوجه مشارکت در ارث نداشته بلکه مختص بخود اولاد است.

در بین وارث طبقهٔ دوم اگر برای متوفی برادر یا خواهری نباشد اولاد اخوه هر قدر که پائین بروند قائم مقام پدر یامادر خود بوده باهر یك از اجدادمتوفی که زنده باشد ارث میبرند لیکن در بین اجداد یا اولاد اخوه اقرب بمتوفی ابعد رااز ارث محروم می‌کند. واین حکم در مورد وارث طبقه سوم نیز جاری خواهد بود.

هر گاه پدر ومادر واولاد وقائم مقام آنها نباشد نوبت ارث باخوه واجداد میرسد واخوه واجداد مانع از ارث اشخاص دیگر سوای زوجین خواهند شد. بنابر این‌برادر مانع از ارث متقربین باجداد از اعمام و اخوال خواهند بود.

چنانکه درصحیح یزید کناسی ازحضرت باقر (ع) است که میفرماید: پسر برادرتو از پدرت اولی است بارث تو از عمویت.

اخوه واولاد اخوه مانع از ارث آباء و اجدادنخواهندبود زیراجدهرچه‌قدر هم بالارودجدست و همچنین بالعکس آباء مانع اجداد نخواهند بود زیرا جد هرچه قدر هم بالا رود جد است و همچنین بالعکس آباء اجداد هم مانع ارث اولاد اخوه نمی‌باشند.

و عامه در این‌مسئله با امامیه موافقت ندارند. شافعی با وجود جد، اخوهٔ مادری را اسقاط نموده‌و ابوحنیفه در مقابل جد مطلقاً سلب حق ارث از اخوه نموده است.

اقربای پدری با بودن اقربای پدر و مادری با وجود تساوی در درجه از ارث

محروم خواهند بود.

وراث ذیل حاجب از ارث ندارند:

پدر ـ مادر ـ پسر ـ دختر ـ زوج ـ زوجه.

ـ حجب از بعض‌فرض که آنرا حجب نقصانی گویند دو قسم است:

حجب ولد و حجب اخوه.

اما ولد هرچه‌قدر هم پائین رود‌خواه از جنس ذکور باشد یا اناث مانع ابوین است نسبت بمازاد از دوسدس مگر اینکه ولد یکدختر و یا بیشتر باشد که اگر یکدختر باشد با ابوین یکسدس باقی‌میماند که بین آنها اخماساً تقسیم می‌شود.

و اگر یکدختر باشد با احد ابوین‌یك ثلث باقی میماند که بین آنها ارباعاً تقسیم خواهد شد.

و اگر بیش از یکدختر با احدابوین باشدبازهم یك سدس باقی میماند که‌بین آنها اخماساً تقسیم میشود.

ولد هر چه قدر هم در مرتبه پائین باشد مانع است از اینکه زوج و زوجه نصیب اعلای خود را (نصف وربع) ببرند. بنابراین با وجود ولد، زوج و زوجه‌مستحق نصیب ادنی که عبارت از ربع و ثمن باشد خواهند بود.

ولد هرچه قدر هم در مرتبه پائین باشد مانع است از اینکه زوج و زوجه نصیب اعلای خود را (نصف و ربع) ببرند. بنابراین باوجود ولد، زوج و زوجه‌مستحق نصیب ادنی که عبارت از ربع وثمن باشد خواهند بود.

(کلیات حقوقی ۳۸۶ ، ۳۹۱)

حُجُبِ ظلمانی ـ (اصطلاح عرفانی) حجب بضم حاء و جیم مراد از حجب ظلمانی نفوس و طبایع زمانیه است که مشوب با اعدام و ظلمات‌اند و بالاخره اجسام فلکیه و عنصریه ومثالیه است.

(از ش ص ۳۸۰ ـ اسفار ج ۳ ص ۴۶ و رجوع به مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۴، ۱۵۰ شود)

حَجْر ـ (اصطلاح فقهی) بفتح حاء وسکون‌جیم‌در لغت منع است و دراصطلاح منع از تصرف در اموال است نسبت به محجور و اسباب حجر سه است ۱ صغر ۲ عبودیت و بردگی ۳ جنون و بنابراین کودك نمی‌تواند در اموال خود تصرف کند مگر باجازهٔ ولی خود و برده باجازهٔ مولای خود و مجنون مطلقاً از تصرف در اموال محرومست و اگر جنون اوادواری باشد در حال جنون نتواند تصرف کند و اسباب دیگری که در فقه آمده است مانند فلس (افلاس) سفه و مرض متصل بمرك رجوع شود بهریك از این کلمات و رجوع شودبه (شرح لمعه ج ۱ ص ۳۱۸ـ دستور ج ۳ ص ۹ ـ الفقه‌علی مذاهب... قسم معاملات ص ۳۴۷ ـ قواعد ص ۶) «واسبابه ستة هی‌الصغر والجنون والرق والفلس والسفه والمرض المتصل بالموت ویمتد حجرالصغیر حتی یبلغ ویرشدبان یصلح... ماله وان‌کان فاسقا ویثبت‌الرشد بشهادةالنساء فی‌النساء و شهادةالرجال مطلقاً ولایصح‌اقرارالسفیه بمال ولاتصرفه فی‌المال و یصح فیما لایتضمن اخراج المال و لایسلم عوض الخلع... و یمتد حجرالمجنون حتی یفیق والولایة فی ماله للاب والجد فیشترکان فی‌الولایه ثم‌الوصی ثم‌الحاکم والولایة فی مال السفیه‌الذی‌لم یسبق رشده کذلك فان سبق فللحاکم و

العبد ممنوع من‌التصرف مطلقاً والمریض ممنوع مما زادعن‌الثلث ویثبت‌الحجر علی السفیه بظهور سفهه وان‌لم یحکم‌الحاکم ولایزول‌الحجر منه‌الابحکمه»

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۱۸-۲۲۱)

حُجَّت ـ (اصطلاح منطقی) حجت‌بمعنای غلبت است و استدلال خاصی است که مثبت مقصود است و از آن رو که موجب غلبهٔ برخصم میشود حجت گویند از باب نامگذاری سبب باسم مسبب و آن یا استقرائی است و یا تمثیلی است رجوع‌به قیاس شود.

(از دستور ج ۲ ص ۱٤)

حُجَّتِ‌الزامی ـ (اصطلاح منطقی) حجت‌الزامی مرکب از مقدمات مسلمه نزد خصم است که مقصود از آن اسکات والزام خصم باشد.

(از کشاف ص ۲۸٤)

حُجَّتِ‌اِقناعی ـ (اصطلاح منطقی) ـ حجت اقناعی حجتی است که مفید گمان باشد نه یقین و مقصود از آن گمان به مقصود باشد مانند متواترات و غیره که قیاس خطابی است.

(از دستور ج ۲ ص۱٤)

حَجِّ تَمَتُّع ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به حج شود.

حَجِّ قِران ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به حج شود.

حُجَّةُالله ـ (اصطلاح عرفانی)، مراد از حجةالله انسان کامل است که حجت حق بر خلق است که فرمودند «فلله‌الحجة البالغة» (ازاصطلاحات فخرو تفسیرحدائق ص ۳۹٤)

حُجَّةُالإسلام ـ (اصطلاح فقهی) به‌ضم حا پیشوای مذهبی راگویند و این عنوان ابتدا برامام غزالی فیلسوف و متکلم و عارف و فقیه اسلامی اطلاق شده است و بفتح حاحجی است که در اسلام واجب است و در مدت عمر برای هر فرد مستطیع یك مرتبه واجب است.

حُجَّتِ حَقّ بَرخَلق (اصطلاح عرفانی) و مراد انسان کامل است که «فلله الحجة البالغة»

حُجَّتِ قَطْعی ـ (اصطلاح منطقی) حجت قطعی عبارت از حجتی است که مفید یقین باشد و مقصود از اقامهٔ آن رسیدن به نتیجه قطعی باشد. (از دستور ج ۲ ص ۱٤)

حُجَّتِ و سُنَّت ـ (اصطلاح اصولی) در اصول رشاد آمده است.

سنت در لغت بمعنی آئین و طریقه است و در اصطلاح امامیه عبارت است از: قول ـ فعل ـ تقریر معصوم ـ ولی در مذهب عامه، اقوال وافعال صحابه و تابعین نیز جزو سنت میباشند.

وبهرحال هرگفتار و نگارشی که از امورسه‌گانه فوق حکایت نماید درعرف فقهای ما خبر و یا حدیث نامیده می‌شود.

خبر و یا حدیث بر دو نوع است متواتر و غیر متواتر.

(اصول رشاد ص ۲۰۳).

حُجِّیَّتِ‌ظَنّ ـ (اصطلاح اصولی) رجوع به انسداد باب علم وظن شود و رجوع به (کفایه ج ۲ ص ۷۲ ـ قوانین ص ٤٤٠) شود.

حُجیَّتِ قُرآن ـ (اصطلاح اصولی) یکی از مستندات احکام فقهی اسلامی‌قرآن است و آن اصیل‌ترین و پایه اصلی استناد

احکام است دربارهٔ نوع مأخذیت قرآن از لحاظ مفاد بحث است.

در اصول رشاد آمده است.

آیات متشابهات و غیر واضحة المعانی بطور کلی نمیتوانند حجت و مناط استنباط احکام گردد مگر آنکه به موجب اخبار منقوله از معصومین (ع) که راسخین در علم هستند الفاظ آنها تفریر ومعایی آنها تأویل شوند ــ و علت آنهم واضح است زیرا یك کلام مبهم که معنی آن برای ما غیر معلوم است بنفسه نمیتواند مبنای استدلال گردد ــ لکن اگر آن کلام بوسیلهٔ معصوم (ع) که تنها شخصیت مجاز برای تفسیر کلمات الهی است (و یا بنابر اصطلاح امروز تفسیر قانون اساسی اسلام از حقوق مختصه اوست) تفسیر و تأویل گردد طبعاً آن ابهام مرتفع و آن کلام بکلام صریح و قابل استنادی مبدل میگردد.

تا اینجا مسئله متفق علیه است یعنی همه فقهای ما در عدم جواز استناد بآیات متشابهه وحدت نظر دارند ولی دربارهٔ آیات محکمه وجواز استناد بدانها بدو گروه نافی و مثبت تقسیم شده‌اند اخباریین . اصولیین.

الف» اخباریین : بعقیده اخباریین هیچیك از آیات قرآن حجت و قابل استناد نیست خواه متشابه باشد خواه محکم.

علت عدم حجیت متشابهات واضح است واما محکمات:

شکی نیست در اینکه قرآن متضمن آیات مختلفی است که بعضی عام و بعضی دیگر خاص ــ برخی مطلق و برخی دیگر مقید ــ بعضی ناسخ و بعضی دیگر منسوخ میباشند.

و وجوداین کیفیات که تقریباً بین تمام آیات محتمل میباشد طبعاً معانی آنها را مبهم و کلمات را متشابه ساخته است. یعنی مثلا آیهٔ که من حیث‌اللفظ نص در عموم‌استشاید بموجب آیهٔ دیگری‌تخصیص یافته و بمعنی خاص باشد و یا آیهٔ که اینك ظاهر در اطلاق است بوسیلهٔ نص دیگری مقید شده و تغییر معنی داده‌باشد.

پس هیچ آیه‌رانمیتوان ایمن ازمعارض پنداشته و بنص یا بظاهر آن عمل کرد یا معانی تحت‌اللفظی آنرا معانی مراددانست و بلکه برای فهم معانی واقعی‌آن باید تمام آیات رامن‌البدوالی الختم وارسی‌نموده و یکایك آنها را توجیه و تفسیر نمود و این وارسی و تفسیر هم باید بوسیلهٔشخص معصوم انجام گیرد و بس. زیرا ما بموجب اخبار متواترهٔ‌که شمهٔ ازآنها ذیلا نقل‌خواهد شد از تفسیر قرآن ممنوع میباشیم.

بنابراین ما فقط در صورتی میتوانیم بنصوص و ظواهر قرآن عمل نمائیم که‌آن نصوص و ظواهر بوسیلهٔ امام تفسیر شده باشندوالا قابل استناد نخواهند بود.

واما اخبار راجعه بحرمت تفسیر قرآن:

۱ــ من فسرالقرآن برأیه فلیتبوأمقعده من‌النار.

۲ــ من‌فسرالقرآن برأیه فقد افتری علی‌الله الکذب.

۳ــ من‌فسرالقرآن برأیه ان اصاب لم یؤجر، وان‌اخطاء سقط بعد من السماء .

٤ــ و چند خبر دیگر.

ب» اصولیین : استدلال اصولیین برحجیب نصوص و ظواهر کتاب خلاصهٔ این استکه:

قرآن کتاب لغزومعمی نیست تا تمام

کلمات آن مجمل و معانی آن غیر قابل ادراك باشد و بلکه کتابی‌است که‌بلسان‌قوم و برای هدایت مردم نازل گردیده و اگر تمام معانی آن غیرقابل‌ادراك فرض شود علت غائی نزول آن منتفی میگردد — و قول اخباریین مبنی بر اینکه همهٔ عمومات و مطلقات آن‌درمظان تخصیص و تقییدهستند و یا همهٔ نصوص و ظواهر آن محتمل النسخ میباشند قول صحیحی نیست — زیرا آیات مزبوره اگر واقعاًمعارض و یا ناسخی داشته باشند قطعاً هنگام فحص در طلب معارض (که از مقدمات لابد منهای‌اجتهاد در مسائل است) برما مکشوف میشود.

و اما اینکه تفسیر قرآن در ضمن بعضی از اخبار تحریم گردیده مقصود از آن — تفسیر آیات متشابهات است که لامحاله مستلزم حمل‌الفاظ برمعانی غیر حقیقه و یا غیر عرفیه میباشد نه‌تفسیر آیات محکمات، زیرا تفسیر آیات محکمه و ترجمهٔ تحت‌اللفظی آنها را نمیتوان تفسیر برأی نامید.

(اصول رشاد ص ۲۰۲)

حَدّ — (اصطلاح منطقی و علوم غریبه، فقه) تعریف بذاتیات راحد میگویند حد عبارت از ممیز ذاتی و رسم ممیز عرضی است و مدار تمام بودن حد و رسم اشتمال آن برجنس قریب است مقومات‌ماهیت در مقام تفصیل حد است و در مقام اجمال محدود و حد از محدود خارج نیست و تفاوت حدو محدود باجمال و تفصیل است و اجزاء حدیه در مقام ذات و تجوهر متمایزند و در مقام وجود متحد «لیس الحدالاماهیة المحدود» و حد مخصوص کلیات است نه جزئیات «واما الحد فهو للکلی‌ای للنوع لا للشخص» و آن باید مرکب از دوٌ جزء باشد «الحد ینقسم ابداً الی جزئین جنس وفصل».

(ازدستور ج ۲ ص ۱۶ — شفا ج ۲ ص ۵۰۷ — تفسیر ص ۱۶۰۲، ۹۳۶، ۹۱۹، ۱۰۶۳)

بابا افضل گوید: حد پاسخ پرسش نخستین بود.

(از مصنفات ج ۲ ص ۳۶)

ناصر خسرو گوید: اشیاء بر دوقسم‌اند یا مرکبات‌اند یا بسائط تعریف و شناسائی مرکبات به شناسائی اجزاء ترکیب کنندهٔ آنها است وتعریف‌وشناسائی بسائط‌بشناسائی اوصاف وخصوصیات آنها است.

(از جامع‌الحکمتین ص ۸۷)

ابن‌رشد گوید: «المحدود انما توجد للمرکبات من‌المادة والصورة لا للبسائط».

(از تهافت التهافت ص ۳۰۱)

در علوم غریبه جابربن حیان گوید غرض از حد هرچیزی احاطه بجوهر محدود بود بدان‌سان که هیچ امری که باید در آن داخل بود خارج نشود و امری که خارج از آن بود داخل نشود یعنی جامع افراد و مانع اغیار بود. ومنظور حدود خاصی بود که‌در علوم غریبه بکار است.

(از رسائل جابر ص ۱۰۲)

و در فقه عبارت از کیفر جنایات و گناهان است مطابق دستور شرع چنانکه در زنا محصنه‌صدتازیانه و رجم‌است «الزانی والزانیة فاجلدوهم ماةجلدة» از نظر اسلام هرگناه و تخلفی حدی داردمعین تاقتل و قصاص قتل — رجوع شود به (کشاف ج ۱ ص ۳۱۳ قواعد شهید ص ۱۷۳).

فی‌حدالزناوهو ایلاج الذکر البالغ العاقل فی فرج امرأة محرمة علیه من غیرعقد نکاح ولا ملك ولاشبهة قدرالحشفة عالما مختارا... ویثبت الزنابالاقرار باربع مرات مع‌الکمال المقربلوعه واختیاره و حریته او تصدیق المولی له ویکفی‌اشارة الاخرس ولونسب‌الزنا الی امرأة اونسبته‌الی رجل وجب علی المقرحد القذف باول مرة ولایجب‌علی‌المقرعلیه‌حدالزنا الاباربع‌مرات‌و کذایثبت‌الزنابالبینة... ویشرط ذکرالمشاهدة کالمیل فی‌المکحلة... ولایسقط الحد بتصدیق الزانی الشهود ولابتکذیبهم والتوبة قبل قیام البینة تسقط الحد. بعدها وسقط الحد بدعوی الجهالة اوالشبهة مع امکانهما فی‌حقه ... و اذثبت‌الزنا علی الوجه المذکور وجب‌الحد علی‌الزانی وهواقسام ثمانیة احدهاالقتل بالسیف و هوللزانی بالمحرم‌النسبی من النساء کالام والاخت... و کذایثبت للذمی اذازنا بمسلمة والزانی مکرهاً للمرأة ولایعتبر الاحصان هناویجمع للزانی فی هده‌الصورتین جلد ثم‌القتل علی الاقوی وثانیهما الرجم ویجب علی‌المحصن اذازنی ببالغةعاقلةحرة کانت اوامةوالاحصان اصابة البالغ العاقل الحرفرجاً ای قبلا مملو کاله بالعقد الدائم اوالرق تمکناً بحیث یغدواعلیه ویروح اصابة معلومة بحیث‌غابت الحشفة اوقدرهافی‌القبل فلو انکر من‌یملك الفرج علی الوجه‌المذکور و طی زوجته صدق (تصدیق میشود) بغیر یمین... و بذالك المذکور کله تصیر المرأة محصنة ولایشترطفی الاحصان‌الاسلام ولاعدم الطلاق والاقرب الجمع بین‌الجلد والرجم فی‌المحصن وان کان شاباً فیبتدء بالجلدثم تدفن المرأة الی صدرهاوالرجل الی‌حقویه وثالثهاالجلد خاصة وهوحدالبالغ المحصن اذازنی بها طفل و لوزنی بها المجنون فعلیها الحدتاماً و یجلدالزانی اشدالجلد رابعها الجلد والجز للرأس والتعزیز ویحب علی الزانی الذکرالحر غیر المحصن وان لم یملك و یختص التعزیر بمن املك والجز حلق الرأس. و خامسها خمسون جلدة وهی حدالمملوك والمملوکة ... وسادسها الحد المبعض و هو حدمن تحرر بعضه فانه یحدمن حد الاحرار بقدر مافیه من‌الحریة وسابعها الضعف. المشتمل علی‌العدد. (از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۸۹ – ۲۹۲).

در معتقدالامامیه آمده است:

هر کس که زنا کند با زنی که محرم وی بود، یابا وی و طی کند بعقد، وداند که وی محرم وی است، یا زنا کند بازن پدر خود، یا غصب کند زنی را بر نفس وی، یا ذمی‌ای زنا کند با زن مسلمان، یا زنا کند آزادی چهارم بار ودر آن سه بار بروی حدرانده باشند، حد اینها همه‌آن‌بود که ایشان را بکشند.

دلیلش اجماع این طایفه است، و آنکه از رسول ص روایت کرده‌اند که: «من واقع ذات محرم، فاقتلوه!». یعنی هر که با زنی که محرم وی باشد، مواقعت کند، ویرا بکشید. واین مطلق است.

اگر کسی گوید که مراد آنستکه‌آنرا حلال داند، این تخصیص باشد بی‌دلیلی، واگر مراد این بودی، تخصیص ذات‌محرم را بذکر هیچ فائده نبودی.

وروایت کرده‌اند که کسی زن پدر خود را بزنی کرد، ابوبرده گفت که رسول

ص بکشتن وی فرمود.

وغصب کردن زن زشت‌تر است اززنا کردن برضای زن،و زنا کردن ذمی بازن مسلمان خرق ذمت است، وهر ذمی که خرق ذمت کند، کشتن وی مباح بود.

واگر مردی پیربازنی پیر چون‌محصن ومحصنه باشند زنا کنند، ایشان را اول‌حد بزنند، آنگه سنگسار کردن ایشان اجماع است.

ودلیل بر حد یا تازیانه زدن ظاهر قول خداست که: «الزانیه والزانی فاجلدا کل واحد منهما مائة جلدة».

و رسول ص فرموده است : «الشیب بالشیب جلد مائةوالرجم».

واگر پیر نباشند، ومحصن باشند، و محصن مردی را گویند که ویرا زنی‌باشد، ومحصنه زنی را گویند که ویرا شوهری باشد،، ویرا سنگسار باید کرد.

واز اصحاب کسی است که میگوید که اینجا حد لازم‌باشد، وهم رجم. وظاهر مذهب، مذهب اول است.

واگر مردی بکر زناا کند، ویرا صد تازیانه بزنند، واز شهرش دور گردانند، وبشهری دیگر فرستند مدت یکسال،دلیلش اجماع این طائفه است، وآنچه از رسول ص‌روایت کرده‌اند از طرق مخالفان که وی گفت: «البکر بالبکر جلدمائة وتغریب عام».

واگر بکرنباشد، ومحصن نباشد،چون زناکند، صد تازیانه لازم باشد، اگر مردی باشد، اگر مرد باشد واگر زن باشد.

واگر بنده باشد یا پرستاره‌ای که زنا کند، پنجاه تازیانه لازم باشد، اگر محصن باشند واگر نباشند، اگر پیر باشند واگر نه.

واگر مکاتب باشند: بحساب آنچه آزاد شده باشد حد آزاد بزنند، وبحساب آنچه بنده باشد حد بندگان.

واگر پدر با کنیزك پسر زنا کند تعزیرش بزنند، وتعزیر کم ازحد باشد، دلیلش اجماع این طایفه است.

وچون پدر را به پسر قصاص نکنند منکر نباشد آنکه حدش بزنند.

واحصان آن‌باشد که مردی بالغ باشد، وکامل عقل، وویرا زنی باشد بنکاح دوام یا بملك یمین، یعنی: کنیزك که با وی وطی کرده باشد، وازو طی مانع نباشد ویرا در مستقبل. ومرد وزن در این حکم یکسان باشند.

وحکم زنا ثابت شود بر کسی که قصد زنا از وی صحیح بود. واگر دیوانه‌ای باشد که هیچ وقت با خود نباشد. واگر وقتی باهوش آید از دیوانگی، در آن‌وقت اگر زنا کند، بر وی حد واجب باشد.

وچون توبه کند پیش از آنکه زنا بر وی ثابت شود، وتوبهٔ وی ظاهر شود، وصلاحیت وی پدید آید، حداز وی بیفتد. وهمچنین، اگراز اقرار خود رجوع‌کند، پیش از آنکه ویرا حد زنند، یا در حال حد زدن، یا بگریزد از حد. واگر پس از آنکه زنا بر وی ثابت شده باشد به بینه توبه کند، امام اگر خواهد عفو کند، و غیر امام را نباشد عفو کند.

وچون خواهند که کسی را رجم کنند، گوی بکنند. وویرا در آنجا کنند، وتا سینه بخاك بینبارند. واگر این رجم

باقرار وی باشد، خاك در آنجا نریزند.

واگر جلد ورجم جمع شوند، اول‌صد تازیانه بزنند، ویگذارند تا بهتر شود،آنگه رجم کنند.

ابتدا بسنگسار کردن، گواهان کنند اول، واگر اقرار کرده باشد،ابتدا امام کند، بعد از آن کسانی که حاضر باشند از مسلمانان آنانکه عدل باشند.

وتازیانه امام زند ویا کسی که امام وی رادستوری دهد در آن.

واگر به گواه‌ثابت‌شده‌باشد، تولای آن گواهان کنند.

وحد بر مرد برانند برآن هیئت که ویرا دیده باشند در زنا کردن،اگر برهنه باشد یا با لباس.

ودر زمانی که سخت گرم باشد از گرمای نیم روز، یا سرمای بامداد که سخت سرد باشد، حد نزنند.

و تازیانه سخت زنند بر جملهٔ اعضای وی بغیر سر و فرج وی. ومرد را بر پای زنند، وزنرا نشسته و جامهٔ وی بر وی محکم بسته.

وروا بود خواجه را که بندهٔ خود را حد زند بی دستور امام.

ودلیل بر این اجماع طائفه است. و ازرسول ص‌روایت کرده‌اند که وی‌فرمود: «اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم».

(معتقدالامامیه ۴۹۳،۴۹۷).

حَدِّ اِنْسان (اصطلاح‌عرفانی) ازنظر نظر فلسفی حد انسان «حیوان ناطق» و «حیوان ناطق مائت» است.

ونزد اهل ذوق طرد صفات رذیله است وآنکه وارسته از خلق ومتجلی‌بصفات حسنه ومتخلق باخلاق الله است.

جامی گوید:

حد انسان بمذهب عامه
حیوانیست مستوی القامه
پهن ناخن برهنه پوست زموی
بدو پاره سپر، بخانه وکوی
هر که‌رابنگری بدین سان است
می‌برندش گمان که انسانست
وآنکه خودراگمان برد زخواص
می‌فزاید بر این معانی‌خاص
شیخ خود بین برد زنادانی
ظن که آن شد کمال انسانی
که کند خانقاه وصومعه جای
واکشد پا زباغ وراغ وسرای
کند اسباب شیخی آماده
بنشیند بروی سجاده
ابلهی چند گرد او گردند
تابع کرد وورد او گردند
بر خلایق مقدمش دارند
هر چه گوید مسلمش دارند
صد کرامت بنام او سازند
ترسلیمی بدامش اندازند
مقتدای زمانه خواجه فقیه
با درون خبیث و نفس سفیه
حفظ کردست چند مسألهٔ
درپی افکنده از خران گلهٔ
سینه پر کینه و دل از وسواس
کرده‌ضایع بگفت‌وگوی انفاس
پس برذوق جوانمردان انسان‌نه‌به‌صورت زیباست ونه با سجاده و خانقاه است، آنان که ره‌بحقیقت بردند ودنیاودین‌سپردند وسر بر آستان دوست نهادند.

حَدِّ اَوْسَط (اصطلاح‌منطقی) رجوع

باوسط شود.

(شفا ج۱ ص۳۶۲).

حُدَیْبِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از معتزله‌اند که پیروان فضل الحد بی‌اند و مذهب آنان‌همان مذهب حابطیه‌است باضافه قول بتناسخ واینکه حیوانات هم مکلف‌اند وگویند خدا حیوانات را بالغ‌وعاقل آفریده است وآنها مکلف‌اند بشکر نعمت واگـر سپاسگذاری‌نکنندمعذب شوند. (ضبط‌مشکوك)

(از کشاف ج۱ ص۳۰۳).

حَدّ تامّـ (اصطلاح منطقی) تعریفی که متضمن جنس قریب وفصل قریب باشد حد تام گویند چنانکه در تعریف انسـان «حیوان ناطق» آرند.

(از دستور ج۲ ص۱۶).

حِدّتـ (اصطلاح‌اخلاقی) حدت بمعنای تندی وتند خوئی است واز صفات وحالات مذمومه است چنانکه گفته‌اند «الحدة نوع من الجنون».

(از اخلاق ناصری ص۱۳۰).

حَدَثـ (اصطلاح فقهی) بفتح حـاو دال یعنی تازه ودر فقه عبارت از اثـری است حاصل برای مکلف وشبه مـکلف در موقع عروض یکی از اسباب وضوء وغسل و اسبابی که مانع از نمازند مانند ریح، بول غایط جنابت، حیض واستحاضه. حدث بر دو قسم است یکی حدث اصغر که همـان جدا شدن و خروج ریح باشداز مخرج‌غایط و دیگر حدث اکبر که جنابت بول، غایط، حیض واستحاضه باشد البته بول وغایـط وحیض ونفاس جزءخبث هم میباشند رجوع شود به (الفقه علی... ص۸۷ وشرح لمعه ص۲۴ـ ۵۷ـ کشاف ج۱ ص۳۰۵).

ورجوع به حد شود).

حَدّ زِنا ـ (فقه) حد زنا صد تازیانه (رجوع شودبه‌شرح‌لمعه ج ۲ ص ۲۸۲)

حَدّ سِرْقَت (اصطلاح فقهی) کیفـر سرقت، کیفر سارق در فقه اسلامی، ضوابط و قواعد خاصی با شرایط خاص برای کیفر ومجازات سارق وجود دارد.

در معتقدالامامیه آمده است:

هر کس که دزدی بر وی ثابت شود، دست وی بریدن واجب شود،بشرط آنکـه مکلف باشد،وپدر نباشدکه از فرزند دزدیده باشد، وبنده نباشد که از خواجهٔ خـــود دزدیده باشد بی‌خلافی.

وباید که مقدار آنچه دزدیده باشـد دانگی ونیم باشد، ویا قیمت وی اینقـدر باشد. واز آنجمله باشد که در شرع وعادت ثابت شود، و باید که دزد رادرآن شبهه‌ای نباشد، وباید که از حرز بیرون برده باشد.

وحرز جائی باشد که بغیر مالکش روا نباشد در آنجا رفتن مگر بدستوری، دلیل براین اجماع طائفه است.

ودزد آن را گویند که مال غیری را ترسیده وپوشیده وپنهان برگیرد. وچـون چنین باشد،بر کسی که در ودیعت یاعاریت خیانت کند قطع نباشد.

دلیلش آنستکه آنچه‌ما اعتقاد کردیم آنرا اجماع است بر وجوب قطع بآن. ودر آنچه خلاف اینست دلیلی نیست، واز رسول ص‌روایت کرده‌اند که فرمود: «لیس علی المنتهب والمختلس والخائن قطع»، یعنی: برغارت کننده و مال رباینده وخیانت‌کننده قطع نیست. واین نص است.

و حجت بر آنکس که در مقدار نصاب خلافی میکند،بعد از اجماع این طائفه آنستکه از عایشه روایت کرده‌اند که رسول ص‌فرمود:

«القطع فی‌ربع دینار فصاعداً»، این نیز هم نص است.

دیگر آنکه بر اصل برائت ذمت است، وهر کس‌قطع واجب گرداند در کمتر از آنکه ذکر کرده شده محتاج دلیل باشد.

چون شرایط قطع تمام گشته باشد،بار اول دست راستش را ببرند.واگر دوم بار دزدی کند، پای چپش ببرند. ودرین کسی خلاف نکرده است، مگر عطا که وی گفت که دست چپش ببرند.

از جابر روایت‌کرده‌اند که مردی را پیش پیغمبر ص آوردند که‌دزدی کرده‌بود، دست راستش بریدند. بار دیگر هم او را پیش رسول ص‌آوردند که‌دزدی کرده بود، پای چپش بریدند. وحکم کرد که اگر بار دیگر دزدی کند، در زندان باز دارند تا آنگاه که بمیرد یا ولی الامر در وی رای بیند. و اگر در زندان دزدی کند، گردنش بزنند.

در خبر است که دزدی را پیش امیر المؤمنین ع آوردند، دست وپای وی‌بریده فرمود : «استحیی من الله ان‌لا اترك له ما یاکل به ویستنجی»، یعنی: من شرم میدارم از خدای که نگذارم وی را آنچه بدان طعام خورد واستنجا کند. وکس برینا بر وی انکار نکرد.

واگر دست راستش شل شده است ببرند وپای چپ همچنین. دست چپ وپای راستش نبرند.

و موضع قطع‌دست از بن‌انگشتان‌باشد، انگشت بزرگ را بگذارند. وپای از مقعد شراك، یعنی: جایی که دوال بر پشت پای باشد.

دلیل برین اجماع طائفه است. ودیگر آنستکه برین مقدار اجماع است وبر زیادت برین دلیلی نیست.

اگر جمعی در دزدی با یکدیگر شریك باشند، ونصیب هر یکی آنمقدار باشد که قطع واجب‌شود،همه رادست ببرند بی‌خلافی

واگر نصیب هر یکی بآنمقدار نرسد، لیکن آنچه دزدیده باشند،آنمقدار باشد، بر همه واجب است، دلیلش قول خداست که:« والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما»، ظاهر آیت اقتضای قطع میکند، زیراکه‌اسم سارق متناول است همه را، وفرقی نکرده است بین یکی و جماعتی.

واز طایفه کسی هست که میگوید بر ایشان قطع نباشد، تا آنکه که نصیب هر یکی بدانمقدار رسد. واین هم بعید نیست، زیرا که اصل برائت ذمت است از قطع.

واگر پسر از مال پدر ومادر بدزدد قطع لازم باشد. ومادر از مال فرزند همین حکم دارد. وهمچنین زن از شوهر چون از مال یکدیگر بدزدند، چون هر یکی‌مال خود را در حرز ندارند.

واگر از مال کسی بدزدد که نفقت وی بر وی واجب بود بر وی قطع نباشد، چون در نفقت تقصیر کرده باشد.

وکسی که از آستین جامهٔ زیرین و وگریبان ببرد، بروی قطع لازم بود. وهم برنباش که‌گور بشکافدوکفن ببرد. ودلیلش ظاهر آیت است: «لان السارق هو الاخذ

على جهة الاستخفاء والتفزع»، وبا قطع غرامت لازم باشد.

واگر اقرار آرد، وآنکه انکار کند، یا پیش از آنکه دزدی بروی ثابت شود توبه کند، وصلاح وی پیدا آید، نبرند.

روایت کرده‌اند که اگر کودکی دزدی کند، تهدیدش کنند، و اگر دوم بار کند، انگشتانش در زمین مالند، چنانکه خون آلوده گردد، سوم‌بار سر انگشتان چهارگانه وی از بند اول ببرند، چهارم بار از بند گشای دومین، پنجم بار از اصل ببرند.

(معتقدالامامیه ص۵۰۲، ۵۰۶).

حَدْس ـ (اصطلاح فلسفی) حدس عبارت عبارت از سرعت انتقال ذهن است ازمبادی بمطلوب ومقابل فکر است وفرق مابین فکر وحدس آنکه در فکر دو حرکت لازم است یکی حرکت ذهن برای تحصیل مبادی و دیگر حرکت ذهن برای ترتیب آن مبادی به‌مطلوب آنی‌الوجود است ومستلزم حرکت تدریجی الوجود نیست وعلاوه ممکن‌است مبادی ومطلوب یکجا برای ذهن حاصل گردد.

«هوالتمثل المبادی المترتبة فی‌النفس دفعة‌من غیر قصد واختیار سواءکان بعد الطلب اولا فیحصل المطلوب وهو مأخوذ من‌الحدس بمعنی السرعة السیر ولذا عرف المشهور بسرعة الانتقال من‌المبادی الی المطلوب».

(از دستور ج۲ ص۱۶ـ کشاف ص‌ـ ۱۳۰۰ـ اسفار ج۱ ص۳۲۶).

حَدْسیّات ـ (اصطلاح‌فلسفی) حدسیات در عرف حکماومتکلمان عبارت از قضایایی است که‌حکم کند بآنها عقل بواسطهٔ‌حدس وآنچه راحدس دریابد وچنانکه حدس درمرتبت قوت وشدت باشد ومزیل شك‌کند از قطعیات شمرده میشود وچنانکه قوی نباشد از ظنیات بحساب آید.

(از کشاف ص۳۰۱ـ دستورج۲ ص‌ـ ۱۶).

حَدِّ شارِبُ الخَمْر ـ (اصطلاح فقهی) کیفر نوشیدن و نوشندهٔ شراب ـ درتعریف خمر آمده است که هرچه انسانرا از حال طبیعی خارج کرده ومستی آورد واین‌امر یعنی نوشیدن چنین چیزی هر چه باشد با ضوابط وشرایط معینی حدی دارد.

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که خمر خورد، یا هر چه مست کننده باشد، اگر آزاد باشد و اگر بنده اگر مرد باشد و اگر زن، بقصد و اختیار، حد او هشتاد تازیانه باشد دلیلش اجماع این طایفه است.

وآنکه روایت کرده‌اند که رسول ص فرمود: «جلد شارب‌الخمر ثمانین جلدة»، واز امیر المومنین ع روایت کرده‌اند که وی فرمود: «اذا شرب سکر، واذا سکر هذی، واذا هذی افتری علی الله، فیجب ان یحد حد المفتری»، یعنی: چون خمر خورد مست‌شود، وچون مست شود هذیان گوید، وچون هذیان گوید، افترا کند بر خدا، وحد افترا کننده هشتاد تازیانه است، واجب باشد که ویرا هشتاد تازیانه بزنند وهیچکس از صحابه وی راانکار نکرد.

وحکم فقاع حکم خمر است، دلیلش اجماع این طائفه است. وچون تحریم‌وی پیش از این ثابت شده است بدلیل، هر

که گفت حرام است، گفت حکم او حکم خمر است. واگر کسی گوید که حرام است، وحکم او حکم خمر نیست، قول او خلاف اجماع باشد.

وحکم تایب از خمر پیش‌از توبهٔ وی حکم تایب است.

[از زنا وجز آن از آنچه که موجب حد باشد].

اگر مرد را حد زنند، برهنه زنند، وزن را در جامه حد زنند.

(معتقدالامامیه ص۵۰۱— ۵۰۲).

حَدِّ قَذْف ـ (اصطلاح فقهی) نسبت دادن بزنا و لواط باشد و مثلا بگوید ای زانی یا زاینه ویا ولد الزنا وبهر حال اینگونه نسبتها را قذف گویند، و برای قذف کننده‌در اسلام حدود و کیفرهای خاص وجود دارد.

در معتقدالامامیه آمده است:

هر که قذف کند، واو کامل عقل باشد، مردی آزاد را یا زنی آزاده‌را، بزنا یا لواط، یعنی: دشنام دهد اگر مرد باشد واگر زن،اگر بنده باشد واگر آزاد،آنکس که‌ویرا دشنام داده، مخیر باشد میان‌آنکه عفو کند ومیان آنکه مطالبت کند ویرا بحد قذف، وآن هشتاد تازیانه است.

دلیلش اجماع این طائفه است، وقول خدای: «والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعةشهدا فاجلدوهم ثمانین جلدة»، واین عام است، بنده وغیر بنده را شامل است.

واگر قاذف ذمی باشد: ویرا بباید کشت، از برای آنکه از ذمت بیرون آمده باشد.

اگر مرد را حد زنند، برهنه زنند، ویکسان بود دربن لفظ صریح چنانکه زنا ولواط، وکنایه‌ای که مفید این معنی بود چون قحبه وقرمان ودیوث ومانند آن. این باشد آنچه در عرف قاذف فائده معنی صریح دهد.

واگر مردی را گوید: با فلان زن‌زنا کردی، قذف دو کس باشد، بر وی دوحد لازم باشد.

و اگر جماعتی را بیك لفظ قذف‌کند، بر وی یك حد بیش نباشد از برای همه.

و اگر هر یکی را تعیین کرده باشد، بعد دهر یکی از ایشان بروی حدی باشد.

و این حدبمیراث برود، آنانکه مستحق میراث باشند هر یکی را از ایشان رسدکه مطالبت کنند حد را یا عفو کنند. و اگر یکی عفو کند، دیگری رارسد که مطالبت کند. و اگر ویرا وارث نباشد، پادشاه‌اسلام را رسد که مطالبت کند، و او را نرسدکه عفو کند.

و اگر توبه کند، حد ساقط نشود. و اگر وی عفو کند یا ولی وی، ساقط شود.

و چون سه‌بار حدزده باشند، چهارم‌بار بکشند.

و هرکسی که پیغمبر را (ص)، یا یکی‌از پیغمبران را، یا یکی را از امامان معصوم، دشنام دهد: ویرا بباید کشتن. دلیل برین اجماع این طائفه است.

(معتقدالامامیه ص ٤٩٩ ، ۵۰۱)

حَدِّ ناقِص ـ(اصطلاح‌منطقی) تعریفی که مرکب از فصل قریب و جنس بعید و یا فصل به تنهائی باشد حد ناقص‌نامند چنانکه در تعریف انسان«جسم نامی ناطق» و یا ناطق تنها آرند.

(ا دستور ج ۲ ص ۱۶)

حُدُوث - (اصطلاح فلسفی) حدوث پیش جمهور حصول شیء باشد بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد و مقابل قدم باشد.
(از درة‌التاج بخش ۳ ص ۲۹)

حدوث یعنی وجود بعد از عدم و حادث همانطور که در حدوث احتیاج بعلت دارد در بقاء هم احتیاج بعلت دارد زیرا علت احتیاج که امکان باشد بعد از وجود هم موجود است.
(تهافت‌التهافت ص ۳۲، ۶۸ - اسفار ج ۱ ص ۴۹، ۵۶ - شفا ج ۲ ص ۵۲۱)

حُدُوثِ إضافی - (اصطلاح فلسفی) حدوث اضافی بامری گویند که در حدوث و وجود سابقهٔ زمانی آن کمتر از دیگری باشد.
(از شرح منظومه ص ۷۵) ورجوع شود بحادث

حُدوثِ بِقیاس (اصطلاح‌فلسفی) حدوث بقیاس همان حدوث و حادث اضافی است.
(از اسفار ج ۱ ص ۲۶۴) و رجوع شود بحادث

حُدوثِ ذاتی - (اصطلاح فلسفی) حدوث زمانی عبارت از وجود بعد از عدم در زمان گذشته است و باین اعتبار خود زمان حادث نیست‌و حدوث ذاتی عبارت از بودن شیء است در وجود خود محتاج بغیر خود و یا عبارت از امری است که‌از لحاظ وجودی مسبوق بلیسیت ذاتی باشد و یا موجود مسبوق بلیس مطلق است‌یعنی عدم و بطلان بنظر بذات او است و یا چیزی است که وجوش بذات خود نباشد «کل ممکن لذاته یستحق العدم ومن غیره یستحق الوجودو ما بالذات اقدم مما‌بالغیر فالعدم فی حقه اقدم من‌الوجود تقدماً بالذات فیکونَ محدثاً حدوثاً ذاتیاً».
(از اسفار ج ۱ ص ۲۶۴ - ج ۳ ص ۶۹ - شرح حکمة‌العین ص ۸۹ - شرح منظومه ص ۷۵ - شفا ج ۲ ص ۵۲۶)

حُدوثِ زَمانی - (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به حادث و حدوث ذاتی.
(از اسفار ج ۳ ص ۶۹ و ج ۱ ص ۲۶۵)

حُدوثِ دَهْری- (اصطلاح فلسفی) میرداماد در مقام بیان حادث دهری گوید: کلیهٔ جائزات و متجوهرات به نسبت بذات حق و افاضهٔ ذات او مانند موجود واحداند و جمیع آنها مجعولیت دهری دارند یعنی مجعولیت بعد ازعدم محض باین معنی که بافاضهٔ جاعل مرة واحدة موجود شده‌اند وبالاخره وجود مسبوق بعدم صریح دارند عقول ونفوس حادث بحدوث‌دهری‌اند وکلیه موجودات‌با اعتبار آنکه مرة واحداز ذات‌اوصادرشده‌اند حادث دهری ودرداخل‌خودو نسبت‌بیکدیگر و باعتبار حوادث وتعاقبات خاص حادث زمانی‌اند.
(از قبسات‌ص۱۶ ، ۱۹ ورجوع شودبه خلسهٔ ملکوتیه در حاشیه قبسات)

حُدوثِ طَبیعی- (اصطلاح‌فلسفی) از اصطلاحات صدرا است که قائل بحرکت جوهریه است او گوید: عقول مفارقه خارج از حکم حدوث‌اند و سایر چیزهایی دیگردر طبیعت وجوهر خود همواره در حرکت‌اندو حادث بحدوث طبیعی‌میباشندرجوع بحادث شود.

حُدوثِ مانِع- (اصطلاح فقهی) این اصطلاح درباب مبادلات بکار رفته استبر

این مبنی که هرگاه بعداز عقود موانعی پیش آید بطور غیر مترقبه که‌مانع‌از اجرای مفاد عقود باشد مانند اینکه‌قبل از قبض و اقباض متاع مورد معامله تلف‌شده‌یا ناقص‌شود چه حکمی خواهد داشت بحث است.

در کلیات حقوقی آمده است:

۱ـ حدوث مانع بعد از عقد من‌باب قاعده کل‌مبیع تلف قبضه موجب بطلان عقد است، در صورتیکه این قاعده را درغیربیع نیز جاری بدانیم والا من‌باب تعذر تسلیم برای مستأجر خیار خواهد بود.

۲ـ حدوث مانع بعد از قبض و قبل از استیفاء منفعت مثل فرار حیوان اگر چه عین‌بقبض‌مستأجر داده‌شده‌و قبض‌عین‌قبض‌منافع است وباین ملاحظه میبایست تلف دامنگیراو شود مثل جائی‌که‌مبیع دردست‌مشتری تلف شده باشد لکن از آنجائیکه منافع تدریجی الحصول است تا مدت اجاره سرنیاید قبض منافع برآن صادق نیست و از این حیث در حکم غیر مقبوض است هرچند قبضی که ا زلوازم‌عقداست بعمل آمده زیرا باختلاف حیثیت حکم مختلف می‌شود بااین حال باید یا نظربه قاعده التلف قبل‌القبض بناءبر اینکه شامل غیر بیع نیز شود حکم‌بانفساخ عقد نمود یابرای مستأجر خیار تعذر تسلیم قائل شد.

۳ـ هرگاه عین مستأجر تلف نشده باشد ودر حکم تلف هم نباشد مثل اینکه عین مستأجره خانه‌بوده‌وباران‌بآن‌خرابی رسانده‌و یاا مزرعه بوده سیل بطوری‌آنرا فرا گرفته که سلب صلاحیت زراعت از آن شده باشد بر این‌تقدیر مستأجر خیار عیب خواهد داشت.

واگر قائل‌شویم‌باینکه‌موجر بایدمبادرت باصلاح نماید و چندان وقتی لازم نداشته باشد که موجب تفویت منفعت معتنی‌بهی‌از مستأجر بشود با اقدام موجر خیاری برای مستأجر نخواهد بود.

۴ـ هرگاه حدوث مانع بعد از استیفاء مقداری از منفعت باشد در صورتیکه مانع نسبت به باقیماندهٔ از منافع تلف محسوب‌باشد قاعده التلف‌قبل‌القبض بنابراینکه‌شامل اجاره باشد در آن جاری است و تقسیط به نسبت خواهد شد و در اینصورت انفساخ از حین حدوث مانع است.

وسیدطاب ثراه در عروه انفساخ را از حین عقد قرار داده وقائل است باینکه‌اجرة المسمی بمستأجر بر می‌گردد و اوهم هر مقداری از منافع استیفاء نموده باید اجرة المثل آنرا بموجر بدهد. واین رأی بااصالت لزوم عقد و وجوب وفاء بآن وفق نمی‌دهد. بهر حال این وقتی‌است‌که تلف برآن‌صادق آید اما اگر تلف بر آن صدق نکندمستأجر خیار عیب خواهد داشت یا خیار تعذرتسلیم.

۴ـ وقتی حدوث مانع مستند بشخصی باشدآن شخص یا موجر است یا مستأجراست ویا اجنبی.

اگر مانع موجر باشد مستأجر میتواند اجاره را فسخ کرده ومال‌الاجاره را پس بگیرد ویا آنرا امضاء نماید ودر اینصورت بموجب عقد اجاره مستحق بدل منافع‌فائته خواهد بود.

واگر مستأجر مانع‌باشدعقد لازم وعمل او بمنزلهٔ استیفاء منافع است ونسبت بعین در مقابل موجر ضامن خواهد بود.

واگر مانع ازاستیفاء منافع، اجنبی‌باشد مستأجر نظر به تعذر تسلیم مخیر است‌بین فسخ وبرگردان مال‌الاجاره ویا آنکه عقدرا

امضاء کرده ودر مطالبه غرامت ومنافعی که از او فوت شده باجنبی مراجعه نماید وبهر حال نسبت بعین در مقابل‌مالك‌اجنبی ضامن خواهد بود.

ه ـ در جائی که مانع از حوادث‌اتفاقی باشد مثل این‌که دکانی رادربازاری اجاره کـرده سپس این بازار متروك شده وبازار دیگری بجای آن رونق ورواج گرفته باشد. ایـن نوع از اتفاق اگـر چه تلف و عیب محسوب نبوده ولکن بآنها بی شباهت‌نیست بهرحال مسئله مشکل و محتاج بتأمل است. (کلیات‌حقوقی ص ۱۳۵، ۱۳۶)

حُـدُودُاللّه ـ (اصطلاح عرفانی) این اصطلاح مأخوذ از قـرآن است که فرمود و من‌یتعد حدودالله فقد ظلم نفسه یعنی از دستورها واحکام الهی‌سرنه پیچید.

ونیز حدودی که خدا برای هـر کس معین کرده است.

که فرمودند: اعملوا فکل میسر لما خلق‌له.

مولانا گوید:

حد اعیان و عرض دانسته گیر

حد خود را دان‌کز آن‌نبود‌گریز

حُدودِبُرُوج ـ (اصطلاح‌هیوی ونجومی وعلوم غریبه) هر یك از بروج را باسیارات مفتگانه منطبق کرده و خواص وآثاری بر ـ شمرده‌اند.

حمل. حد اول مشتـری باشش درجه دلالت بر جوهر سفید وزرد دارد، و ناری است. حد دوم زهره با هشت درجه دلالت بر چیزی سخت خشك کند که متمایل بـه سیاهی و زردی بود که آتش آن را ذوب کند.

حـد سوم عطارد با هفت درجه دال بر سیاهی.

حد چهارم مریخ با پنج درجه دال بر چیزی بزرگ وقرمز شبیه به مس کند.

زحل حد پنجم با چهار درجه بر آهن وسرب و.....دلالت کند.

ثور ـ حداول زهره با هشت درجه، نبات زمین.

حد دوم عطاردباهفت‌درجه‌نبات زمین

حد سوم مشتری با ۷ درجه حیـوانات چهارپا

حد چهارم زحل با دو درجه جوهری از جنس زمین

حد پنجم مریخ با شش درجه حیوان گوشت خوار.

وهمین طور سایر بروج

(رجوع شود به رساله ۱۱ ناموسیات‌ص ۳۷۷)

وبالجمله اخوان الصفا بانطباق با مواد زمینی و تأثیرات آنها در مواد ارضی که کار علوم غریبه است گویند، حمل حدمشتری است واو نخست شش درجه است که دلالت برجوهر سفید وزرد کند که با آتش عمل شود، دوم زهره است، که هشت درجه است و دلالت بر شئی شدید خشك متمایل بـه سیاهی وزردی بود که آتش آنرا ذوب‌کند.

سوم عطارد است که هفت درجت است که دلالت بر نقش سیاه دارد و یا دلالت بر گیاه سیاه دارد.

چهارم مریخ است در پنج درجت کـه دلالت بر امری دراز قرمز کند کهشبیه مس بود.

پنجم زحل است باچهار درجه‌که‌دلالت بر آهن وسرب کند یا چیزی که متمایل بـه سیاهی بود یا اشیاء بی قیمت.

وثور اول حد زهره‌است درهشت درجه

که دلالت بر گیاه زمینی کند و جوهر او سفید بود یعنی گیاهان سفید.

و.......

حُدودِ کَواکِب ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) اهل نجوم هر برجی از بروج ۱۲ گانه را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند والبته به‌تساوی تقسیم نکرده‌اند یعنی معلوم نیست طبق چه اصلی تقسیم کرده‌اند مثلا بعضی ازپاره‌های آن دوازده درجه است و بعضی ۲ درجه است. در هر حال هریك از بروج رابه‌پنج قسم کرده‌اند بطوریکه از ۱۲ درجه بیشتر نباشد واز ۲ درجه کمتر. وهر یك از این پاره‌های پنجگانه را ویژه یکی از خمسهٔ متحیره کرده‌اند و برای ماه وآفتاب سهمی معین نکرده‌اند. وهریك از این پاره‌ها که ویژه یکی از پنج کوکب است حد آن کوکب نامیده‌اند که هرگاه کوکبی از خمسهٔ متحیره بدان رسید گویند فلان کوکب در حد خود است.

ونیز هر برجی رابه سه قسمت متساوی تقسیم کرده‌اند که مجموع بروج به ۳۶ قسمت شده است. و مثلا حمل رابه‌سه قسمت‌متساوی تقسیم کرده‌اند که هر قسمتی ده درجه‌است ده درجه اول حمل را بمریخ وده درجه‌دوم را بآفتاب و سوم‌را بزهره اختصاص‌داده‌اند و قسم چهارم که ده‌درجه اول‌برج‌ثور است به عطارد و همین طور بترتیب تا برسدبآخر اقسام ۳۶ گانه و ضمناً در این نسبت چون نوبت به قمر که هفتمین کوکب است در ترتیب برسد باز از زحل گیرند تا قسم‌آخر که ده درجهٔ آخر حوت است که با رعایت این ترتیب آن مریخ بود پس مریخ رادو قسم متتالی‌بود یکی ده درجهٔ اول حمل‌ودوم قسم آخر خوب وهرقسمی ازاین‌قسم راوجه و صورت گویند.

(ازبیست‌باب ملا مظفر)

حَدیث ـ (اصطلاح درایه) حدیث‌یعنی تازه در مقابل قدیم و مرادف با کلام استو کلام را حدیث گویند از جهت تجدد و حدوث آن شیئاًفشیئاًو بنابراین حدیث‌فعیل از حدوث است و بمعنی وجود شئی است‌بعد از آنکه معدوم بوده است وضد قدیم است‌و درصحیح بخاری است که حدیث عبارت هر خبری است که‌اسنادآن بحضرت‌رسول داده شود و آنرا مقابل قرآن گرفته‌اند که قرآن قدیم‌است وآن حدیث، بعضی گویند حدیث چیزی است که حاکی ازقول‌و فعل وتقریر معصوم باشد بعضی حدیث و خبر رامترادف میدانند و گویند شامل مخبربه که قول‌رسول یا امام یا صحابه یاتابعین باشدمیشود، برخی گویند حدیث اخص از خبر است و خبرعام است و قول هر کس را خبر گویند وحدیث مخصوص به‌گفتارحضرت رسول وائمه‌اطهار و صلحاء امت است و گفته‌اند که‌حدیث و خبرمتباین‌اند و حدیث‌مخصوص به معصوم است و خبرغیرمعصوم، البته دراصطلاح‌اهل لغت خبرمقابل انشاء است وآن کلامی‌است که نسبت ثبوتی یا سلبی خارجی داشته باشد

(از درایه ص۵ـ ۱۵ـ قوانین ص۴۰۹)

حَدیثِ‌تَثلیث ـ (اصطلاح اهل اصول) و آن حدیث معروف حضرت صادق است که «انما الامور ثلثة: امر بین رشده فیتبعوامر بین غیه فیجتنب وامر مشکل یرد حکمه‌الی الله» میباشد.

(از رسائل ص۴۵۹)

حَدیثِ‌حَجْب ـ (اصطلاح اهل اصول) و آن حدیث «وما حجب‌الله عن عباده فهوموضوع عنهم میباشد»

(از کفایه ج۲ص۱۷٦)

حَدیثِ رَفع ـ این اصطلاح اهل اصول است وآن حدیث معروف است که در آن نه امر مرفوع وبر طرف شده است از مردم یعنی احکام آنها که «رفع عن امتی تسع (یاتسعة اشیاء) الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه و مالا یعلمون ومالا یطیقون وما اضطر والیه والحسد والطیره والتفکـر» است ومراد از تفکر تفکر در وسوسه خلق میباشد.

حَدیثِ مُرسَل ـ حدیثی را مرسل گویند که راوی وسائط را حذف کند ومستقیماً به معصوم اسناد دهد.

(از معالم ص۲۱۲)

حَذف ـ (اصطلاح ادبی) وآن باشد که در کلام یا عبارت چیزیرا بواسطهٔ وجود قرینه حذف کنند چنانکه درباب تحذیر مفعول به حذف شود وگاه جملهٔرا ساقط نمایند.

(مطول ص۲٤٦ ـ هنجار گفتار ص ۳۳)

در عروض اطلاق شود بر اسقاط سبب خفیف ودر بدیع اطلاق شود بر برخی از محسنات خطیه رجوع شود به

(کشاف ج ۱ ص ۳٤۱)

در ابدع آرد ـ حذف

آنست که درنثر یانظم حرفی یا حروفی چند را ترک کنندمثل آنکه تمام حروف نقطه دار یا حروف بی نقطه راترك نمایند یاحروف الف را متروك دارندچنانکه در خطبهٔ حریری است «الحمدلله الممدوح الاسماء المحمود الالاء الواسع العطاء مالك الامم ومصورالرحم واهل السماح والکرم»...

*

غمزهٔ خونریز تو ریخت گرم خون چه غـم
زنـده کنـد دیگـرم لعل سخنـگوی تو
دیده همه دل کنـم تو سوی مـن ننگری
دل همـه دیده کنـم من نگرم سوی تـو

که ترك الف کرده است

و مانند:

برد ز گیتی برون ربیع چو لشگر
لشگر دی ملك وی نمود مسخـر

وگویند لااله‌الاالله که بی نقطه است از این قبیل است که شعرا، اغلب قصایدی گوید بدون الف یا بدون باء و ازاینگونه صنایع که فائده ندارد. به جز اتلاف وقت.

حَذو ـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل قوافی حرکت ما قبل ر د ف را گویند مانند حرکت ما قبل الف بهار، اقرار و حرکت ما قبل‌های مهرو کلچهر و رعایت تکرار حذو، درقوافی واجب است.

(از کشاف ج ۱ ص۲۲۳ ـ المعجم ص ۲۰۳)

حَرارَت ـ (اصطلاح فـلسفی) یکی از کیفیات محسوسه ملموسه که از کـیفیات چهار گانهٔ اول (حرارت، برودت، رطوبت و یـبوست) است می‌باشد ودر تـعریف آن گفته‌اند: حرارت کیفیتی است که مجتمعات را متفرق ومتشاکلات را مجتمع گرداندچنانکه برودت کیفیتی است که متشاکلات و غیـر متشاکلات را مجتمع گرداند.

صدرا گوید: حرارت کیفیتی است که «مافیه الحرارة» را بطرف فوق حرکت دهد از جهت آنکه موجب حدوث خفت در مافیه الحرارة میشوداوقول کسانیکه گویند: اطلاق حرارت بر حرارت آتش و حرارت فائضهٔ از کواکب و حرارت غریزی وحرارت حادث از حرکت بیك معنی است مردود میداند وگوید: این اطلاق از باب اشتراك درلفظ است.

صدرا حرارت غریزی موجودات حیه وانسان را فائض از عالم نفوس میداند که موجب تلطیف وتصعیداست ومبدأ روح بخاری

است که متصاعد از قلب است.
(از اسفار ج۲ ص۲۲، ۲۴)

حَرارَت اُسْطُقُسّیــ (اصطلاح فلسفی) مراد حرارت حاصله از اسطقس نار است.
(از اسفار ج۱ ص۲۲)

حَرّانیان ــ (اصطلاح کلامی) ابوریحان گوید حرانیان آنهااندکه به حرانند وبه‌بغداد به‌صابئیان معروف‌اند و ایشان همان بقیت بت‌پرستان یونانیانند.
(از التفسیر ص۲۲۶)

الحِرْباء ــ (نجومی) یکی ازصورتهای جنوبی ستارگان است و ازستارگان اوست. خارا، السلوقی‌الثانی (حرباء بکسر حاء)

حَرْبی ــ (فقهی) و آن غیر کتابی از کفار است.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۷)

اَلحَرْبِیَّةــ (اصطلاح کلامی) پیروان عبدالله‌بن عمروبن حرب‌الکندی را گویندکه برمذهب بیانیه‌اند وعلاوه بر او عقیده دارند که روح خدا از عبدالله‌بن محمد بــه عبدالله‌بن عمروبن حرب‌حلول کرده‌است...
(از مختصر الفرق‌بین‌الفرق ص ۱۵۱).

حِرْزــ (اصطلاح فقهی) بکسر حــاء موضع محکم وحصین‌است ودر شرع امری است که‌معد برای محفوظ نگهداشتن اموال استحر عادت مانند خانه، خیمه.
(از کشاف ج۱ ص۳۲۶).

حِرْصــ (اصطلاح اخلاقی وعرفانی) حرص ضد قناعت استوآن‌طلب زوال‌نعمت غیر است،اهل ریاضات گویند: حرص‌عبارت از طلب‌شئی است بکوشش در رسیدن بآن.
(کشاف ص۳۵۸).

در مذمت حرص آمده است:
ولایملا جوف ابن‌آدم الاالتراب وان‌ابن آدم حریص علی مامنع.

مولانا گوید:

حــرص آدم چون سوی گندم کشید
از دل آدم سلیمـی را ربــــود
پس دروغ عشوه‌اش را گــوش کرد
غــره گشت وزهر قاتل نوش کرد
کژدم از گندم ندانست آن نفــس
مــی‌پرد تمییز از اهــل هــوس

ترکیبات:
حرص مال، حرص علم، حرص دنیــا حرص مقام، حرص پیری، حرص خوردن.

حَرْفــ (اصطلاح ادبی) درزبان عرب حرف کلمه‌ایست که دلالت برمعنی غیــر مستقل فی‌نفسه نماید که منطقیان اداة‌گویند و علامت حرف آن باشد که مسند ومسندالیه واقع نشود وعلامات افعال واسما را نپذیرد وآنرا اقسامی است (حروف مشبهة بالفعل، ناصبه، جازمه وجاره) کههریك در محل خود آید.
(از الهدایه ص۱۲۹ــکشاف ج۱ص‌ــ ۳۵۷).

حَرْفِ اِضافَتْ وَضَــمـیْـرــ (اصطلاح دستوری) وآن میمی است مفــرد که‌در اواخر اسماء فایده‌اضافت دهد بنفس خویش چنانکه غلامم اسبم وبرادرم .
(از المعجم ص۱۷۳).

حَرْفِ بَدَلــ (اصطلاح دستوری) وآن کافی است (ك) اعجمی که در وصل‌بدل همزهٔ ملینه در لفظ آرند مانند «بند کك» بندگی، بندگان«دایکلك» دایگی، دایگان»
(از المعجم ص۱۷۲).

حَرْفِ تَأسیســ (اصــطلاح ادبــی و دستوری) والفی است که بحرفی متحرك پیش ازروی باشدمانند الف «آهن ولادن»

واز بهر آن تأسیس خوانند که در تنسیق شعر آغاز و اساس قافیت ازاین حرفست رجوع شود به (المعجم ص ۱۹۸)

حَرفِ تَخْصیص ـ (اصطلاح دستوری) و آن یاء و نونی است که دراواخر اسماء معنی تخصیص ماهیت چیزی دهد به بعضی از صفات مانند «زرین، سیمین، هفتمین»

حَرفِ تَصْغیر ـ (اصطلاح دستوری) وآن واویست‌که بجای کاف تصغیر استعمال کنند.

(از المعجم ص ۱۸۱).

حَرفِ تَفْضیل ـ (اصطلاح دستوری) و آن تاء وراء است که آخر صفات معنی ترجیح دهد مانند «عالمتر و توانگرتر»

(از المعجم ص ۱۶۷).

حَرفِ تَلَوُّن ـ (اصطح دستوری) و آن یاء و الف و میمی است که در اواخر الوان معنی تلون فایده دهد ماند «سرخ بام سیاه بام» و بعضی فاء اعجمی در لفظ آرنده «سرخ فام، سیاه فام».

(از المعجم ص ۱۷٤).

حَرفِ حِرفَت وَ صَنایع ـ (اصطلاح دستوری) و آن کاف و راء استه که در اواخر اسامی معنی حرفت دهد چنانکه «کاسه‌گر و تیرگر».

(از المعجم ص ۱۶۷).

حَرفِ حِفْظ و حِراست ـ (اصطلاح دستوری) و آن باء و الف و نونی است‌که در اواخر اسماء معنی نگاه داشتن آن چیز دهد مانند «گله‌بان، باغبان، دربان».

(از المعجم ص ۱۷۷)

حَرفِ خُروج ـ (اصطلاح دستوری) و آنست که حرف وصل‌بدو پیوندد‌و آنرازبهر آن خروج خوانلند که شاعر از حرف وصل بواسطهٔ آن تجاوز تواند کرد و بیرون تواند گذشت.

(رجوع شود به المعجم ص ۲۱۱)

حَرفِ دُعا ـ (اصطلاح دستوری) وآن الف و دالی است که در اواخر افعال معنی دعا دهد چنانکه «برساد. بدهاد»

(از المعجم ص۱۶۵).

حَرفِ رَبْط ـ (اصطلاح ادبی) کلماتی راگویند که‌دو کلمه یادو عبارت رابیکدیگر ربط‌دهد‌مانند «نه،مگر،پس،چون،چه،تاشاید، اگر، خواه، هم، نیز.......».

(از دستور نامه ص۱۳۶).

حَرفِ ظَرْف ـ (اصطلاح ادبی) و آن دال والف ونونی است که در اواخر أسماء فائده ظرفیت دهد مانند «قلمدان ـ نمك دان، آب‌دان».

حَرفِ عَدَد ـ (اصطلاح ادبی) و آن میمی است مفرد که دراواخر اعداد تتمیم عدد متقدم را فائده دهد مانند«دوم،سوم».

(از المعجم ص ۱۷٤).

حَرفِ فاعِل ـ (اصطلاح ادبی) وآن گاف و الف وراء‌ست که در اواخر افعال معنی فاعلیت‌دهد مانند«کردگار ـ آفریدگار آموزگار».

(از المعجم ص۱۶۶).

حَرفِ قَید ـ (اصطلاح ادبی)هر حرف ساکنی‌غیر از حرف مدولین که ماقبل روی باشد آنرا حرف قید خوانند و حروف قید سه است. «ب:ابر.گبر. خ. رخت. بخت...»

(رجوع شود به المعجم ص ۱٤).

حَرفِ لیاقَت ـ (اصطلاح ادبی)و آن‌واو والف وراء است‌که‌در اواخر بعضی ازاسماء معنی لیاقت دهد مانند «گوشوار، شاهوار، جامه‌دار».

(از المعجم ص۱۶۷).

حَرفِ مُشابَهَت ـ (اصطلاح ادبی) و آن سین و الف و نونی است که دراواخر اسماء فایده مشابهت دهد مانند «مردم‌سان، دیگرسان». (ازالمعجم ص۱۷۷) وواووشینی است که در اواخراسامی فائدهٔ مشابهت دهد مانند «ماه‌وش حوروش».

حَرفِ مَصْدَر ـ (اصطلاح ادبی) وآن نونی است مفرد در آخر افعال ماضی‌مانند «آمدن رفتن» (از المعجم ص ۱۷۷).

حَرفِ مَصْدَروضَمیر ـ (اصطلاح ادبی) و آن شینی است در اواخر اسماء که معنی مصدر دهد مانند «روش، دهش، پرورش»، و در اواخر افعال ضمیرغایب باشد مانند «دادش گفتش، بردش». (از المعجم ص ۱۷۰).

و اصطلاح دیگر آن نون و دالی‌است که در آخر صفات فائده ربط صفت به جماعت دهد مانند «عالمند، توانگرند» (از المعجم ص ۱۶۴).

حَرفِ رَدْع ـ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب کلامی باشد که برای زجر متکلم وضع شده است مانند «ربی اهانن کلا» ای لاتکلم بهذا فانه لیس کذلک. (از الهدایه ص ۲۱۲).

حَرفِ رِدْف ـ (اصطلاح ادبی) وآن الف و واو و یاء است که ماقبل روی باشد آنرا ردف خوانند وآن قافیت رامردف نامند بشرط آنکه ماقبل واو مضموم باشد وماقبل یا مکسور چنانکه ماقبل الف همواره‌مفتوح باشد.

(از المعجم ص۱۹۰ــ ۱۹۸).

حَرفِ شِکْل وتشبیه (اصطلاح ادبی)و سین و الف وراء است که در اواخر اسماء معنی تشکل‌وتشبیه دهدبچیزی مانند«شرمسار نگونسار».

(از المعجم ص۱۶۸).

حُروفِ شِکل وَ هَیْأت (اصطلاح‌ادبی) وآن دال ویاء وسین است‌که‌در اواخربعضی اسماء معنی شکل دهد «مردم دیس، خانه دیس» (از المعجم ص ۱۷۰).

حُروفِ صَحابَت (اصطلاح ادبی) و آن واو وراء است که در اوخر بعضی از اسماء معنی خداوندی چیزی دهد مانند. «پیشه‌ور هنرور، تاجور» (المعجم ص ۱۶۸)

حَرفِ صِفَت (اصطلاح ادبی) و آن نون و الف و کافی است که‌دراواخر اسماء معنی نعت دهد چنانکه «غمناك سهمناك.» (از المعجم ص۱۷۳). ونیز دال والف وراء است که در اواخر بعضی اسماء معنی صفت دهد مانند «آبدار، تابدار، پایدار»

حرف ضمیر ـ (اصطلاح ادبی)و آن‌یاء و دالی است که در آخر کلمات فائده‌ضمیر جماعت حاضر دهد مانند «میآیید میروید» (از المعجم ص۱۶۵)

حَرفِ مُضارِع ـ (اصطلاح ادبی) وآن دالی است مفرد که در أواخر کلمات فعل راصیغت مضاع گرداند مانند «آید. رود. میگوید می‌رود» (از المعجم‌ص ۱۶۵)

حَرفِ مَوْضع ـ (اصطلاح ادبی) و آن سین و تاء والف ونونی است که در اواخر اسماء معنی تخصیص موضع دهد مانند «ترکستان. کوهستان. بیمارستان» (از المعجم ص۱۷۷)

حَرفِ مَیل وشَهْوت ـ (اصطلاح ادبی) وآن باء و الف وراء استموصول برای‌بیان حرکت که در آخر اسامی معنی میل وشهوت

و شعف دهد بچیزی مانند «غلام باره‌روسبی باره. دوست‌باره.وجامه‌باره یعنی پسردوست. روسبی دوست.» (از المعجم ص۱۶۸)

حُروفِ نِسبَت‌و تَکرار ـ (اصطلاح ادبی) وآن کاف و الف ونونی است که در اواخر بعضی از اسماء جنس معنی نسبت دهدمانند «در مکان. کروکان»یعنی آنچه مال‌شمارند و گرو را شاید و «مادرکان و پدرکان» (از المعجم ص۱۷۵)

حَرفِ نَعت ـ (اصطلاح ادبی) وآن‌نون ودالی است که دراواخر صفات به‌معنی نعت باشد چنانکه «دانشمند. حاجتمند. هنرمند. دردمند» ونزدیك بدین‌معنی‌است «خداوند. خویشاوند.پاوند» پاوند یعنی بندی که‌برپای نهند (از المعجم ص ۱٦٤)

حَرفِ وَصْل ـ (اصطلاح‌ادبی) که روی بوی پیوندد و آن در شعر پارسی الف ودال و کاف‌و هاویا است. (رجوع شود به‌المعجم ص۱۹۹)

خَرق ـ (اصطلاح عرفانی) و عبارت‌از اواسط تجلیات است‌که منجربه‌فنا و نیستی میشود واین فنا اوائلش بر قست و اواخرش طمس در ذات.

(از تاریخ تصوف‌ص٦٤٤)

حِرْقَت ـ (اصطلاح عرفانی وادبی) در نزد عارفان حرقت بر دو قسم است یکی حرقت بنارو دیگری حرقت بنور و کسی‌که بواسطهٔ نار محروق گردد خاکستر شود و کسی کـ بنور محروق گردد چراغ مضییء شود که مردم بدان مستضئی گردند. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

و نیزآن‌باشدکه‌سخن بطوری‌اداشود که رقت‌آوردوموجب‌گریه‌شودبهرطریق‌که مؤثر افتد (از کشاف ج ۱ ص ٦۳۰)

(از کشاف ج۱ص ٦۳۰)

حَرَکَت ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت بمعنای جنبش در مقابل سکون است فلاسفه در مقام بیان معنی حرکت گویند: موجودات عالم بر چند قسم‌اند:

۱ـ موجوداتیکه از هر جهت بالفعل میباشد و ناچاراین گونه‌موجودات از وضع موجود خود خارج نخواهند شد.

۲ـ موجوداتیکه‌از تمام جهات‌بالقوة‌اند واین چنین موجودی در عالم متصور نیست مگر هیولای اولی که از شأن آن تقوم بهر نوع صورتی‌است‌و فعلیت آن‌همان قوت است.

۳ـ موجوداتیکه از جهتی بالقوت و از جهتی دیگر بالفعل میباشند و ناچار چنین موجودی مرکب خواهد بود از دو امر که بواسطهٔ یکی از آندو بالقوت باشد و بواسطهٔ دیگر بالفعل و جهت و حیثیت قوت شأنش خروج از حالت موجود میباشد بطور تدریج باشد که‌معنی حرکت است و درنتیجه حرکت عبارت از فعل و کمال اول چیزی است که بالقوت است از جهت آنکه بالقوة است پس قوت برای موجود متحرك بمنزلهٔ فصل مقوم است و مقابل حرکت ، سکون است ازباب تقابل عدم و ملکه وبالجمله حقیقت حرکت عبارت از حدوث تدریجی و خروج ازقوت بفعل است.

حرکت و سکون شبیه قوت و فعلند و از عوارض موجود بما هو موجودند.

اخوان الصفا در تعریف حرکت آرند: که حرکت عبارت از صورت روحانی است که داخل در جسم است و متمم آنست «ان ـ الحرکة هی صورة روحانیة داخلة علی‌الجسم

متممة له واما السکون فهو عدم‌تلك‌القوة».
(از اخوان ج ۲ ص ۳۳۶)
و در جای دیگر گویند: «ان الحرکة هی‌النقلة من مکان الی مکان فی زمان ثان وضدهاالسکون والوقوف و الثبات فی مکان واحد بین زمانین».
(از رسائل ج ۳ ص ۱۴۵، ۳۰۷)
در تفسیر مابعدالطبیعةاست «الحرکةهی کمال ما بالقوة فاذا لم یکن هناك قوة لم تکن هناك حرکة».
(تفسیر ۵۹۹، ۸۰۰، ۹۰۸، ۸۹۰، ۱۴۱۵).
شیخ الرئیس گوید: «الحرکة تقال علی تبدل حال قارة فی‌الجسم یسیراً یسیراً علی سبیل اتجاه نحوشیء والوصول بهاالیه هو بالقوة لابالفعل»
(نجات ص ۱۶۹)
اخوان الصفا در مقام بیان اقوال در حرکت گویند: بعضی حرکت را امر موجود میدانند بعضی معدوم میدانند بعضی گویند حرکت صادر از موجود حی قادر است فقط بعضی گویند حرکت صورت روحانی است که نفس در اجسام قرار دهد و بواسطهٔ آن اجسام متحرکند و بنابراین محرك اجسام نفوسند و تحریك فعل نفس است و صورتی است که نفس در اجسام گذارد.
(از اخوان ج ۳ ص ۳۰۵)
و حرکت بمعنای نقله عبارت از خروج از مکان بمکان دیگر است. و گویند حرکت اگر صورت باشد صورتی است روحانی که ساری در تمام اجزاء جسم است مانند سریان ضوء در اجزاءجسم شفاف و بالاخره‌حرکت بر دو نوع است ۱ ــ جسمانی ۲ ــ روحانی حرکت جسمانی شش نوع است کون وفساد، زیاده و نقصان، تغییر و نقله و حرکت نقله هم بر سه نوع است مستقیم و مستدیر ومرکب از آندو. و از جهت کیفیات بر هشت نوعند که هر دو نوع آنها مقابل یکدیگرند از باب تقابل تضایف از جمله کبیر، صغیر، سریع، بطیء، رقیق، غلیظ و غیره. صغیر و کبیر از اصوات است مانند اصوات طبل‌ها و اصوات سریع و بطیء بعضی نسبت به بعضی دیگر و اصوات غلیظ و رقیق. و حرکت‌بطیء آنست که متحرك بدان مسافت کمتری را در زمان زیادتر، از متحرك بحرکت سریع قطع کند.
(از اخوان ج ۳ ص ۱۴۵، ۳۰۵، ۳۰۶ ــ ج ۲ ص ۱۲، ۱۰)
صدرا گوید: حرکت نفس خروج شیء است از قوت بفعل نه آنچه بوسیلهٔ او خارج میشود شیء از قوت بفعل.
(از رسائل ص ۲۹)
حرکت متعلق به شش امر است که عبارت از فاعل حرکت، قابل حرکت، ما فیه‌الحرکة، مامنه الحرکة و ماالیه‌الحرکة و زمان حرکت باشد.
و بر دو نوع است یکی حرکت بمعنی قطع که عبارت از امر ممتد متصل واحد است از مبدأ تا منتها «مامنه و ماالیه الحرکة» و این‌امرواحد مرتسم در خیال‌است و راسم آن حرکت بمعنای توسطیه است و دیگر امر سیال‌ متدرج الوجود در خارج است و حرکت بمعنی توسطیه است که راسم حرکت بمعنی قطع است.
(از رسائل ص ۱۷ــ اسفار ج ۱ص ۲۱۴، ۲۷، ۲۴۹ ــ شفا ج ۱ ص ۱۵۷ ــ جامع الحکمتین ص ۹۱)
و هر متحرکی محتاج بمحرکی است غیر خود که افادهٔ حرکت کند.
(اسفار ج ٤ ص ٦٣ ــ ج ۱ ص ۲۲ ــ ش

ص ۳۲۹)

ارسطو گوید: وجود حرکات در زمان شبیه‌ترین چیز است بوجـود معدودات در عدد.

(تهافت التهافت ص ۷۹)

ابن رشد گوید: تمام اجناس حرکات منتهی میشوند بحرکت در مکان و حرکت در مکان منتهی میشود بحرکت ذاتی که از محرك اول است که خود متحرك نیست.

(تهافت التهافت ص ٥٦)

موجـودات دو نوعند یکی موجوداتیکه در طبیعت و ذات آنها حرکت است و این نوع موجودات از زمان جدا نمیباشند و دیگر موجوداتیکه در طبیعت آنها حرکت نیست و ازلی هستند.

(از تهافت التهافت ص ٦٦)

(برای وقوف به تمام تعاریف رجـوع شود به اسفار ج ۱ ص ۲۳۳ ـ شفا ج ۱ ص ۱۲۵، ۳۵ ـ ش ص ۳۹٤ ـ قبسات ص ۷۲)

فلاسفه قبل از صدرا عموماً قائل بوقوع حرکت در چهار مقوله بودند که عبارت از مقولات کم، کیف، این و وضع باشد و وقوع حرکت را در مقولهٔ جوهر محال میدانستند ولکن صدرالدین شیرازی قائل بوقوع حرکت در مقولهٔ جوهر میباشد چنانکه بیاید.

شیخ‌الرئیس بحث در حرکت جوهریـه کرده و آنرا مردود میداند رجوع شود به (شفا ج ۱ ص ٤۳)

حَرکتِ إرادی ـ (اصـطلاح فلسفی)

حرکت ارادی حرکتی است که مبدأ قریب آن اراده و اختیار در متحرك باشد کـه حرکت نفسانی و شوقی هم نامیده‌اند.

(شفا ج ۱ ص ٥۳ ـ ج ۲ ص ٥٤٠ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۷۳)

حَرکتِ إشتِدادی ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد حرکت در کم و کیف است که موجب شدت در کیف و یا در کم است (اسفار ج ٤ ص ٦۳)

اخوان گویند حرکت شش وجه بود:

کون، فساد، زیادت و نقصان، تغییر و نقله، کون عبارت از خـروج شیء بود از عدم بوجود یا از قوت بفعل و فساد عکس آن بود...

(رجوع شود به رساله اول بخش طبیعات رسائل اخوان ص ۱۰)

باز اخوان گویند حرکت صورت بود و صورت روحانی بود که در تمام اجزاء جسم جریان دارد.

(از رسائل اول طبیعیات ص ۱۲)

شیخ شهـاب الدین سهروردی درباب حرکت و حدوث گوید:

هر هیئتی که تصور ثبات در آن نتوان کردن حرکت بود و هر مـوجودی که در زمانی نبوده است و سپس بود شده است حادث بود و هر حادثی آن گاه که حادث شود، هر آن چیزی که این حادث بر آن متوقف بود خود حادث بود زیرا هیچ حادثی مقتضی وجود خود نبود چه آنکه همهٔ ممکنات در ایجاد نیاز بمرجحی دارند و مرجح وی هرگاه با تمام اموری‌که در ترجیح‌آن مدخل بود دائم بود آن چیز نیز دائم بود و در نتیجه حادث نبود و چون فرض این است که حادث بود پس هر چیزی که متوقف علیه این حادث بود خود نیز حادث بود و نقـل سخن بدان چیز متوقف علیه شود پس بناچار تسلسل شود و بیان شد که سلسلهٔ نامتناهی در امور مجتمعة الوجود محال بود پس بناچار نقل سخن درنخستین حادث شود پس شایسته

چنین بود که در عالم‌وجود حادث متجددی بود و غیر منقطع و آن چیـز که واجب است که از لحاظ ماهیتش متجدد بود حرکت بود و حرکات مستقیمه را نهایتی وحـدی بود زیرا تحقق برازخ نامتناهی متصور نبود و ما میدانیم که برزخ متحرك بالطبع نبود مگر از جهت فقدان آمری ملایم با او و چون بدو رسد آرام گیرد و متوقف شود تا آنجا که هرگاه با برزخی همه ملایمات او بود و وجود او بخاطر آن ملایمات مترجح شود .

هیچگاه از جایگاه خود حـ رکت نکند زیرادراین صورت طالب چیزی که وجودش بسبب آن رجحان یابد نبود و بدان سـوی نرود و حرکات قسریه یا بالطبع بوند و یا بارا ده و بزودی خواهی دانست که هـر موجودی که در زیر فلك ماه بود یعنی هر آنچه ممکن بود که از آن موجودات متحرك بحرکت ارادی بود متحمل حرکت دائم نبود زیرا برزخ اینگونه موجودات را بقاء دائم نبود چه آنکه اینگونه ترکیبات عنصـری سرانجام متفرق وپراکنده شود. و بنابر این همه حرکات موجودات زیر افلاك را پایانی بود و چون ثابت شد که واجب است در عالم حرکتی بود مستمر و دائم و نامنقطع، بناچار آن حرکت آن افلاك بود، و حرکت افلاك هم حرکت‌دوری‌بود و ازین‌رو ثابت‌وروشن میشود که حوامـل آن حرکات نیز دائم الوجـود بوند، و گاه باشد که برای‌افلاك بلحاظ مبدء و منتهای حرکات مفروضهٔ آنها و نیز بلحاظ اضافات خود آنها جهاتی مانند یمین و یسار و جز آن پدید آید و در آنها نقطه‌های اضافاتی متعین گردد .

نکته ــ بدانکه آفتاب چون غروب کند بمشرق خود باز نگردد مگر پس از اتمام حرکت دوری خود و اگر قبل از پایان حرکت دوری خود باز گردد لازم آید که از مغرب خود طلوع کند و تو خود دانی که روز بجز مدت طلوع آفتاب چیز دیگری نبود پس لازم آید که روز دو باشد و حال آنکه این‌طور نبود و نیز لزوم وجود محدد جهات را بدانستی و بدانستی که جهت سفل بامرکز آن یکـی بود و زمیـن در مرکز آن بـود و هـرگـاه مرکـز محـدد از جایگاه خود حرکت کند از هر طرف که فرض شودمتوجه بالا شود و بسوی علو رود و بدانستی که جهت علو ملایم باطبع زمین نبود و بزودی چگونگی امر جهت علو گفته شود و همهٔ حوادثی که بنزد ما بود از آثار حرکات افلاك بود و بنابر این افلاك علت حدوث حوادث بوند و افلاك خـود تحت کون و فساد و ترکیب ازبسائط اربعه بنوند والا لازم آید که اولا پراکنده شوند و ثانیاً حرکات آنها دائمی نبود و ثانیاً حادث باشند و حدوث آنها موجب خواهد بود که برازخ و حرکات‌دیگری باشد متقدم برآنها ومحیط بداتها و متحرك به حرکات دائمه .

حرکات افلاك ــ (اصطلاح هیوی) در هیئت بطلمیوسی آمده است که افلاك را دو گونه حرکت بود یکی حرکت از مشرق بسوی مغرب و یکی حرکت از مغرب بسوی مشرق حرکت از مشرق بمغرب ویژه فلك الافلاك بود که همهٔ افلاك را با این حرکت از مشرق بمغرب‌بحرکت آورد ودراطراف مرکزی عالم بگرداند که در هر ۲٤ ساعت یك دور بر محور خود بگردند و این حرکت سریع بود

و قهرا با این حرکت همهٔ افلاک و کواکب را نیز بگرداند زیرا همهٔ آنها در ضمن و محوی فلك اعظم بوند و حرکت مظروف بحرکت ظرف بود و این حرکت وضعی بود یعنی بوضع حرکت فلك محدد بود و طلوع آفتاب و سایر کواکب بدین حرکت بود و این حرکت را حرکت کل نامیده‌اند و دو قطب آن را دو قطب این حرکت‌نامند و دو قطب عالم نامند و منطقهٔ آنرا منطقهٔ معدل النهار نامند.

و دیگر از حرکاتی که از مشرق بمغرب است حرکت مدیر عطارد بود در حول و اطراف مرکز خود که خارج مرکز عالم است و آنرا حرکت اوج نامند زیرا در این حرکت، اوج دومی بود مرعطارد را یعنی اوج حامل او بود.

و منطقهٔ آن غیر از منطقهٔ معدل النهار است و دو قطب آن نیز برسمت دو قطب عالم نبود.

و دیگر حرکت‌جوزهر بودکه از مشرق بمغرب بود و آن حول مرکز عالم بود و بر منطقهٔ بود در سطح منطقة البروج و دیگر حرکت فلك مایل بود یعنی فلك مایل قمر بود که در حول مرکز عالم بود و بر حول منطقة البروج و آن حرکت اوج قمر بود .

و اما حرکاتی که از مغرب بمشرق بود یکی حرکت فلك ثوابت بود که مبدا آن اول حمل بود و حرکت آن کند بود و در اطراف مرکزعالم بودکه بنا بر رأی اکثر متأخران در هر ٦٦ سال شمسی و یا ٦٨ سال قمری یك درجه از درجات منطقهٔ خود را قطع کند و این حرکت را بر منطقهٔ خود فلك البروج نامند. وخود فلك را نیز فلك البروج نامند. و مطقـة البروج نیز نامند. و این حرکت بر دو قطبی بود بجز دو قطب عالم که دو قطب بروج نامند و چون از لحاظ مرکز با معدل النهار متحدندن بناچار منطقهٔ آن معدل النهار را قطع میکند ازجمله حرکات ازمغرب بمشرق‌حرکات افلاك ممثله بود بجز ممثل قمر که گفته شد که بمانند حرکت فلك ثوابت در اطراف مراکز عالم بود و این حرکات حرکات اوجات و جوزـ هرات بود .

و دیگر از حـرکات مغرب به مشرق حرکت فلك خارج مرکز آفتاب بود که بر مرکزی بود هم سمت با مرکز منطقة البروج از جمله حرکات مغرب بمشرق حرکات افلاك حامله بود در اطراف مراکز خارج مرکز خود برمنطقه‌ها و قطب‌هائی غیر از منطقه و قطب‌های فلك اعظم و فلك البروج. این حرکت را یعنی حرکت حوامل را وسط الکوکب و حرکت عرضی نامند.

شهاب الدین سهروردی گوید:

بدانکه افلاك در حرکات و مناسبـات حرکات خود ومقابلات‌آنها ونیز در حالات دیگر متشبه به مناسبات اوور قدسی و شعهٔ انوار قاهره بوند و چون افلاك را نرسد که بطور دفعی بین همهٔ این اوضاع و مناسبات جمع نمایند و از طرفی هریك از ستارگان حاجب آن دگر می‌بـاشد پس ممکن نبود که بین‌همهٔ آنها مقابلهٔ واقع شود و نیز ممکن نبود که بین آنها حجابی نباشد و بین همه مناسباتی بود آنطور که در عالم قواهر بود زیرا در برازخ ابعاد و حجاب‌ها بـود پس بناچـار افلاك حافظ این اوضـاع بـود

برسبیل بدلیت بنحویکه در اکوار و ادوار مختلف برسبیل تعاقب و استیناف آن مناسبات همی آید.

اوضاع حرکات افلاک نه چنان بود که پیروان مشاء گفته‌اند که هر فلکی مشخص در حرکات بسیار خود از همهٔ وجوه متشبه بیکی از عقول نوری مشخص بود.

زیرا افلاک بسیارند و حرکات آنها نیز مختلف بود وآنطورکه خود تصریح کرده‌اند غرض از حرکت افلاک حرکت کواکب بود و کوکب در حرکات خود گاه راجع بود و گاه مستقیم ، گاه در اوج بود و گاه در حضیض و با این وصف چگونه متشبه به چیز واحد مشخص بود در حال که آنان معتقد با شراقات کثیرهٔ ناشی از تکثر مناسبات نوریه نباشند و بنابر این حرکات کواکب با همهٔ اختلاف احوال خود نبود مگر بمنظور تحصیل مناسبات اشعهٔ نوری و انوار عقلی در معشوقات و نسبت‌های بعضی از ستارگان به بعضی دیگر نبود مگر تابع مناسبات بعضی از معشوقات به بعضی دیگر تا آنکه بترتیب و تدریج در اکوار و ادوار مختلف برحسب نسبتهای قاهریتی که بسبب آن تشبه ممکن بود آن مناسبات حاصل آید و سپس دوری دیگر آغاز شود.

و مشائیان در این تشبیهات بنوعی از مثالی که خود مردود دانسته و در او بر متقدمان ایراد گرفته‌اند اعتراف کنند.

(شرح ش ـ ص ۳۹۹).

حَرکاتِ کَواکِب ـ (اصطلاح هیوی) حرکات خمسهٔ متحیره گاه مستقیم بود یعنی بر توالی حرکت کنند و گاهی راجع یعنی برخلاف توالی و گاهی مقیم یعنی ساکن نمایند و در حوالی رجعت و استقامت مقیم و ساکن شود چون ثابت شده است که در مابین دو حرکت مختلف در جهت فی‌الجمله‌سکونی متحقق شود .

(از بیست باب ملا مظفر)

حَرکَتِ اِنتِقالی ـ این اصطلاح هیوی و نجومی است) و آن حرکت زمین بود بدور آفتاب از مغرب به مشرق که در مدت سیصد و شصت و پنج روز یکدور طی‌کند.

(رجوع‌شودبه‌ریاض المنجمین ص ۳٤)

حَرکَتِ اِنبِساطی

حَرکَتِ اِنقِباضی .

رجوع به حرکت شود

اخوان الصفا دوازده نوع حرکت شمرده‌اند بدین شرح : حرکات افلاک

حرکات کواکب سیاره .

حرکات کواکب ذوات اذناب .

حرکات شهب . حرکات هواء . بادها .

حرکات حوادث جو . سحاب ابر.

حرکات آبها، نهرها بارانها،

حرکاتی که در باطن زمین حادث شود مانند زلزله .

حرکات جواهر معدنی در باطن زمینی .

حرکات حیوانات در جهات‌ست‌و...

(از رساله هشتم از نفسانیات ص ۳۰٦ ـ ۳۰۷ ٦۰)

حَرکَتِ اَوج ـ رجوع شود به حرکات افلاک .

حَرکَتِ اَینی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد حرکت در مقوله این است که نقله هم گویند و انتقال از مکانی است بمکانی دیگر رجوع بحرکت شود.

حَرکَتِ تَسخیری ـ (اصطلاح فلسفی)

هر حرکتی که در تحت اختیار و تسلط متحرك نباشد و مبدأ آن بلاواسطه اراده و شعور متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده‌اند مانند طبایع حیوان و یا انسان که مبدأ بدون اراده و اختیار است و یا مجنون که مبدأ آن شعور نیست .

(از اسفار ج ۳ ص ۶۷)

حَرَکَتِ تَوَسُّطی ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حرکت شود.

حَرَکَتِ جَوهَرِیَّه ــ (اصطلاح فلسفی) تذکر دادیم که مسأله وقوع حرکت در مقولهٔ جوهر ازنظر فلاسفهٔ مانند شیخ الرئیس و غیره مردود شناخته شده است و لکن از فلاسفه یونان هراکلیت قائل بوقوع حرکت در مقولهٔ جوهر بوده است و بطوریکه خود صدرا گویند فلاسفهٔ دیگری در یونان قائل بحرکت جوهریه بوده‌اند و علاوه از کلمات عرفاء اسلامی این معنی نیز بدست می‌آید که آنها قائل بحرکت مطلق درتمام موجودات بوده‌اند که همه در جنبش بطرف مبدأ اعلی میباشند.

ابن رشد گوید: زیادی از قدما قائل بوقوع حرکت در مقوله جوهر بوده‌اند «ان کان قد قال به‌کثیر من القدماء اعنی ان الموجودات فی‌سیلان دائم».

(تهافت التهافت ص ۱۳۷)

و اخوان الصفا گوید: حرکت دربعضی از اجسام جوهری است مانند حرکت نار «فانها متی سکنت طفئت و بطلت و بطل وجودها» و در بعضی اجسام عرض است‌مانند حرکت ماء و هوا و زمین که هرگاه ساکن شوند حرکت آنها باطل نشود.

(از اخوان ج ۲ ص ۱۲)

در هرحال صدرالدین مسأله را بنحو خاصی مورد بحث قرار داده است و گوید: حرکت در مقولهٔ جوهر واقع است و ثمراتی بر آن مرتب کرده است خلاصه کلام او آنکه

الف ــ حرکت عبارت از نفس خروج شیء است از قوت به فعل بطور تدریج و آن امری است نسبی و تجدد و ثبات امور نسبی تابع تجدد و ثبات منسوب الیه است.

ب ــ امریکه مبدأ خروج از قوت به فعل است عبارت از طبیعت است و شیء که قابل خروج از قوت بفعل است ماده حرکت است و آنچه خارج میشود جوهری است از جواهر و مقدار آن خروج، زمان است.

ج ــ جواهر جسمانی را صورتی است و مادهٔ صورت آنها عبارت از طبیعت متجدده است که ساری در اجسام است و مبدأ قریب حرکت و سکون است و همواره در تبدل و تحول است.

د ــ حرکت بمنزله شخص است که روح آن طبیعت است همان طور که زمان بمنزلهٔ شخص است که روح آن دهر است.

هـ ــ حرکت امری است نسبی که نه خود حادث است و نه قدیم مگر به تبع «ما اضیف الیه» زیرا معنی حرکت نفس خروج از قوت بفعل است.

و ــ مبدأ تمام حرکات اعم از قسری و ارادی و طبیعی و انتقالی و غیره طبیعت است و بالاخره مباشر قریب تمام حرکات طبیعت است. پس تمام حرکات منتهی میشوند به طبیعت ساریه و طبیعت بذاته امر سیال است و بعبارت دیگر جوهر صوری که بنام طبعت خوانده میشود از جهت آنکه مبدأ حرکت است امر سیال است و مبدأ حرکات

میباشد و آن صورت و فصل اخیر و مقوم اجسام است و وجوداً امر متجدد الذات و الهویة است زیرا اگر متجدد الذات و الهویة نباشد مبدأ تجددات و حرکات نتواند باشد پس اجسام بذاته و حقیقته همواره در سیلان بوده و متجدد و متبدلند زیرا صورت آنها که طبیعت باشد متجدد الذات است و تدریجی الکون است و این قاعده در تمام اجسام جاری است و حتی چون نفوس جسمانیة الحدوث‌اند در مورد آنها نیز جاری است تا موقعی که بالکل مجرد شوند.

(از رسائل ملاصدرا ص ۳۶ ــ شواهد ۶۱ ــ اسفار ج ۱ ص ۲۳۱ ــ ۲۳۲ ــ ج ٤ ص ۸٤)

حَرکَتِ دائِمِه ــ (اصطلاح فلسفی) مراد حرکات افلاک است که دائم است و مستدیر است با آنکه حرکات کائنات و حوادث نیز دائم‌اند.

(از تفسیر ص ۱٦۱۱، ۱۵۷۲)

حَرکاتِ دَوری ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به‌حرکت نفسانی و حرکت مستدیره و سماوی شود.

حَرکَتِ سَماوی ــ (اصطلاح فلسفی) فلاسفه گویند حرکات افلاک همواره مستدیره‌اند و قدیم‌اند بالنوع و حادث‌اند بالاجزاء و واسطهٔ میان حوادث و قدیمند «الحرکة الدوریة السماویة عندهم قدیمة بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ماهی قدیمة صدرت عن قدیم و من جهة اجزائها الحادثة تصدرعنه الحوادث لانهایتلها».

(از تهافت التهافت ص ٤٦۷ ــ از تفسیر ص ۱۲۰۵، ۱۵۹۹).

حَرکَتِ طَبیعی ــ (اصطلاح فلسفی) حرکت طبیعی مقابل حرکت قسری است که مبدأ آن میل طبیعی باشد مانند حرکت آتش بسوی بالا.

(از اخوان ج ۲ ص ۳۱۲ ــ مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۲۳ ــ شفا ج ۱ ص ۱۰۰، ۱٤۵)

حَرکَتِ غَریبَه ــ (اصطلاح فلسفی) مراد حرکت قسری است و حرکت برخلاف میل طبیعی است و حرکت برخلاف جهت را نیز گویند مانند حرکت فلك ثوابت که برخلاف ثوابت از مغرب بمشرق است.

(از کشاف ص ۳٤۵ ــ شفا ج ۱ ص ۲۲٤)

حَرکَتِ قَسْری ــ (اصطلاح فلسفی) هر حرکت که مخالف میل طبیعی متحرك بوده و مستفاد ازخارج باشد حرکت قسری مینامند و حرکت قهری هم نامند و بالاخره حرکتی که محرکش خارج از ذات متحرك باشد و یا بقول شیخ الرئیس مبدأ آن میل مستفاد از محرك خارجی باشد.

(از شفا ج ۱ ص ٦۱، ۱۳۳، ۱۵٤ ــ اسفار ج ۱ ص ۲۵٦ ــ رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۳۱۱ ــ مصنفات بابا افضل ج ۱ رساله ۳ ص ۹)

حَرکَتِ قَطْعی ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به حرکت شود.

(از شفا ج ۱ ص ۹۵)

حَرکَتِ عَرَضی ــ (اصطلاح فلسفی) حرکت عرضی یا بالعرض حرکتی است که عروض آن برمتحرك بواسطهٔ امری باشد که آن امر واسطهٔ در عروض حرکت باشد مانند جالس کشتی که بواسطهٔ متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است.

(از اسفار ج ۳ ص ۸ ـ دستور ج ۲ ص ۳۷)

حَرَکَتِ کُلّ ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت فلك الافلاك را گویند که همهٔ افلاك و کواکب را نیز بگرداند و حرکت اول هم نامند رجوع شود به حرکات افلاك.

حَرَکَتِ کَمّی ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت در کم عبارت از انتقال تدریجی از کمیتی بکمیتی دیگر است و انتقال از مقدار معین بمقدار دیگر میباشد و آن برچهار نوع است که عبارت از نمو، ذبول، تخلخل و تکاثف باشد.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۰۸ ـ دستور ج ۲ ص ۲۳)

حَرَکَتِ کَیْفی ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت در کیف عبارت از انتقال تدریجی جسم است از حالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر با بقاء صورت نوعیهٔ آن حرکت مانند تسخن و تبرد آب که استحاله هم مینامند و مانند انواع ملکات و مانند قوت و ضعف .

(از شفا ج ۱ ص ٤٤ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۰۸ ـ دستور ج ۲ ص ۲۱)

حَرَکَتِ مُسْتَدیره ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت مستدیره عبارت از حرکت دورانی مانند حرکات افلاك است در مقابل حرکت مستقیمه .

(از دستور ج ۲ ص ۲۵ ـ شفا ج ۱ ص ۱۲٦)

حَرَکَتِ مُسْتَقیمه ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت مستقیمه عبارت از حرکتی است که واقع بر خط مستقیم باشد و در اصطلاح عبارت از حرکت اینیه است اعم از آنکه مستقیم باشد یا منحنی یا مستدیر

(از دستور ج ۲ ص ۲٦ ـ شفا ۱ ص۱۲٦، ۲۲۳، ۱۳٦)

حَرَکَتِ وَضْعی ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت در وضع عبارت از انتقال جسم است از هیآت وضعیهٔ خاص بهیآت وضعیه خاص دیگر برسبیل تدریج مانند حرکت استداره افلاك و اجسام متحرك بحرکت استداره و مانند شخص ایستاده که بنشیند و بنابر این حرکت وضعیه منحصر در حرکت استداری نیست.

(از دستور ج ۲ ص ۲۵ ـ شفا ج ۱ ص ص ۲۵۷ ـ قبسات ص ۷۷ ـ شرح منظومه ص ۸۵)

حَرَکَتِ نَفْسانی ـ (اصطلاح فلسفی) حرکت نفسانی حرکتی است که مبدأ محرك آن شعور و اراده باشد و یا حرکتی است که سبب محرکهٔ آن داخل در آن باشد باضافهٔ شعور که حرکت ارادی هم گویند.

(از اسفار ج ۱ ص ۲۵٦ ـ مصنفات ج ۱ رساله ٥ ص ۲۳)

حَرَکَتِ نَقْلی ـ (اصطلاح فلسفی) اطلاق بر حرکت اینی و گاه بر حرکت استحالی نیز میشود که حرکت کیفی باشد لکن اغلب همان حرکت اینی است.

(از شفا ج ۱ ص ۱۳۲، ۱٤۲ ـ ج ۲ ص ٥۳٦ و رجوع بحرکت شود.)

حرم ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) مراد از حرم مقام بیرنگی است و مقام بیخودی است .

انصاری گوید: بدانکه حرم دواست، ظاهر و باطن، حرم ظاهرکعبه است که قبلهٔ مؤمنانست و در میان حرم باطن کعبهٔ ایست

نشانهٔ نظر رحمن، آن مقصد زوار و این محل انوار «فهو علی نور من ربه».

آن آزاد است از دست اشرار و کفار، وین آزاد است از چشم و اندیشهٔ اغیار، در آن حرم ظاهر اگر لقطهٔ یابند هم برجای بگذارند، و در این حرم باطن اگر لقطهٔ بود گرد آن گشتن روی نیست، و آن جز سیر الی‌الله نیست.

خدایا در هر دلی سری است و کس را بآن سر راه نیست، و هرکه سر ماجوید، خویشتن را در غرقاب بلا افکند، بنده را با سر ربوبیت چه‌کار؟

پیر طریقت گفت: ای‌ن‌علم، سر حق است و این مردان صاحب اسرار، پاسبان را بابازار ملکوت‌چه‌کار؟ درپیش‌آن‌کعبهٔ ظاهر بادیهٔ مردم خوار، و در پیش این کعبهٔ باطن بادیهٔ اندوه و تیمار،

اما نه هر دلی خانهٔ شیطان بود، دل بود که حرم رحمن بود شیطان نیارد که گردوی گردد که بسوزد، مؤمنان که دلهای صافی دارند وطبع کریم، شفقت و رحمت خویش از بیگانگان بازگیرند.

(از عده ج ۲ ص ۵۵۱ــ ج۳ص ۲۶۱)

در معنای فقهی رجوع به حج شود و رجوع به احرام شود

حُرمَت ــ (اصطلاح عرفانی و فقهی) در عرفان حرمت عبارت از خروج از مخالفات و مجاسرات است که وجود تعظیم در قلب بنده بود (از شرح منازل ص ۶۲)،

وبالجمله، حرمت عبارت از نهایت تعظیم و فروتنی در مقابل اوامر الهی است که موجب امتثال اوامر حق است.

حرمت در اصطلاح فقهی یعنی حرام بودن و در شرع حکم بطلب ترک فعلی است که انجامش موجب عقاب شود.

الحَرّانیّة ــ (اصطلاح کلامی) حرانیه. گروهی از صابئیه می‌باشد که گویند صانع‌معبود واحد است و نیز کثیر. واحد است از جهت‌ذات و اولویت و ازلیت و اصلیت و کثریت از جهت مدبرات هفتگانه اوست که افلاک و اجرام را آفرید و مدبرات را در این عالم خود جای داد وآباء وعناصر وامهات‌وموالید و ... را آفرید ...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۵۷ ــ ۱۵۸)

حُرُوف ــ (اصطلاح ادبی و عرفانی) نزد عارفان حروف عبارت از حقایق بسیطه اعیانند (اصطلاحات شاه ص ۱۶).

و گفته‌اند حروف بر سه قسم است بعضی مستوی است چون «الف» و بعضی منحنی است چون «لام» و بعضی مدور است چون «س» «الـم» که این معنی را دارد که کتاب مفصل است مرکب از استواء و ...

عطار گوید:

بـردار سفینـهٔ غـزل را
در هر ورقی گلی روان دار
صد گوهـر معنی ارتوانی
درگوش‌حریف نکته دان‌کن
وان دم‌که رسی به‌شورعطار
در مجلس عاشقان روان کن

شاه نعمت الله گوید:

حروف کتابت محقق بخوان
که‌یابـی حقایق زاعیان عیان

اخوان الصفا درباره حرف تهجی کـه مبدء کلمات است گویند همهٔ حروف کتابها در هر لغتی و زبانی و نزد هر ملتی و بهر

نوع قلمی که نوشته شود و بهر نقش که منقش شود ریشه همه آنها خط مستقیم بود که قطر دایره است و خط مقوس که محیط دایره است یعنی دو نوع حروف اصلی است یکی مستقیم و دیگر مقوس و سایر حروف مرکب از آنها بود.

بطور تفصیل راجع به کتابت و انواع خطوط بحث شده است.

(رجوع شود برساله پنجم از رسائل اخوان ص ۱۶۳ ـ ۱۶۵)

در اصطلاح عرفانی مراد از حروف حقایق بسیطهٔ اعیان است.

(اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۱۶)

ارباب علوم غریبه گویند الف حرف عرش بود و باء حرف کرسی. وزحل را حرف جیم بود و همین طور بترتیب تا قمر و حرف بر انواع بود بعضی از راست به چپ بود و بعضی از چپ براست بود و حروف عربی ۲۸ حرف بود مطابق منازل ماه نیم آن مطابق یا نیم کرهٔ فوق زمین بود و نیم آن موافق با نیم کرهٔ تحت الارض است.

حُرُوفِ اَصَمّ ـ (اصطلاح علوم غریبه) شانزده حرفرا اصم میدانند یعنی غیر مصوت که عین، غین، نون، دال، میم، قاف، ذال، زای جیم، ضاد، طاء، واو، لام، ظاء، الف باشد.

(از رسائل ص ۱۲...)

منظور این است که این حروف بواسطه. ضمه که واو کوچك و فتحه که الف کوچك و کسره که یاء کوچك است تلفظ میشود. یعنی این چند حرف مصوت همهٔ حروف‌اند

حُرُوفِ اِبدال ـ (اصطلاح ادبی) حروف ابدال حروفی هستند که تبدیل شوند به حرفی دیگر و یا مبدل از حرفی دیگر باشند و آنها هشت حرف یا بقولی نه حرفند (باضافه هاء مبدل از تا) مانند «رحمة نعمة».

مجموع آن حروف عبارتند از «هدأت موطئاً» تفصیل آن ۱ همزه مبدل از واو ی یا اگر بعد از الف زائده باشد مانند، کساء و در اسم فاعل مانند بائع، قائم».

و بعد از الف زائده در جمع تبدیل به یا شود و روا باشد که به‌همزه تلفظ شود مانند «قلائد. صحائف: صحایف عجائز. عجایز» و همین‌طور دومین حرف لین بدل به همزه شود مانند «نیف که در جمع نیایف» گویند و «اول: اوائل» شود و «سید» که «سیاید» شود و هرگاه دو حرف لین پهلوی هم باشند و یکی از آنها تبدیل به همزه شده باشد آن همزه تبدیل به یاء شود در کلمهٔ که لام الفعل آن اعلال شده باشد مانند «قضیه: قضایا» که اصلش «قضائی» قضاآ بوده وهمزه‌تبدیل بیاء شده است و هرگاه دو همزه جمع شوند و دومی ساکن باشد اولی تبدیل شود بحرفی از جنس حرکت همزه ما قبل مانند «امن» که «آمن» شده است و «ا اَمَنّ» که «آمَنّ» شده است.

الف ما قبل مکسور تبدیل بیا شود و همین‌طور الفی که بعد از یاء تصغیر باشد مانند «غزال» که میشود «غُزَیل» و واو ما قبل مکسور قلب بیا شود.

در افعالی که واو وسط کلمه باشد و ما قبل آن مفتوح باشد قلب بالف گردد و

اگر مکسور باشد قلب بیا شود و همین‌طور در مصادر مانند «صام و صیام» رجوع شود به (سیوطی طی ص ۴۲۵). رجوع به ابدال و اعلال شود.

حُروفِ اِستفهام ــ (اصطلاح ادبی) حروف استفهام که برای پرسش وسؤال‌اند در عربی همزه «ا» و «هل» میباشند رجوع شود بهریك از این کلمات و رجوع شود به (الهدایه ص ۲۱۱).

حُروفِ اِضافه ــ (اصطلاح ادبی) حروف اضافه حرف هائی هستند که به کلمات اضافه شده نسبت بین دو کلمه را نشان دهند مانند «من بدبستان میروم» حروف اضافه مشهور عبارتند از «ب، بر، تا، در، اندر، نزد، نزدیك، پیش، برای، بهر، روی، سوی، میان و پی» رجوع شود به (دستور نامه ص ۱۳۰).

حُروفِ اِعلال ــ (اصطلاح ادبی) رجوع شود باعلال و ابدال و رجوع شود به دستور ج ۱ ص۱۳۸).

حُروفِ ایجاب ــ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب حروف ایجاب و جواب شش حرفند «نعم، بلی، ای، اجل، جیر و ان». رجوع شود بهریك از این کلمات و نیز رجوع شود به (الهدایة ص ۲۰۹).

حُروفِ تَحضیض ــ این اصلاح ادبی است و در زبان عرب چهار حرفند که برای تحضیض و انکار و سرزنش آیند و در حقیقت موجب تحریض بر انجام فعل شوند و آن حروف «هَلّا، اَلا، لَوْلا و لَوْما» میباشند و محل آنها صدر کلام است مانند «هلّا تأکل» چرا نمیخوری؟ و «هَلّا ضربت» (رجوع شود به الهدایه ص ۲۱۰).

حَرفِ تَفْسیر ــ (این اصطلاح ادبی است) و در زبان عرب حروفی که به تفسیر کلمه یا جمله‌ها کنند حروف تفسیر گویند و آنها عبارتند از «ای وان» بفتح همزه در هردومانند «واسئل القریة. ای اهل القریة».

و «نادیناه ان یا ابراهیم رجوع شود به الهدایه ص ۲۱۰».

حُروفِ تَنْبیه ــ (اصطلاح دستوری) و در زبان عرب سه حرفند که برای تنبیه بکار میروند و آن سه‌حرف «الا، اما، ها» اند که برای آگاهاندن مخاطب نهاده شده‌اند تا چیزی از مطالب که گوینده القاء میکند فوت نشود مانند «الا و اما» بفتح همزه و داخل برجمله اسمیه شوند یا فعلیه مانند «الاانهم هم السفهاء» و «الا انهم هم المفسدون» و «اما و الذی ابکی و اضحك و الذی امره امر».

وهاء داخل بر جمله شود مانند «ها زید قائم» و داخل بر مفرد شود مانند «هذا و هؤلاء» (از الهدایه ص ۲۰۹).

حُروفِ تَندیم ــ حروف تحضیض را حروف تندیم هم گویند و این حروف «هَلّا، اَلا، لَوْلا و لَوْما» اند که گاه برای تمنی هم آیند رجوع به حروف تحضیض و مطول ص ۱۹۱ شود.

حُروفِ تَنفیس ــ سین و سوف را گویند که در زبان عرب در ابتداء فعل مضارع متصل شوند برای تمحض مضارع به آینده، یعنی برای آینده نزدیك و سوف دورتر است مانند «سَیَضرِبُ و سَوفَ یَضرِبُ» رجوع شود به (شرح تصریف ص ۸۱). و رجوع شود به سین و سوف.

حُروفِ تَوسیع ــ (اصطلاح ادبی)

سین و سوف را گویند .

حُروفِ تَوْقیع ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ «قد» را حرف توقیع گویند رجوع به قد شود.

حُروفِ جارّه ـ (اصطلاح ادبی) حروف جاره یا جر در زبان عرب بنابر مشهور هفده حرف می‌باشند که اگر بر سر اسمی واقع شوند آنرا مجرور گردانند واین حروف عبارتند از «مِن، إلی، حَتّی، خَلا، حاشا، عَدا، فی، عَن، عَلی، مُنذ، مذ ، و او، تا، کاف، با و لام (ل، کی، و لعل) و برخی لولا را هم اضافه کرده‌اند مانند «تَاللّهِ» «تَرَبِّ الکعبة» و «حتّی مطلعِ الفجر» و «مِنَ المسجدِ الحرامِ إلی المسجدِ الأقصی» و «فسقناه لبلد میت» و «والله لَأفعلن کذا» و «سئل سائل بعذاب واقع» و «علیها و علی الفلك تحملون» رجوع شود به هریك از این کلمات و نیز رجوع شود به (سیوطی ص ۱۲۴ ـ ۱۲۷، الهدایه).

حُروفِ جازِمه ـ (اصطلاح دستوری) و حروف جازمه حروفی هستند که افعال مضارع را در زبان عرب جزم دهند و آنها پنج حرفند «لَم، لَمّا، لاء نهی و لام امر غایب وان‌شرط» مانند«لم یضرب، لایضرب، لما یضرب، لِیَضرب؛ اَن اَضربك اَضربك» رجوع شود بهریك از این کلمات و رجوع شود به شرح تصریف ص ۸۳ .

حُروفِ جَوْفیّه ـ (اصطلاح ادبی) مراد حروف مدولین است در زبان عرب که الف، واو و یاء باشند (از کشاف ج ۱ ص ۴۴۹).

حُروفِ حارّه ـ (اصطلاح علوم غریبه) هفت حرف را حار دانند و آن ا . ه . ص ط . م . ف . ش است. و هفت حرف را رطب دانند و آن . ب . و . ی . ن . س . ت. ض بود.

هفت حرف را بارد دانند و آن ج. ز. ك. س. ق. ث. ظ بود و هفت حرف را یابس دانند و آن د . ح . ل . ع . ر. خ . غ بود.

(از شمس المعارف الکبری).

حُروفِ حَصْر ـ (اصطلاح ادبی) در زبان عرب دو حرف «الا» بکسر همزه و تشدید و «انما» بکسر همزه و تشدید برای حصر و قصر آیند مانند «إنّما زیدٌ شاعرٌ» و «مازیدٌ إلاشاعرٌ» که انحصار صفت شاعریت را در مثال اول برای زید رساند و در دوم گوید زید تنها شاعر است و هنر دیگر ندارد رجوع بِه حصر و قصر شود.

حُروفِ حلق ـ (اصطلاح ادبی) در زبان عرب شش حرفند که از حلق خارج میشوند و در حقیقت مقطع آنها حلق است و آنها «هاء همزه، حاء؛ خاء، ع غ»میباشند (از شرح تصریف . ص ۷۲)

حُروفِ خطیّه ـ (اصطلاح منطقی) اخوان الصفا در مقام بیان نطق لفظی گویند حروف بر سه نوعند فکری و لفظی و خطی «فالفکریة هی صورة روحانیة فی افکار النفوس مصورة فی جواهرها قبل اخراجها معانیها بالالفاظ و الحروف اللفظیة هی اصوات‌محمولة فی‌الهواء فمدرکة بطریق الاذنین بالقوة السامعةو الخطیة هی نقوش خطت بالاقلام فی وجوه الالواح و بطون الطوامیرمدرکة بالقوة الباصرة بطریق‌العینین و ...».

(از اخوان ج ۱ ص ۳۱۱)

حُروفِ دوازده‌گانه ـ (اصطلاح‌عرفانی)

کلمهٔ لااله الاالله دوازده حرف است منطبق با بروج دوازده‌گانه.

حُروفِ زائِد ــ (اصطلاح ادبی) در زبان عرب حروفی که زائده واقع می‌شوند و یا در کلمات مزیدفیه از آنها استفاده می‌شود عبارتند از حروف «الیوم تنساه» که ده حرف میباشند (از دستور ج ۱ ص ۱۱۹ ــ شرح تصریف ص ۷۳)

حُروفِ زیادَه ــ (اصطلاح ادبی) در زبان عرب هفت کلمه‌اند که گاه زائد واقع میشوند وآنها «اَنْ» بفتح همزه «اِن» بکسره همزه «ما، لا، من، با ولام» میباشند مانند «ما إن زیدٌ بقائمٍ» که ماء نافیه و باء زائده برای زینت است و «فلما أنْ جاء .. البشیر» که ان بعد از لما زائده واقع شده است و ماباکلمات إنْومَتی وأیُّ وأیْنَ زائده واقع شود مانند «اذما. اینما» و بعد از برخی از حروف جاره مانند «فبمارحمة من الله».

(از الهدایه ص ــ ۲۱)

حُروفِ شَرْط ــ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب حروف «ان» بکسر همزه «ولو» و«اما»بکسره‌همزه راحروف‌شرط‌نامند رجوع شود به‌هریك از این کلمات و نیز رجوع شود به.

(الهدایه ص ۲۱۱).

حُروفِ صِغار ــ (اصطلاح علوم غریبه) در مقابل حروف کبار.

جابربن‌حیان گوید: فتحه الف کوچك و ضمه و او کوچك و کسره یاء کوچك. و او خود و او بزرگ و یاء خود یاء بزرگ است.

و همهٔ نغمه‌ها از این ش ش حرف درست میشود.

(از رسائل جابر ص ۱۴)

حُروفِ سِفْلی ــ (اصطلاح علوم غریبه) اهل فن سیارات هفتگانه را با حروف جمل منطبق کرده و گویند حرف صاد که نماینده عدد نود بود آن سفلیات بود و زحل را حرف جیم بود که نماینده ٤ است و حرف واو آن مشتری بود که مسدس است و حرف زای آن زهره بود که مسبع بود و حرف حاء آن عطارد بود که نماینده ۸ است و مثمن بود و حرف طاء آن قمر بود که متسع بود و زحل مثلث بود.

(از کتاب ــ شمس المعارف الکبری تالیف احمدبن علی البونی متوفی ٦۲۲ چاپ مصر. ص ٥)

حُروفِ عالیات ــ (اصطلاح عرفانی) حروف عالیاب عبارت از موجودات‌اند که شئون ذاتی موجود در غیب الغیوب‌اند مانند درخت در هسته (اصطلاحات شاه ص ١٦ ــ کشاف ص ۳۲٦)

شاه نعمت‌الله گوید:

ما جمله حروف عالیاتیم مدام
پنهان زهمه بغیب ذاتیم مدام
هر چند کتاب عالمی بنوشتیم
پوشیده ز لوح کائناتیم مدام

فخرالدین گوید:

پیش از عدم و وجود عالم
در کاف کن کتاب مبرم
سلطان سرای عشق میخواست
اظهار حروف اسم اعظم
برداشت بجای خامه انگشت
زد در دهن و نوشت در دم

حُروفِ عَطْف ــ (اصطلاح دستوری) و در زبان عرب حروف «واو، او، بل،

حتی، ثم، فا، لا، ام، لکن واوای دوم» برای عطف بکار روند بعضی مخصوص عطف میباشند وبرخی‌گاه برای عطف آیند، رجوع بهریك از این کلمات شود.

حُروفِ عِلّه ــ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب «واو، یاء والف منقلب از واو و یا» را حروف عله نامند که مریض در حال مرض ادا کند و این حروف احکام و حالاتی دارند رجوع به اعلال و معتل و هریك از این کلمات شود.

حُروفِ قَصْر ــ (اصطلاح ادبی) رجوع به حروف حصر و حصر و قصر شود.

حُروفِ فِکْری ــ (اصطلاح منطقی) رجوع شود بحروف خطی .

حُروفِ لَفْظی ــ (اصطلاح منطقی) رجوع شود بحروف خطی .

حُروفِ مَدولِین ــ (اصطلاح ادبی) حروف عله را گویند رجوع شود به (شرح تصریف ص ۱۰۰) و رجوع به حروف عله و اعلال و ابدال شود.

حُروفِ مُشَبَّهَةٌ بالفِعل ــ (اصطلاح ادبی) این اصطلاح دستوری است، حروف مشبهةٌ بالفعل در زبان عرب حروفی را گویند که دو اسم را که در اصل مبتدا و خبر بوده‌اند دگرگون کرده اول را نصب دهند و دوم را رفع و در حقیقت اسم و خبر گیرند.

اسم آنها همیشه منصوب و خبر آنها مرفوع باشد و آنها شش حرفند :

«إِنَّ» بکسر همزه و تشدید و «أَنَّ» بفتح همزه و تشدید و «كَأَنَّ» بفتح کاف و همزه و تشدید نون و «لَيْتَ» و «لٰكِنَّ» بتشدید نون «لَعَلَّ» بتشدید لام مانند «إِنَّ علیاً شجاعٌ وإِنَّ اللهَ كانَ علیماً حکیماً».

این حروف را از آن جهت حرف شبه فعل گویند که از لحاظ عمل مانند فعل رفع و نصب می‌دهند و دیگر آنکه معنای فعل دارند.

«إِنَّ وأَنَّ» از این حروف برای تأکید اند «لَيْتَ و لَعَلَّ» برای ترجی و تمنی‌اند و «لکن» برای استدراك است و «کان» برای تشبیه است رجوع شود بهریك از این کلمات و نیز رجوع شود به (سیوطی ص ۶۳ ــ ٦٤).

حُروفِ مَصْدَرِيَّه ــ (اصطلاح دستوری) و در زبان عرب سه حرف میباشد که آنها را حروف مصدریه گویند و آنها عبارتند از «ما، آن» بفتح همزه و تخفیف «أَنَّ» بفتح همزه و تشدید نون که دو حرف اول در جمله فعلیه آیند مانند «وضاقت علیهم الارض بمارحبت ای برحبها» و «فما کان جواب قومه الا أَنْ قالــو» و أَنَّ بفتح و تشدید مخصوص جملــه اسمیه است مانند «علمت أَنَّكَ قائم» ای علمت قیامك این حروف ما بعد خود را بتا ویل مصدربرند رجوع شود به (سیوطی ص ۹۷ ــ الهدایه ص ۲۱۰).

حُروفِ مُصَوِّته ــ (اصطلاح ادبــی) حروف مصوته عبارت از متحرك به حرکات سه‌گانه است و الف و واو و یا را نیز گویند و بقیه حروف را صامته گویند .

(از اسفار ج ۲ ص ۳۲)

حُروفِ مُضارَعَه ــ این اصطلاح دستوری است و حروف مضارعه که بواسطه آنها از فعل ماضی فعل مضارع میسازند چهــار حرفند «ا، ت ی،ون» که آنها را حروف «أَتَيْنَ» هم گویند این حروف مضموم باشند

مگر در آنجا که فعل ماضی چهار حرف باشدکه در مضارع مضموم شوند مانند «اَکْرَمَ یُکرِمُ و دَحْرَجَ یُدَحْرِجُ» .

(از شرح تصریف ص ۸۲)

حُروفِ مَنقوطه ــ (اصطلاح علوم‌غریبه) از بیست و هشت حرف پانزده حرف منقوطه است و مابقی غیر منقوطه .

حروف منقطوطه منازل مسعـودات و حروف غیر منقوطه منازل منحوسات بـود آنچه یك نقطه دارد نزدیك به سعد بود و آنچه دو نقطه دارد نزدیك به‌نحس بود.

(از شمس المعارف‌الکبری. ص ۱۰)

حُروفِ ناصِبَه ــ (اصطلاح دستوری) و در زبان عربی حروفی را گویند کـه فعل‌های مضارع را منصوب گردانند و آنها «اَنْ» بفتح همزه «لَنْ» بفتح لام «کَیْ» بفتح کاف «اِذَنْ» بکسر همزه میباشند مانند «اِبی‌الله اَنْ یَجْری الامـورَ الاّبِاَسْبابِها» و «لن‌تَرانی یا موسی» و «لَن تَبلغَ الجِبالَ طولاً» رجوع شود بهریك از این کلمات ونیز رجوع شود به (الهدایه ص ۲۰۲ ــ شرح تصریف ص ۸٤) .

حُروفِ نِداءــ این اصطلاح دستوری‌است و در زبان عرب حروفی که بواسطه آن کسی را میخوانند حروف‌ندا گویند و ما بعد آنها را منادی یعنی خوانده شده و این حروف عبارتند از «ای بفتح همزه وتخفیف و همزه مفتوحه، هیا» هیاء برای بعید است و یا برای بعید و متوسط هر دو وهمزه وای برای قریب آمده است مانند «یا عبدالله» و «یا الله» و «ای عبدالله» در صورتیکـه منادی مضاف یا شبه مضاف باشد منصوب خواهد شد رجوع شود بهـر یك از این کلمات و منادی

حُروفِ واحِد ــ (اصطلاح‌علوم غریبه) جابربن حیان حروف هم شکل را طبقه بندی کرده و آنها را حرف واحد میداند و بنابراین حروف الف یکی است و حروف باء . تاء . ثاء . نون. یاء حرف واحد است و حروف جیم . خاء حرف واحد است الف را واحد اول. باثاتا یا را واحد دوم و جیم و خاء و خا را واحد سوم و همین‌طور ۱٦ مرتبه کرده است .

(از رسائل جابر ص ۵۸)

و بنابر این مجموع حروف تهجی را ازین جهت بر شش دسته کرده‌اند وهردسته را از جهت اشتراکی که دارند بنابر اصول خودشان واحد نامند.

حُرِّیَّت ــ (اصطلاح‌اخلاقی) حریت یعنی آزادی این اصطلاح اخلاقی و اجتماعـی است و عبارت از ملکه‌ایست نفسانی کـه نگهبان نفس است بنحو حراست جوهری نه صناعی و کسی که قوای عقلی او قویتـر باشد حریت او زیادتر است و بالعکس کسی که قوای عقلی او کمتر باشد برده شهوات و امیال نفسانی خود میشود .

(از دستور ج ۲ ص ۳۳ ــ اسفار ج ٤ ص ۱۱۹)

خواجه گوید: و اما حریت آن بود که نفس متمکن شود براکتساب مال از وجـوه مصارف محموده و امتناع نماید از اکتساب مال از وجوه مکاسب ذمیمه .

(از اخلاق ناصری ص ۷۸)

در اصطلاح صوفیان اطلاق و رهائی از رق عبودیت اغیار است و آنرا مراتبی است ۱ حریت عامه از رق شهوات ۲ حریت خاصه

از رق مرادات ۳ حریت خاص ازرق رسوم و آثار.

سید شریف گوید: حریت خروج از بندگی کائناتست و قطع جمیع علایق.

صاحب لمع گوید: حریت اشارت است بنهایت تحقق عبودیت برای خدا و آن این است که هیچ چیزیرا مالك نباشد و ملك هیچ کس نباشد در عین آنکه بنده خداست.

ابراهیم شیبانی گوید: من ارادان‌یکون حراً من‌الکون فلیخلص فی‌عبادة ربه فمن تحقق‌فی‌عبادة ربه صارحراًمماسواه (طبقات ص ٤٠٤)

در شرح رسالهٔ قشیریه است. حریت آنست که بنده در تحت رقیت و عبودیت خلق نباشد و اعراض از کل و اقبال بسوی خداست.

(از حاشیه شرح رساله قشیریه ص ۱۵۰ لمع ص ۳۷۷).

و گفته‌اند «الحریة حریة القلب لاغیر» (از طبقات ص ۳۳٤).

و گفته‌اند «سعی الاحرار لاخوانهـم لالانفسهم». (از طبقات ص ٤۳۳).

و گفته‌اند «الحریة موافقة الاخوان فیما فیهم» (از طبقات ص ۵۱۱).

احمد ابن خضرویه گوید «الحریة تمام العبودیة و فی تحقق العبودیة تمام الحریة» (از طبقات ص ۱۰٤).

جامی گوید:

چیست خس؟ هرچه نه شاه ازلست
کش بهستی نه عوض نی بدلست
از همـه بگسل و بـا او پیوند
بنه از بندگیش بر خـود بنـد
بوکه از بنـد غـم آزاد شوی
بغم بَنـدگیش شـاد شـوی
دست از آلایش کـونین بشـوی
تـرك آسایش کـونین بگـوی
پای بیرون نه از این دیرین دیر
دل بپـرداز ز آمیـزش غیـر
بنـدهٔ شو ، ز دوکـون آزاده
لوحـی از نقـش تعلق سـاده
گر بـر آرد ز زمین باد دمـار
نه نشینـد بضمیـر تـو غبـار

در کشاف است که حریت انقطاع خاطر است از تعلق بما سوی الله (از کشاف ص ۲۹۱).

و گفته شده‌است «الحریة نهایةالعبودیة»

حُریّتِ عامّه ـ (اصطلاح اخلاقی) حریت عامه عبارت از خـروج از بردگی شهوات است.

(از دستور ج ۲ ص ۲۳)

حُریّتِ خاصّه ـ (اصطلاح اخلاقـی) حریت خاصه خروج از بردگی و خواسته‌ها و مرادات و رسوم و آثار است از جهت فناء آنها در ارادهٔ حق.

(از دستور ج ۲ ص ۳٤)

حَریفْ ـ (اصطلاح عرفانـی) حریف بمعنای هم‌شأن و هم مقام و هم پیاله است و بمعنی معاشران آمده است.

*

معاشران زحریف شبانه یاد آرید
حقوق بندگی مخلصانه یاد آریـد

حریم ـ (اصطلاح فقهی) مقداری از زمین که برای حفاظت باغات و یا تحدید حدود اراضی لازم است و یا اطراف نهرهای عمومی و قنوات که در موارد مختلف متفاوت

است از لحاظ کمی، در کلیات حقوقی آمده است:

حریم قنات هزار ذراع است و در زمین سخت پانصد ذراع باین معنی که دیگری حق ایجاد و احداث قناتی را در آن ندارد. پس اگر این مساحت را صاحب قنات آباد کرد متعلق بخود او خواهد بود والا دیگری میتواند آنرا احیاء کند . و لازمه آن این است که احداث چاه از طرف دیگری در این فاصله مانعی نداشته باشد.

چاهیکه منظور ازاحداث‌آن در عربستان آبیاری زراعت بوده و آنرا بئر ناضح مینامند حریم آن شصت ذراع است .

و حریم چاهیکه غرض ازاحداث آن سیراب کردن شتر بوده و آنرا بئرمعطن گویند چهل ذراع است.

بعضی از فقهاء باین تحدیدات وقعی نگذارده و معیار را بحد ضرر قرار داده و چنین گفته‌اند هر مقداریکه فاصلهٔ کمتر از آن ضرر داشته باشد باید رعایت شود و دیگری حق تجاوز ندارد و تشخیص این مقدار با عرف و اهل خبره است و نسبت به احادیثی که در این باب وارد شده آنها را ناظر بعرف اهل آنزمان قرار داده‌اند نه اینکه من‌باب تعبد شرعی بمقدار معینی باشد.

بهرحال اگر برای تحدیدات موضوعیتی قائل نشده و اخبار را منزل به معمول و متعارف آن عصر نموده و امر را دائر مدار ضرر قرار دادیم چون ضرر باعتبار زمان و مکان و اوضاع و احوال اشخاص ومصالح عمومی وخصوصی مختلف است بایدمتصدیان امور این جهات را مورد مداقه قرار داده که منجر به تضییع حقی نشود. عصمناالله من‌الزلل .

(کلیات حقوقی ص ۲۰۶)

حُزْن ــ (اصطلاح عرفانی) حزن یعنی اندوهگین بودن وشدن و دراصطلاح عبارت از اندوهگین بودن برمافاتست از مقامات و کمالات و اسباب آنها و شامل خوف، حذر، اشفاق و خشوع نیز میشود .

صاحب منازل گوید: حزن حسرت خوردن برمافاتست و تأسف خوردن بر امر ممتنع (از شرح منازل ص ۴۰ و مصباح الهدایه ص ۲).

در اخلاق حزن یکی از کیفیات نفسانی است که از تبعات آن حرکت روح است بدرون بنحو تدریج و یا حصول قبض است در اثر وقوع مکروه یا فوت محبوبی .

(از دستور ج ۲ ص ۳٤ ــ اسفار ج ۲ ص ۵۰)

و باصطلاح عرفا اندوهگین بودن برمافات است از مقامات و کمالات.

(از شرح منازل ص ٤۰ ــ مصباح الهدایة ص ۲ هند)

حِسّ ــ (بکسر حاء و تشدید سین اصطلاح فلسفی و منطقی) حس عبارت از قوتی است که بدان محسوسات ادراک میشود و گویند: «الحس طلیعة للنفس» ابتداء اشیاء بواسطهٔ حواس ظاهره ادراک و عملیات فکری و عقلی بدنبال آن انجام میگردد رجوع شودبه حواس .

(از شفا ج ۱ ص ۳۳۳، ۲۹۹ ــ اسفار ج ٤ ص ٤)

باباافضل گوید :وفرق میان‌ادراک بحس و ادراک بخیال با آنکه مدرکات هر دو جزوی باشند آنست که بحس آن چیز را

توان یافت که حاضر بود و صورت آن در آلت حس منطبع گردد اعنی گوهر آلت حس بصورت محسوس نگاشته شود و خیال مرآنچه نگاشته شودادراك کندبهنگام حضور محسوس.

(از مصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ۸)

حِسِّ باطِن - (اصطلاح فلسفی ومنطقی) هریك از قوای مدرکهٔ باطنی را حس باطن نامند و در مقابل حس و حواس ظاهره است و گویند حس باطن یا فقط مدرك است ویا هم مدرك و هم متصرف است در صورت اول که فقط مدرك باشد دوصورت دارد یا مدرك صور جزئیه است. مانند صور خیالی که از زید و عمر و حاصل میشود و یا مدرك معانی جزئیه است مانند ادراك عداوت و محبت و حسی که مدرك صور جزئیه است حس مشترك هم نامند و آنچه مدرك معانی جزئیه است و هم.

حَسَد - (اصطلاح اخلاقی) عبارت از حالت نفسانی است که دارندهٔ آن خواستار زوال نعمت محسود است و میان حسد و غبطه فرق است زیرا در غبطه میخواهد که مثل دیگری صاحب مقام و نعمت باشد و حسود میخواهد که محسود صاحب نعمت نباشد.

و گفته‌اند «الحسد داء عیاء لایزوال الا بموت‌الحاسد او بفوت المحسود» (از کشاف ص ۲۸۷).

حَسرَت - (اصطلاح عرفانی) رنج بردن و افسوس خوردن سالك طریق است بر عقب افتادگی خود و خذلانی‌که اورارسیده است در طی طریق که «یاحسرتنا علی فطرتنا» گوید: الهی این چه تیره روزی است، ترسم که مرا از تو جز حسرت نه روزی است، الهی می‌لرزم از آنکه نه ارزم، وزآنکه ارزم چه سازم، جز آنکه می‌سوزم تا از چارهٔ راه چه سازم؟ و در هامون کجا گریزم.؟

الهی، کان حسرت است دل من، مایه درد دو غم است این تن من، نیارم گفت که این همه چرا بهرهٔ من، نه دست رسد مرا بمعدن چارهٔ من،

*

مرا تا باشد این درد نهانی
ترا جویم که درمانم تو دانی

(از عده ج ۵ ص ۴۲۲ - ٤ ۳۸۲).

بعضی از ترکیبات: حسرت‌اباد، اتش حسرت.

حِساب - (اصطلاح کلامی) صدرا گوید: هر مکلفی در روز قیامت حاصل‌اعمال و افعال خود را خواهد دید و خدای متعال را قدرت و توانائی است که در یك لحظه تمام اعمال بندگان را برای آنها روشن و آشکار نمایند تا هرکس نتیجهٔ اعمال خود را برأی‌العین مشاهده کند رجوع به حشر شود.

حساب جمل - (اصطلاح ریاضی و نجومی) در معرفت حساب جمل که بنای زیجات و تقاویم برآنست اهل حساب نجوم اعداد را بترتیب حروف بیست و هشت‌گانه ابجد وضع‌کرده‌اندوهریك را نمودار عددی می‌دانتند از حرف اول ابجدی تا بدآخر مثلا الف نمودار یك «ب»نمودار دو «ج» نمودار سه و «د» نمودار ٤ . وبدین‌طریق بندهای ابجدحساب شود ابجد. هوز. حطی که «ی» نمودار عدد ده بود.

کلمن‌سعفص «ك» نمودار عدد

و ص نمودار عدد نود. قرشت ثخذ.
«ق» نمودار یکصد و «ذ» نمودار هفصد.
ضظغ و غ نمودار یکهزار است.
و چون از هزار بالاتر رود برعکس شود.
(رجوع شود به ریاض المنجمین تألیف میرزا مصطفی وکیل لشکر تهران ۱۳۰۱ ص ۲۹)

حِسْبِیَّه ـ (بکسر حاء و سکون سین اصطلاح فقهی) و عبارت از امر بمعروف و نهی از منکر است و شامل مشروعات شود و امور حسبیه امور شرعی است تا حدی معین. رجوع شود به (کشاف ج ۱ص ۳۰۴).

حَسَن ـ (بفتح حاوسین اصطلاح حدیث و فقه و عرفان) و آن روایتی است که واحد بوده و متصل السند باشد به معصوم ور اویان آن ممدوح امامی باشند بدون وجود معارض بذم مقبول در حال که عدالت تمام مراتب روات ثابت نشده باشد لکن بعضی ثابت العدالة باشند و رجال آن هم مشهور باشند. (از کشاف ج ۱ ص ۴۲۳ ـ معالم ص ۲۰۵).

و حسن بضم حاء مقابل قبح است و امری است که ملایم باطبع باشد و حسن ابتداء کلام در نظم یا در نثر در صورتی است که ابتداء سخن از الفاظ عذب ولطیف و منظم تشکیل شده باشد با نظم و سبك صحیح، اهل بیان گویند سه موضع از کلام باید زیبائی و جلوه خاص داشته باشد یکی ابتداء کلام است که از لحاظ لفظ و معنی ملایم طبع باشد وبراعت استهلال داشتند باشد و دوم انتهاء آن کـه باید با ابتداء آن مناسب و ملائمت داشته باشد و سوم وصل کلام که باید بطور تدریج، بابکاربردن الفاظ روان و با سبك منظم و ملائم با مقام و طبع منتقل به مقصود شود و رعایت میان مفتتح کلام و مقطع آن بنمایند (از کشاف ج ۱ ص ۴۲۵ ـ مطول ص ۴۰۱ ـ ۴۰۳).

در حدیث است که

«اول مـایـوضع فـی الـمیـزان الخلق الحسن» و «ان احبکم الی احسنکم اخلاقاً» و «ان العبد لیدرك بحسن الخلق، درجة الصائم القائم» (از زبدة الحقایـق نسفی ص ۲۳۸، ۲۴۲).

و گفته‌اند «اثقل مایوضع فی‌المیزان حسن‌الخلق» و «حسن الخلق احتمال‌الاذی و قلة الطلب و بسطالوجه وطیب‌الکلام» و «من یجالس الملوك ینبغی ان یجالسهم بحسن الادب» (طبقات ص ۵۷، ۵۹).

و گفته‌اند «حسن الخلق کشف الاذی عن الناس و احتمال الاذی عنهم بلاحقد ولامکافاة» (از طبقات ص ۵۳).

ابن هندالفارسی گوید «حسن الخلق علی معان ثلثة: مع‌الله بترك‌الشکوی و مع اوا مره بالقیام الیها بنشاط و طیب نفس و مع الخلق بالبر والحلم» (از طبقات ص ۴۰۱).

و گفته شده است که حسن خلق کمالات و زیبائیهای جمال احدیت را گویند:



فکل ملیح حسنه من جمالها
معارله بـل حسن کل ملیحـة

حافظ گوید:

عکس روی تو چودر آینهٔ جام افتاد
صوفی از خندهٔ می در طمع خام افتاد
حسن روی‌توبیك جلوه‌که‌درآینه کرد
این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

این‌همه‌عکس‌می‌ونقش‌ونگاری که‌نمود
یك فروغ‌رخ ساقیست‌که درجام افتاد
ترکیبات آن :
حسن صورت .
حسن ظن .
حسن یوسف .
حسن‌کار .
حسن وقبح اعمال
حسن اخلاق .
حسن سابقه .
حسن خلق .
حسن عشرت .
از لحاظ ادبی
در ابدع آرد : حسن الابتداء و آن را حسن المطلع نیز گویند آنست که بیت اول از نظم در سلاست و درستی سبك و روشن بودن معنی و خالی بودن از حشو و سهولت الفاظ تمام بوده و در افادهٔ معنی موقوف بذکر شعر ما بعد نباشد و ما بین دو مصرع مناسبت تامه باشد چنانکه نصراله بن‌قلاش گوید:
شق‌الصباح غلالة الظلماء
وانحل عقد کواکب الجوزاء
مه‌نیسان‌شبیخون کردگوئی برمه‌کانون
که‌گردون شدازوپرگرد وهامون شد
پرازخون لاله‌درصحرابسان چهرهٔ لیلی
بگرید ابر بر هامان بسان دیدهٔ مجنون
زآب‌جوی‌هرساعت همی بوی گلاب آید
درآن‌شسته‌است‌پنداری نگار من رخ‌گلگون
(از ابدع ص ۲۵۲)
حُسنُ الإتّباع ـ (اصطلاح ادبی)
آنست‌که‌شاعرشعردیگری را اخذکرده بمزینی از لطایف بیاراید که خود را در استحقاق آن برمخترع آن مقدم بدارد مثال خاقانی گوید:
خاقانی آن کسان که طریق تو میروند
زاغند و زاغ را روش کبك آرزو است
بس طفل کارزوی ترازوی زر کند
نارنج از آن خورد که ترازو کندپوست
صادق اصفهانی صنعت اتفاق را افزوده و گوید:
ای صادق آن کسان که طریق تو می‌روند
ما ناخرند و خر هنر گاوش آرزو است
گیرم که خر کند تن خود را بشکل گاو
کو شاخ بهر دشمن و کو شیر بهر دوست
*
مانی شیرازی
امروز پریشان‌تر از آنم که توان گفت
وز درد جدائی نه چنانم که توان گفت
علاء آشنیانی گوید:
دیروز پریشانی خود را بتو گفتم
امروز پریشانتر از آنم که توان گفت
(از ابدع ص ۲۵۳ ـ ۲۵۷).
حُسنُ الإختِراع ـ (اصطلاح بدیعی)
و آنرا سلامة الاختراع نیز گویند و آنست که متکلم معنی غریبی را اختراع‌کند که دیگری بروی سبقت نگرفته باشد و در نزد ذوق سلیم مطبوع آید .
مثال
وقندیل کان‌الضوء فیه سناوجه الحبیب اذاتجلی
فتح‌الله خان شیبانی گوید :
پیام من بگل آورد دوش باد بهار
که من برآمدم از خم توسرزشاخ برآر
نشاط گوید:
طفلان شهر بی‌خبرند از جنون ما

یا این‌جنون هنوز سزاوار سنگ نیست
سعدی گوید:
اگر تو روی بهم برکشی چو نافهٔ مشك
گمان مدار که بوی خوشت نهان ماند
امیدی گوید:
گواهی دهد زادهٔ فکر بکـرم
چو عیسی مریم بپاکی مـادر
(از ابدع ص ۲۵۷ — ۲۶۱).

حُسنِ اِنْتِهاء —(اصطلاح ادبی) رجوع به حسن شود

حسن بدیع — (اصطلاح اهل بدیـع) و از محسنات معنویه است و آنست که برای صفتی علتی مناسب خواسته شود بنحولطیف و دقیق با آنکه در واقع و نفس الامر علت نباشد یعنی در واقع آن امر علت آن وصف نباشد (رجوع شود به‌کشاف ج ۱ ص ۴۲۶).

حُسنِ بَیان — (اصطلاح ادبی) و آن کشف معنی بنحو ملایم و ایصال آن بنفس باشد و آن گاه از راه ایجاز و گاه از راه اطناب است و گاه مساوات لفظ با معنی باشد برحسب موارد و مخاطه، (از کشاف ج ۱ ص ۴۲۶).

بقول اهل بدیع آنست که معانی مقصوده را بعبارتی منیع خالی از ابهام و اشتباه ادا نمایند و باقتضای مقام ایجاز و اطناب را مرعی دارند و این تعریف حد بلاغت است.
قادری گوید :
جهان چیست ماتم سرائی در او
نشستــه دو سر ماتمـی روبرو
جگر پارهٔ چند بر خـوان او
جگـر خواره چنـد مهمان او
مولوی گوید :
جز من اگرت عاشق شیـداست بگو
ور میل دلت بجانب ماست بگـو
گر هیچ مرا در دل تو جاست بگو
گرهست بگو نیست بگوراست بگو
(از ابدع ص ۲۶۱ — ۲۶۳).

حُسنِ تَخَلُّص — (اصطلاح بدیعی) و آنست که شاعر از تمهید مقدمهٔ که نمونه مثل غزل یا وصف بهار یا خزان یا سایر مقدمات باسلوب مطبوعی انتقال بمدح یا غیر آن از اغراض خود نماید بطوریکه انتقال ازو بسوی معنی ثانی برای شدت مناسبت و ایتلاف آنها موجب نشاط سامع شده و در اصغای آن اظهار شوق قلبی نماید.
بنائی هروی گوید :
غنچهٔ گل در گریبان، تکمه یا قوت داشت
گل بناخنهای رنگینش گریبان کرد باز
باعصای سبز آمد سبزه بر اطراف جـوی
خضر پنداری هوای آب حیوان کرد باز
غنچهٔ نرگس زتاب گل نظر بربست و گفت
بررخ خورشید تابان دیده نتوان کرد باز
جام زربگرفت برسیمین طبق نرگس مگر
خویش را از ساقیان بزم سلطان کرد باز
که حسن تخلص‌دارد.
(از ابدع ص ۲۶۲ — ۲۶۵)
فروغی گوید:
حسن تخلص اولا در قصیدهٔ باشد که ابتدای آن تغزلـی گفته باشند بعد گریـز بمدح ممدوح زند و ثانیاً د رغزلی است‌که آخر آن یکی دو شعر مدیحه داشته باشد و معنی حسن تخلص خلاص شدن از غزل و تغزل و تشبیب است و شروع کردن بمدح ممدوح بطوریکه بسیار خوش‌آیند باشد و این صنعت را بفارسی گریز زدن گویند.

می‌بینی آن دو زلف را که بادش برد
مانندعاشقی است‌که هیچش قرارنیست
نی‌نی‌که‌دست حاجب‌سالارکشور است
کز دور مینمایـد کامروز بارنیست
(از بدیع فروغی ص ۱۰۹)

حُسنِ خِتام ــ (اصطلاح ادبی) رجوع به حسن ابتداء شود.

حُسنِ تَعَقُّل ــ (اصطلاح اخلاقی) و وسط بود میان صرف فکر بادراك چیزی که در تعقل مطلوب زاید باشد و میان قصور فکر از تعقل تمامی مطلوب و بعبارت دیگر آن بود که در بحث و استکشاف از هـر حقیقتی حدی و مقداری که باید نگاهدارد تا نه اهمال داخلی کرده باشد و نه اعتبار خارجی .
(از اخلاقِ ناصری ص ۸۵، ۵۹)

حُسنِ تَعلیل ــ (اصطلاح ادبی) و از محسنات معنویه است و آن باشد که ادعا شود برای وصفی علتی که مناسب او باشد برحسب ظاهر لفـظ گرچه در نفس الامر منظور نباشد (رجوع شودبه مطول ص ۳۶۶)

حُسنِ شِرکت ــ (اصطلاح اخلاقـی) و آن بود که دادن و ستدن در معاملات بوجه اعتدال کنند چنانکه موافق طبایـع دیگران افتد .
(از اخلاق ناصری ص ۸۰)

در ابدع آرد که حسن تعلیل آنستکه برای چیزی سبب و علتی ذکر نمایند کـه مناسبی لطیف داشته باشد و بعضی شـرط کرده‌اند که علت حقیقی نباشد .

منوچهری گوید :
نرگس همه رکوع کند در میان باغ
زیرا که کرد فاخته بر سر و مؤذنی

معزی گوید :
دانی چرا ستاره نبیند کسی برزو
بیند برآسمان بشب تیره صدهزار
زیراکه‌هر ستاره‌که روشن بود بشب
خورشید بامداد کند برسرش نثـار
(از ابدع ص ۲٦۷ ــ ۲۷۰)

حسن شرکت ــ (اخلاقی) و آن بود که دادن وستدن در معاملات بوجه اعتدال‌کنند چنانکه موافق طبایع دیگران افتد (ازاخلاق ناصری ص ۸۰) .

حُسنِ طَلَب ــ (اصطلاح ادبی) و آن بود که چون چیزی طلب شود بطریقـی شود که بادب نزدیك بوده و بر افهام خیال انگیـز. لطیف و دلاویز بود.

حافظ گوید :
چه حاجت استکه مطلوب در میان آرم
زروشنی چو ضمیر تو غیب دان آمـد
(از کشاف ج ۱ ص ٤۲٦)

در ابدع آرد که حسن طلب :
که براعة الطلب و ادب السوال نیـز خوانندآنست‌که‌متکلم‌بسوی‌مطلب ودرخواست خویش بالفاظ نیکو اشاره نماید و کلام را سنجیده گوید و از الحاح دوری جوید و رعایت جانب مخاطب را فرو نگذارد مثال فارسی،

سعدی گوید :
بدولتت همه افتادگان بلند شدند
چو آفتاب، که برآسمان برد شبنم
مگر کمینهٔ آحاد بندگان سعـدی
که سعیش ازهمه بیش‌است‌وحظش‌کم

حافظ گوید :
رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید
وظیفه گر برسد مصرفش گل است ونبید

(از ابدع ص ۲۷۰ ــ ۲۷۱)
مثال عربی
وفی اللنفس حاجات و فیك فطانة
سکوتی سوالی عندها و جواب

*

شاها ادبی کن فلك بدخو را
کاسیب رسانیده رخ نیکو را
گر گوی خطا کردبچوگانش زن
ور اسب غلط کردبمن بخش اورا

فروغی گوید :
حسن طلب خواهش کردن چیزی است از کسی بطوریکه آزرده خاطر نگردد و حاجت او را بمیل آورد .
هنر مگوی‌و فصاحت‌مگوی و شعر مگوی
نه من غریبم و شاه جهان غریب نواز

حُسْن و قُبح ــ (اصطلاح کلامی)
متکلمان گویند اشیاء را حسن و قبح ذاتی است و بعضی امور مانند معاونت و کمك به‌همنوع‌ذاتاً‌حسن‌دارندوبعضی‌مانند‌دروغ‌گفتن و ظلم کردن بغیر قبیح است و بعضی دیگر اشیاء را دارای حسن و قبح ذاتی نمیدانند و گویند حسن وقبح از اموراعتباری میباشند و امری ممکن است نسبت بشخصی قبیح و به شخصی دیگر نیکو باشد و براین فرض مسألهٔ عدالت و ظلم نسبی خواهد بود. در هرحال قول محقق این است که بعضی از امور ذاتاً قبیح و بعضی دیگر ذاتاً خوبند.
(اسفار ج ۳ ص ۱۱۷ ــ دستور ج ۲ ص ۳٤)

حُسنِ قَضا ــ این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که حقوق دیگران که بروجه مجازات میگذارد از منت و ندامت خالی باشد .
(اخلاق ناصری ص ۸۰)

حُسنِ مَطْلَب ــ (اصطلاح اهل بیان)
و آن باشد که سخنور پس از ذکر مقدمات و فراهم کردن وسائل ایراد غرض و مقصود کند مانند «ایاك نعبد و ایاك نستعین» که مقدمه است برای «اهدنا الصراط‌المستقیم» (از کشاف‌ج ۱ ص ٤۳٦)

حُسنِ مَطْلَع ــ (اصطلاح ادبی) آن بود که در آغاز اشعار و قصائد و جملهٔ منشآت الفاظ فصیح و جزیل بکار رود و معانی بدیع و مناسب حال و مطلع هر شعری لایق مقصود آورد و ابتداء بکلمات مستکره نکند الاکه مرثیه یاهجو باشد .
(از کشاف ج ۱ ص ٤۲٦ ــ المعجم ص ۳۰۰)
رجوع به حسن ابتداء شود.

فروغی گوید :
حسن مطلع آنست که الفاظ بیت مأنوس و نزدیك بذهن باشد و بگوش خوش آید و مخصوصاً در قصائدی که دارای مدح است دلالت بر سعادت و پایندگی و خوشی نماید و مضمون بدیع آن موجب انبساط گردد :
آن زلف مشکبار بر آن روی چون بهار
گر کوته است کوتهی از وی عجب مدار
شب در بهار روی نماید بکوتهی
آن زلف چون شب‌آمد وآن‌روی چون بهار

*

بنازد جان اسکندر بسلطان جهان سنجر
سگ‌سلطان‌جهان‌سنجرشرف‌داردبراسکندر
(از بدیع فروغی ص ۱۰٦ ــ ۱۰۸)
حسن مقطع ــ (اصطلاح ادبی) و آن

بود کـه در پایان سخن الفاظ فصیـح و بلیغ بکار برد و مناسب با مقصود و مبدأ بود و بالجمله ختم کلام بالفاظ فصیح و ترکیبات لطیف کند (از کشاف ج ۱ ص ۴۲۷).

در ابدع است که

حسن مقطـع را حسن الختام نیـز خوانند و آنست که متکلم در آخر کتاب یا خطبه یا قصیده خوشترین عبارتی را که بتواند و در قدرت خود شناسد بکار برده لذت آن را در گوش مستمعین و دیعه گذارد تا اگر قصوری در باقی کلام بود بآن خاتمهٔ نیکو جبران کند.

مثال ؛

بر آن صـدر امم روح مجسم
همایون باد این کاخ فلکسـا
نبیند جز ز چشم یـار فتـنه
نیابد جـز زبانگ چنگ غـوغـا

سعدی گوید :

سعدی آن نیست که هرگز زکمندت بگریزد
تا بدانست که در بند تو خوشتر ز رهائی
خلق گویند برو دل به هوای دگری نـه
نکنـم خاصه در ایـام اتابك دو هوائـی

*

دل سعدی و جهانی بدمی غارت کرد
همچو نوروزکه‌برخوان ملك یغما بود
(از ابدع ص ۲۷۲ ـ ۲۷۳).

فروغی گوید :

مقصود از مقطع قطع کردن کلام یعنی بآخر رسانیدن قصیده و غزل و غیرها باشد بوسیله درج شاعر تخلص خود را یا مدح ممدوح و جز آن مانند :

جماعتی که ندانند حظ روحانی
تفاوتی‌که میان دواب وانسان است
گمان برندکه درباغ حسن‌سعدی را
نظر بسیب زنخدان ونارپستان است
و ما ابری نفسی و ماازکیها که
هرآنچه‌نقل کنندازبشر درامکان‌است

*

حافظ ار خصم خطا کرد نگیریم بر او
وربحق گفت جدل با سخن حق نکنیم

*

گفتم مرا سه بوسه ده ای ماه دلستان
گفتا زحور بوسه نیابی تو در جهان
(از بدیع فروغی ص ۱۱۱ ـ ۱۱۲)

حُسنِ نَسَق ـ (اصطلاح ادبی) و آن بود که کلماتی پی درپی و معطوفات متوالی بطوری آورد که ملائم و مستحسن باشند و هریك از آنها جمله مستقل باشد مانند «و قیل یاارض ابلعی ماءك..»
(از کشاف ج ۱ ص ۴۲۸).

سعدی گوید :

لطیف جوهر وجانی غریب‌قامت وشکلی
نظیف جامه و جسمی بدیع صورت وخوئی.

حُسنِ هُدی ـ (اصطلاح اخلاقی) وآن بود که نفس را به تکمیل خویش به‌حلیتهای پسندیده و ستوده رغبتی صادق حادث شود.
(از اخلاق ناصری ص ۷۷)

حِسّیات ـ حسیات جمع حسی است که محسوسات هم نامند و حسیات در قضا یا اطلاق بر دو معنی شود اول قضایائیکه عقل بمجرد تصور دو طرف آن حکم بدان کند از روی جزم و یقین بواسطهٔ حس ظاهر یا باطن که محسوسات و مشاهدات نامند و از مقدمات یقینیه ضروریه باشند دوم محسوسات

بمعنی مشاهدات حسی که مشاهدات باشد.
(از کشاف ص ۳۵)

حَشْر ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی و کلامی) مسأله حشر اجساد و بحث در چگونگی آن یکی از مسائل کلامی ومذهبی است که فلاسفه اسلام ناچار مورد بحث و فحص قرار داده‌اند ومراداین است که در قیامت کبری مجدداً بندگان خدا (انسانها) زنده شوند و بزندگی جاوید خود ادامه دهند آنانکه گنه کارند همیشه معذب باشند و آنانکه سعیدند منعم باشند صاحبان ادیان و متکلمان مسألهٔ حشر را بهمین طریق بیان میکنند و براهین و دلائل آنها همه مثبت حشر انسان است.

ابن رشد گوید: اولین کس یا کسانیکه قائل بحشر اجساد شدند انبیاء بنی اسرائیل بودند.
(تهافت التهافت ص ۵۸۰)

در کشاف است که حشر عبارت از بعث و معاد است و در حقیقت حشر و بعث و معاد الفاظ مترادف‌اند.
(از کشاف ص ۲۹۳)

صدرالدین شیرازی د رمسأله حشر تحقیق کاملی کرده است و ظاهر امر از از عبارات وی معلوم میشود که تحت تأثیر اخوان الصفا واقع شده است چنانکه موافق باعقاید اخوان الصفا گوید: اولا حشر اجساد بدان طریق که عامهٔ مردم قائلند برای زنان و کودکان و عوام مفید بوده و موجب بقاء انتظام بشری است ولکن کاملان و مکملان توجهی به حشر و معاد جسمانی ندارند.
(از اخوان ج ۳ ص ۲۹۳)

و معاد حقیقی روحانی است و مرگ نهایت سیر صعودی و تکامل بشر است.
(از اخوان ج ۳ ص ۲۷۶)

و در مبحث معاد بیاید و در اجزاء اصلی گذشت که اخوان الصفا گویند: موقعی که نفس از بدن مفارقت کرد چیزی از جسد با آن باقی ماند و آن چیزی است که در دنیا استفاده کرده است از معارف ربانی و اخلاق جمیله ملکیه و آراء صحیحه منجیه که بصور روحانی نیره در آیند و اگر او را اخلاق پست باشد مصور به صور قبیح و زشت شود.
(از اخوان ج ۲ ص ۴۲)

صدرا گوید: حشر در تمام موجودات عالم حتی جمادات میباشد. و در مورد حشر عقول خالصه و مفارقات گوید: که هویات عقول محضـه وجودات محضه‌اند و انوار صرفه‌اند بلاماهیة و تفاوت در آنها به نقص وکمال وشدت و ضعف است و مفصول‌الهویه از ذات حق نمیباشند و بلکه مراتب الهیه‌اند و داخل در عالم نمیباشند که دوام آنها با حدوث عالم منافات داشته باشد پس عقول عائد از حق و راجع به حق‌اند و عین تجلی حق‌اند و همواره نزد حق‌اند و این است معنی حشر عقول.

وحشر نفوس ناطقه که کامل‌اند و واجد کمالات عقلی‌اند محشورالی‌الله‌اند زیرامتصل به عقل فعال شده‌اند و محشور الی‌العقل‌اند و عقل محشور الی‌الله است و نفوس ناقصهٔ حیوانی که ناقص بوده و مشتاق بـه‌کمال نمیباشند عدم اشتیاق آنها یا ناشی از اصل فطرت آنها است. یابواسطهٔ امور طاریه و عارضه است و آنها نفـوس ساقطه‌اند و محشور در عالم متوسط بین عقل و حس‌اند و نحوی از اتصال به صور مثالیهٔ مقداریه

دارند و بالاخره راجع‌اند به عقول نازله .
اما نفوس ناقصهٔ حیوانی که مشتاق به کمال‌اند بعد از جدا شدن از بدن طبیعی مدتها معذبند و سرگردان و حیرانند و در آن مدت یا متصل به عقول میشوند واشتیاق آنها زائل میشود و یا آنکه باسفلیات انس گیرند و همانجا مقام نمایند . رجوع شود بانسان نفسی و عقلی و طبیعی و اجزاء اصلی و تجسم اعمال و (رسائل ص ۳۴۷ ـ ۳۴۸ ـ ۳۴۹ ، ۳۴۳ ـ اسفار ج ٤ ص ، ۱٤۰ ـ شواهد الربوبیه ص ۲۳)

مولانا گوید :

نفخ صـور است از یزدان پاك
که برآرید ای ذرائر سر ز خاك
باز آیـد جان هریك در بـدن
همچو وقت صبح هـوش آید بتن
جان تن خود را شناسد وقت روز
در خرابهٔ خود در آید چون کنوز
جـان عالم سوی عالـم می‌رود
جـان ظالم سوی ظالم میشـود
صبح حشرکوچك‌است ای مستجیر
حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
آن چنانکه جان بپرد سوی طین
نامه پرد از یسـار و و از یمین
در کفش بنهند نامـه بخل وجود
فسق وتقوی‌آنچه‌اوخودکرده بود
چون شـود بیـدار وقت سحـر
باز آید سوی او آن خیر و شر
حشر اصغر حشـر اکبر را نمود
مرگ اصغر مرگ اکبر راز دود
لیك این نامـه خیالست و نهان
وان شود در حشر اکبر بی‌عیـان

حَشو ـ (اصطلاح اهل ادب و عروض است) و درلغت در میان افتاده و زائـد و شیء خـرد و مردم فرومایه بود و در اصطلاح نحوصله را گویند و عروضیان رکن وسط از مصراع را گوینـد و یا اعتراض کلام قبل از تمام را گویند که شاعر قبل از آنکه معنی را تمام کند سخنی در میان آرد که معنی مقصود بغیر او تمام شود و آنرا سه مرتبت باشد حشو قبیح، حشو متوسط، حشو ملیح رجوع شود به (المعجم ص ۲۸ ـ اسرار البلاغه ص۹ از کشاف ج ۱ ص ٤۳٤ ـ مطول ص ۲٤۱)

مثال از فارسی

تو رودکی را ای ماهر و ندیدستی
درآن‌زمان‌که چومرغ هزاردستان‌بود.

*

ای پیر میفروش که ذکرش بخیر باد
گفتا شراب خور که غم دل برد زیاد

حَشویّه ـ فرقه مجسمه‌اند و آیات خدا را حمل برظاهر کنند (از کشاف ج ۱ ص ٤۳۵).

حَشوِ مَلیح ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به حشو شود.

حِصار ـ (اصطـلاح هیوی) کلمـهٔ حصار به‌معنی دیوار و دیوار قلعه بود و اهل هیئت و نجوم نیز بکار دارند .

و منظورشان محصور شدن کواکب و اشعهٔ کوکبیه است و آن‌گاه به‌برج افتد وگاه بدرج. آنکه ببرج افتد آن بود که در دوم و دوازدهم از برج کوکب کوکبی دیگر بود که میان آن دو محصور بود و آنکه بدرج افتد یا در جرم محصور بود و یا در شعاع قسم اول مانند اینکه کوکبی در برجی بود و میان دو کوکب قرار گیرد در یك بـرج

نهایت درجات یکی کمتر بود و قسم دوم آنکه کوکبی در برج بود و قبل از او شعاع کوکبی باشد مانند تسدیس و تربیع و بعد از او شعاع کوکبی دیگر بود و البته این حصار اگر بین دو نحس بود در نهایت بدی ست.

(از التفهیم ص ۴۸۷)

حَصْر ـ (اصطلاح ادبی) بفتح احاطه، تحدید، تعدیداست و در اصطلاح ادباء عربیت اثبات حکم مذکور و نفی از ماعد است و حروف آن «اِلّا واِنّما» است مانند «اِنّما زیدٌ شاعرٌ، ومازیدٌ الّاشاعِراً» و «این عددیازوج است و یا فرد» که حصر عقلی است رجوع به قصر شود و نیز رجوع بـه (کشاف ۱ ص ۲۲۳) شود.

حِصّه ـ (اصطلاح فلسفی) حصه عبارت از طبیعت مقید بقیدشخص یانوع است بنابر این مبنی که قید خارج و اضافه داخل باشد و بالاخره حصص وجود، نفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل ومضاف الیه خارج باشد ومفهوم وجود انتزاعی مقول بتشکیك بوده و او را حصص مختلفه ایست بکمال ونقص و اکمل آن حصص حصه ایست که عین وجود حقیقی است.

(اسفار ج ۱ ص ۵۹ ـ رسائل ص ۱۳٤)

حُصُول ـ (اصطلاح فلسفی) حصـول یعنی وجود بعد از عدم فارابی گویـد حصول صورت در چیزی بر سه نوع است یکی حصول صورت در حس و دیگر حصول در عقل و سه دیگر حصول صورت در جسم که قسم اول بواسطهٔ تصور است و قسم دوم بواسطهٔ حصول صورت منفردا و غیر ملابس با ماده در عقل است و قسم سوم بانفعال است.

(از رسائل متفرقهٔ فارابی ص ۱۶)

در محل خود بیان شود که حصول شیء در ذهن بر دو نحو است یکی بنحو وجود و عروض عرض بر معروض خود مانند حصول سیاهی برای جسم و قیام برای زید قائم و دیگری بنحو اتصاف وحمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت‌له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زید بعمی که‌وجود عمی اتصافی است نه عرضی .

(از دستور ج ۲ ص ۳۸)

حَضانت ـ (اصطلاح فقهی) بفتح حاء و کسرآن قیام بتربیت کودك و رعایت مصالح آن می‌باشد در مدت شیرخوارگی که دو سال است و آن حق مادر است بطور تبرعی یا در مقابل اخذ اجرت و در حقیقت حق تقدم دارد و بعد خویشاوندان و ... (از الفقه ج ۱ ص ۵۹٤ ـ ضوابـط الرضاع ص ۱۰٤ کشاف ج ۱ ص ۴۳۲)

در کلیات حقوقی آمده است .

لوازم تربیت طفل تا سن بلوغ بعهدهٔ پدر است.

در مدت رضاع مادر اولی و احق از هرکسی است بحضانت و نگاهداری طفل و مستحق اجرت نیزخواهد بود. و اگر مطالبهٔ زائد برحد معمول و متعارف نماید پـدر میتواند طفل را از او گرفته ورضاعش را بدیگری محول سازد.

مستحب است که مادر خود در مدت رضاع که دو سال است طفل را شیر دهد زیاده یا نقصان دو ماه و سه ماه نیز جائز است .

و بهرحال حق ندارد از دادن اولین

شیر (ماك) که آنرا بعربی لباء گویند. مضایقه نماید.

پس از انقضاء دو سال مدت رضاع، اگر طفل دختر است حضانت و سرپرستی او تا هفت سال با مادر است و اگر پسرباشد حضانت و تربیتش تا سن بلوغ با پدر خواهد بود .

پس از فوت پدر مادر اولی واحق از هرکسی است بحضانت فرزند تا سن بلوغ و اگر او هم فوت شده باشد حضانت طفل با خویشان نزدیك او بطور الاقرب فالاقرب خواهد بود .

ثبوت حضانت مادر مشروط است باینکه شوهر دیگری اختیار نکرده باشد. پس اگر از پدر طفل طلاق گرفته و بدیگری شوهر کرده باشد حضانتش ساقط خواهد شد. و اگر از او هم طلاق گرفت حضانتش عود خواهد نمود .

(کلیات حقوقی ص ۲۹۷)

حَضَرات خَمْس ـ (اصطلاح عرفانی)

با آنکه تمام موجودات عالم از ذره تا دره مظهری از مظاهر حق‌اند و هریك را مقام و موقعیتی است که مظهر یکی از صفات جمال و کمال و جلال است .

و مظهر حقند مع‌ذلك عرفا عموماً بذکر حضرات خمس اکتفا کرده‌اند که آنها اصول حضراتند و آنها عبارتند از: ۱ حضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابته است در حضرت علمیه ۲ حضرت شهادت که مقابل حضرت غیب است و عالم آن عالم ملك است ۳ حضرت غیب مضاف که بر دو قسم است یکی آنکه نزدیك به غیب مطلق است و عالم آن عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه است یعنی عالم عقول و نفوس ٤ دیگر آنکه اقرب و نزدیکتر بعالم شهادتست و عالم آن عالم مثالست ٥ حضرت جامعه که جامع چهار حضراتست و عالم آن عالم انسان کامل است که جامع جمیع عوالم است، عالم ملك مظهر عالم ملکوتست که عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروتست که عالم مجردات باشد و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته است و اعیان ثابته مظهر اسماء الهیه و حضرت و احدیت است و آن مظهر حضرت احدیت است .

(از شرح قیصری ص ۲۷) .

در شرح دیوان حضرت امیر حضرات خمس ر ا چنین شمرده‌اند ۱ حضرت غیب الغیوب و غیب مطلق ۲ حضرت اسماء و حضرت صفات و جبروت و برزخ البرازخ و برزخیت اولی و مجمع البحرین و قاب قوسین ۳ حضرت افعال که عالم امر و عالم ربوبیت و غیب مضاف و غیبت باطن است ٤ حضرت مثال و خیال منفصل ٥ حضرت حس و ملك .

در مصباح الانس حضرات را چنین ذکر کرده است ۱ حضرت غیب ۲ حضرت شهود ۳ حضرت واسطهٔ جامعه ٤ حضرت مثال ٥ حضرت شهادت (از مصباح الانس ص ۱۰۲).

شاه نعمت‌الله گوید:

غیب مطلق حضرتی از حضرتش
عالم اعیان بـود در خدمتش
هم شهادت حضرتی دیگر بـود
عالم او ملك خوش پیکر بود
حضرتی دیگر بود غیب مضاف
در میان هر دو حضرت بی‌خلاف

وجه غیب مطلقش جبروت دان
علم معقولات از این عالم بخوان
با شهادت وجه او باشد مثـال
چار حضرت گفتهٔ صاحب کمال
چهارحضرت‌دریکی حضرت نگر
تا به‌بینی پنج حضرت ای پسر

حَضرتِ اَحَدیَّت ــ (اصطلاح عرفانی) کاشانی در ضمن بیانی چنین گوید: عقل اول اولین مخلوق و صادر در عالم تدوین و تسطیر است نه مطلق، زیرا اول متعین در مراتب الهیت عبارت از حضرت احدیت جمع است و بعد مرتبت الوهیت و واحدیت است. (مصباح‌الهدایه ص ۳۵).

حَضرَتِ اَسمائیَّه ــ (اصطلاح عرفانی) مرتبت اسماء که حقایق بعضی‌از بعضی‌دیگر متمایزند و راجـع به یك حقیقـت‌انـد ، (شرح قیصری ص ۳٦).

حَضرَتِ رُبُوبی ــ (اصطلاح عرفانی) و مراد مرتبت اسماء وصفات‌یعنی‌مرتبت تفصیل است و مجموع عالم ملك و ملکوت بطـور جمعی و دفعی است.

(از اسفار ج ٤ص ۱۳۳) و رجوع بـه حضرات خمس در فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

حَضرتِ عِلمیَّه ــ (اصطلاح) عرفانی و حضرت علمیهٔ عمائیه مرتبت الوهیت و غیب الغیوب است.

حَضرتِ‌عِلمیَّهٔ‌عَمائیَّه ــ (اصطلاح‌عرفانی) حضرت علمیه عمائیه مرتبت الوهیت وا غیب الغیوب را گویند :

حَضرتِ هُویَّت ــ (اصطلاح عرفانی) حضرت هویت عبارت است از ملاحظهٔ ذات بی‌اعتبار ماعدا و قطع نظر از ماعدای او و این را حضرت غیب الغیوب و بطن البواطن و هویهٔ مطلقه گویند .

حُضُور ــ (اصطلاح عرفانی) حضور مقابل غیبت است ودراصطلاح عرفا ومتصوفه غیبت از خلق و حضور عندالحق است و مقام وحدت را نیز حضور گویند.

صاحب لمع گوید: حضـور عبارت از حضور قلب است نزد آنچه پنهان از چشم است بواسطهٔ صفاء یقین بنحویکه مانندحاضر است نزد او گرچه غایب است از او (از لمع ص ۳٤۰) .

ابوالقاسم قشیری گوید : حضور بواسطهٔ حضور بحق است زیرا هرگاه از خلق غایب شود، باین معنی است که‌گویا حاضر است نزد حق و از جهت استیلای ذکر حق بر دل او، بواسطهٔ دل خود نزد حق حاضرشود تاآنکه بکلی از خلق غایب شود و به‌حق پیوندد .

و هرگاه گفته شود که فلان حاضر است، معنای آن این است که بقلب خود حاضر نزد خدای خود است و غافل ازو نیست و او را فراموش نکرده است و دائم الذکر است. و گاه برجوع عبد باحوال نفس خود گفته میشود که فلان حاضر شده است.

یعنی از غیب خود رجوع کرده است که این حضور عبارت از حضور بخلق است.

احوال عباد در غیب مختلف است بعضی از آنانرا غیب طولانی است و بعضی راکوتاه (رسالهٔ قشیریه ص ۳۸ ــ لمع ص ۳٤۰) .

و گفته‌اند «الحضور افضل من‌الیقین، الحضور وطنـات و الیقین خطرات» (از طبقات ص ۲۳٤) .

اَلحُضَیـض ــ (اصطـلاح هیـوی)

نزدیک‌ترین نقطه بزمین از فلک ماه را گویند .

حَظر ـ (اصطلاح اصولی و فقهی) حظر یعنی منع و تحریم و اصولیان خلاف کرده‌اند که اگر امری بدنبال حظری‌می‌آید یا در مظان و توهم حظری واقع شود آیا در این موقع هم امر دلالت بر وجوب کند یا حقیقة در ندب باشد یا در اباحت یامطلق یا تابع پیش از حظر است یعنی همانطور که قبل از ورود نهی بوده بازگشت بدان کند و معنی امر این است که حظر و نهی و منع ازو برخاست و بازگشت بحکم سابق کرد و این‌گونه حالات در مواردی است که شارع بخواهد موقتاً از عملی جلوگیری کند و از آن نهی کند سپس با امر جدیدی‌بحال سابق برگرداند لکن محققان گویند اگر امری‌بدنبال نهی یا حظری اید ان امردلالت براباحت فعل و رخصت در آن کند و بدین معنی است که حظر سابق برخاست و رخصت آمد و همان که امر در عقب حظر واقع شده است خود دلیل است بر آنکه مراد از این امر وجوب نباشد و گرچه در موارد دیگر بگوئیم امر افاده وجوب کند و در اینجا قرینه حال و مقام باشد و گفتار خدای متعال «فاذاانسلخ الاشهرالحرام فاقتلوا المشرکین» و «لاتحلقو رؤسکم حتی تبلغ الهدی محله» بدنبال نهی ا زقتال در شهر حرام و حلق رأس در حال انجام مناسك حج آمده است و همین‌طور امر به حائض و نفساء در مورد صلواة بعد از حیض و نفاس که دلالت بر وجوب دارد، بدان جهت است که اولا رخصت مانع از وجوب نمیباشد و ثانیاً مراد از امر در اینجا رفع محظور است وبازگشت بوجوب قبلی کند و ثانیاً از قرائن و ادلهٔ دیگروجوب‌دانسته‌میشود. وبنابر قول آنانکه گویند اصولا اوامر دلالت بر طلب ماهیت فعل و انجام آن کند و وجوب و ندب و جز آنها از عوارض خارجی است وبدلایل و قرائن دیگر دانسته میشود کار سهل‌تر است چنانکه در مسأله تکرار و مرة و فور وتراخی .

حَظیرهٔ قدس ـ (اصطلاح عرفانی) مقام لاحوت است (از عده ج ٤ ص ۳۸۱ـ حدائق ص ٤١٢).

حُظُوظ ـ (اصطلاح عرفانی) حظوظ بمعنی حظ بردن و بهره بردن و متمتع شدن است و در اصطلاح ازدیاد در حقوق است ـ رجوع شود به حقوق .

حِفظ ـ (اصطلاح عرفانی) به‌معنی نگهداشتن و حافظه قوه‌ایست که مدرکات را برای مدتی نگهداری میکند و در اصطلاح، مراد از حفظ، سرنگهداشتن است و مراد از سر حالات طاریهٔ برقلب است و وقایع واقعهٔ برای سالك و خصلتهای الهی که همه اینها سرند .

وبالجمله نگهداشتن حالات و صفات ربوبی در مقام علم، بسبب غفلت است از حقایق و در مقام غفلت بسبب تکلف که باید خود را برنج اندازد تا تواند الفتات بحق کند و حفظ قلب از دو وجه است حافظ و محفوظ .

و حفظ از جملهٔ اضافاتست و اضافه معنی رابطی است میان مضاف و مضاف‌الیه که سالك راست که نظر دارد برحقیقت محفوظ که قلب باشد (شرح کلمات بابا ص ۱۵۲).

الحَفْصِیّه ــ (اصطلاح کلامی) ازفرق خوارج این فرقه از فرق خوارج است از گروه اباضیه و منسوب است به حفص بن ابی المقدام.

این شخص اعتقادش‌د ر این است که: بین شرك و ایمان معرفةالله قرار دارد: کسیکه خدا را شناسد و چیزهای دیگر را از قبیل بهشت و جهنم و پیامبر و عمل به محرمات و غیره نهی‌کند او کافر استنه مشرك و کسیکه منکر خدا باشد او مشرك است.

(از مختصر فرق بین الفرق ص ۸۸ ــ ۸۹)

حِفظِ عَهْد ــ (اصطلاح عرفانی) حفظ عهد امتثال و اجبات و دوری ازمحرمات را گویند.

حِفظِ عَهدِ رُبُوبیّت ــ (اصطلاح عرفانی) حفظ عهد ربوبیت عبارتست از توقف در آنچه خدای متعال بر او معلوم و معین‌کرده است (از کشاف ص ۳۱۱).

حق ــ (اصطلاح فلسفی، عرفانی و فقهی) حق بمعنای گفتار درست و فکر درست و قضیه ایست که مطابق با واقع باشد و موافق با نفس الامر و بالاخره سزاوار و درست و راست و واجب و کاری است که البته واقع شود و راستی و نامی از نامهای خداست و راست کردن سخن و درست کردن و حکم مطابق با واقع است و اطلاق برعقاید و ادیان و مذاهب نیز شود و مقابل آن باطل است و اما صدق اغلب در مورد اقوال است و مقابل آن کذب است و گفته میشود قول مطابق با واقع در مقابل عقد مطابق با واقع و هرگاه واقع نسبت داده شود باعتقاد واقع مطابق باکسر است و اعتقاد مطابق با فتح است این نوع مطابقه که قائم باعتقاد است حق نامند و اگر اعتقاد بواقدیع نسبت اده شود مطابق بکسر است و واقع مطابق بفتح و این نوع مطابقه که قائم باعتقاد است صدق میگویند. (از کشاف ص ۳۲)

و هرگاه حق گویند وجود درعین را اراده میکنند و گاه موجود دائم و وجود واجب را اراده‌میکنند (از اسفار ج ۱ ص ۲۰)

ماحصل کلام حق بمعنی سزاوار و درست و راست و واجب و کاری است که البته واقع شود و راستی و نامی است از نامهای خدا و راست کردن سخن و درست کردن، نزد صوفیه عبارت از ذات الله است و بمعنی ثابت هم آمده است و درعرف مطابقهٔ با واقع است یا با اعتقاد همانطوریکه صدق مطابقت اعتقادست با واقع.

تفتازانی گوید حق حکم مطابق با واقع است و اطلاق میشود بر عقاید و ادیان و مذاهب و مقابل آن باطل است اما صدق اغلب در مورد اقوال است و مقابل آن کذب است و گفته میشود قول مطابق با واقع در مقابل عقد مطابق با واقع و هرگاه واقع نسبت داده شود با عتقاد واقع مطابق بکسر است واعتقاد مطابق بفتح‌است این‌نوع‌مطابقه را که قائم باعتقادست حق نامند.

و اگر نسبت داده شود اعتقاد بواقع، اعتقاد مطابق بکسر است و واقع‌مطابق بفتح و این مطابقه که قائم باعتقادست صدق‌گویند (از کشاف ص ۳۲۹).

صاحب لمع گوید: حق هوالله بحکم

«ان الله هوالحق المبین».

هجویری گوید: مراد از حق خداوند میباشد و آنچه خدا بر خود واجب کرده است حق گویند (مصباح‌الانس ص ۶۱ ـ کشف‌المحجوب ص ۵۰ ـ لمع ۳۳۶).

در نصوص است که حق عبارت از وجود محض است که واحد بوحدت حقیقیه است.

حَقایِق ـ (اصطلاح عرفانی) حقایق جمع حقیقت است و حقایق اسماء، عبارت از اسماء الهی‌اند.

در حاشیه بر رساله قشیریه است که حقایق بر چند نوع است ۱ حقیقة الحقایق که احدیت جامعهٔ حقایق است که حضرت جمع وجودست ۲ حقیقت محمدیه که عبارت از ذات است با تعین اول که اسم اعظمست ۳ حقایق اسماء که تعینات ذات و نسب ذات است و گفته‌اند «اذابدت الحقایق سقطت آثار الفهوم و العلوم و بقی‌لهاالرسم الجاری لمحل الامروسقط منه حقایقها» (طبقات ص ۴۲۲). ۲ ـ حق که عبارت از شهود حق است در مقام عین‌الجمیع احدیت.

ابوبکر کتانی گوید: «حقایق الحق اذا تجلت‌السّر، استولی عنه الظنون والامانی لان الحق اذا استولی علی سرّ قهره لایبقی للغیرمعه اثر.» (طبقات ص ۳۷۷).

ابو محمد مرتعش گوید: «ذهبت حقایق الاشیاء و بقیت اسماؤهافالاسماء موجودة و الحایق مفقودة والدعاوی فی‌السرائر مکنونة والالسنة بها فصیحة و الامورعن حقوقها مصروفة و عن قریب تفقد هذه‌الالسنه و هذه‌الدعاوی فلایوجد لسان ناطق و مدع مطنب».

*

اسمـاء متعـددند اما به صفات
مجموع یکی بود ولیکن بالذات
(از رسائل شاه ج ۳).

صاحب‌کشاف گوید: حقایق نزد صوفیه سه قسم است ۱ حقیقة مطلقه فعالهٔ واحدهٔ عالیه که وجود برای آن بالذات واجب است وآن حقیقةالله است ۲ حقیقت مقیدهٔ منفعلهٔ سافله که قابل وجودست از حقیقت واجب بواسطهٔ فیض و تجلی و آن حقیقت عالم است و...

(از کشاف ص ۲۳۲ ـ حاشیه بررساله قشیریه ص ۱۵۳).

حَقایِقِ اِبْداعیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول مجرده و نفوس است.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۰۲)

حَقایِقِ اَزَلیّه ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح در کلمات فارابی دیده میشود و بمعنای مثل افلاطونی است.

(از آراء اهل مدینهٔ فاضله مقدمه ص۱۱)

حَقایِقِ تَعَلُّقیّه ـ مراد ازاصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصهٔ ممکنه است که‌صدرا آنها را حقایق تعلقی ارتباطی مینامند رجوع شود به‌وجود و امکان خاص.

(از اسفار ج ۱ ص۱۱)

حَقایِقِ مُتَأَصِّلَه ـ (اصطلاح فلسفی) و مراد از این اصطلاح وجودات متأصل‌اند و موجـودات خارجی‌اند در مقابل ذهنـی و و اعتباری.

(از اسفار ج ۳ ص ۶۰)

حَقایِقُ النُّورِیَّةُ الْاُصْلیَّة ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول طولیه است «لان الحقایق النوریة الاصلیلةلها کمالیة و تمامیة فی ذاتها تقتضی الاستغناء عن القیام‌بالغیر» (مجموعه

دوم مصنفات ــ ص ۹۳)

حَقایقُ النَّوعیَّه ــ (اصطلاح فلسفی) و مقابل حقایق جنسیه است و مراد نوع است که مقول بر افراد متفق‌الحقیقه است (از تلویحات ص ١٤).

حَقُّ الله ــ (اصطلاح فقهی) و مقابل حق‌الناس است و مراد از حق‌الله اوامر اوست که دال برطاعت اوست یا نفس طاعت اوست و در حدیث است که «حق‌الله علی العبادان یعبدوه ولایشر کوا به‌شیئاً» رجوع شود به (قواعد ص ٢٦٤) حق الناس قابل بخشش و عفو از طرف خدا نیست و با توبه رفع نشود و حق‌الله شود .

حَقُّ اِنْتِفاعِ واقِف ــ (اصطلاح فقهی) حق انتفاع در برابر حق تملك عین است مفاد و مقتضای پارهٔ ازعقود حق بهره‌برداری و استفاده است مانند وقف در کلیات حقوقی آمده است .

واقف میتواند از وقفی که راجع بجهات عمومی باشد مثل مدارس و کاروانسرا و منازل مانند سایر مردم منتفع گردد .

و همچنین است وقف بر عنوان عام مثل فقها و محصلین علوم و امام مسجد در صورتیکه وقف برجهت و مصرف باشد.

اما در صورتی که بنحو توزیع باشد استفاده واقف از آن خالی از اشکال نخواهد بود ولو اینکه از اول جزء موقوف علیهم نبوده و بعد داخل آنها شده باشد .

شرط برگشت موقوفه بواقف در موقع احتیاج نزد مشهور صحیح است . و بعضی آنرا راجع بحبس کرده و از این حیث آنرا صحیح دانسته‌اند زیرا در وقف تأبید شرط است و شرط رجوع بواقف منافی با ابدیت است .

و بعضی بهمین لحاظ آنرا رأساً باطل دانسته‌اند چنانکه بعض اخبار نیز بر آن دلالت دارد.

حَقِّ اِنْتِقال ــ (اصطلاح فقهی) حقوقی است که افراد نسبت بملك طلق خود دارند.

در کلیات حقوقی آمده است .

حقوق دارای سه حالتند :

مثلا حق عبور اگر در زمینی است که ملك خود عبور کننده است صاحب حق میتواند آنرا به تبع زمین یا مستقلا بدیگری انتقال دهد.

و اگر این حق در ملك دیگری است میتواند آنرا مستقلا بدیگری واگذار نماید زیرا حق مالی است و هر حق مالی قابل انتقال می‌باشد.

اما اگر این حق در زمینی باشد که برای آن مالك خاصی نباشد مثل طرق و شوارع قابل نقل و انتقال نخواهد بودچنانکه در هیچ حالی از احوال قابل اسقاط نیست. (کلیات ص ٨٤)

حق شفعه ــ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است :

وقتی دو نفر د رملك غیر منقولی بطور مشاع شرکت داشته باشند و یکی از آنها حصهٔ خود را بدیگری بفروشد چون ممکن است شریك جدید دارای سوء سریره بوده و حسن سلوك نداشته باشد و بعدها اسباب زحمت شریك سابق را فراهم آرد لذا برای او حق تملك قسمت فروخته شده با پرداخت ثمن آن بخریدار مقرر گردیده و آنرا حق شفعه مینامند .

چون حق شفعه بخلاف اصل و قاعده تسلیط است ونبایستی کسی توانسته باشد ملك دیگریرا قهراً از او بگیرد لذا باید اقتصار بقدر متیقن نمود و قدر مسلم حق شفعه اختصاص به بیع داشته و در غیر بیع حتی در هبهٔ معوضه نیز جاری نیست زیرا معوض در مقابل عین موهوبه نیست تا مثل بیع باشد بلکه عوض در مقابل خود هبه است معاوضه بین دو هبه است نه بین دو موهوب.

بعبارت دیگر بیع مبادلهٔ مالی است بمالی و هبهٔ معوضه مبادلهٔ عملی است بعملی و مال به تبع مقصود است نه آنکه مقصود بالاصاله باشد.

ومتیقن موردی است که حصهٔ هریك از دو شریك ملك طلق باشد. پس در وقف حق شفعه جاری نیست.

(کلیات حقوقی ص ۱۹٤)

رجوع به شفعه شود

حَقّ أوّل ــ (اصطلاح فلسفی) ذات حق تعالی است.

اَلحَقُّ بِالحَقِّ لِلحَقّ ــ (اصطلاح عرفانی) این عبارت را ابوسعید خراز در کلمات خود چنین تعبیر و بیان کرده است که «العبد موقوف مع‌الحق بالحق للحق» یعنی «موقوف مع‌الله بالله‌لله» (از لمع).

حَقّ فَسخ ــ (اصطلاح فقهی) فسخ ، برهم‌زدن معامله را گویند بیکی از موجبات خیار فسخ و این حق ویژه کسی است که که حق اعمال خیار فسخ دارد.

در کلیات حقوقی آمده است.

وقتی یکی از متبایعین دعوی کند که برای او شرط خیاری شده یا مدت خیارش زائد برمقداری است که مورد قبول طرف است یا دعوی کند که صاحب خیار عقد را امضاء کرده در همه این احوال قول منکر مقدم است.

و هرگاه اصل خیار و مقدار مدت آن مورد توافق طرفین بوده و اختلاف بین آنها در انقضاءمدت باشدمقتضای استصحاب‌بقاء مدت خیار است.

واگر اختلاف فیمابین آنها در فسخ و اجازه باشد اگر این اختلاف در ظرف مدت خیار باشد قول ذوالخیار نظر بقاعده من ــ ملك شیئا مقدم است. و اگر بعد از مدت خیار باشد قول منکر، مقدم خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۱۰۸)

وقتی خیار فسخ برای هریك از بایع و مشتری باشد امضاء و التزام یك نفر ازآنها مسقط حق دیگری نخواهد بود بلکه تاآخر مدت حق فسخ خواهد داشت.

حَقّ وصِدق ــ (اصطلاح کلامی وفلسفی) در فرق بین حق و صدق بعضی گفته‌اند حق حکم مطابق با واقع است و شامل اقوال و عقاید و مذاهب میشود باعتبار اشتمال مذاهب براقوال و عقاید در برابر باطل.

و اما صدق آنطور که مشهور است مخصوص باقوال است و در برابر کذب‌است.

پارهٔ گفته‌اند حق باعتبار مطابقت واقع است باحکم و صدق مطابقت حکم است با واقع.

(رجوع شود به شرح عقاید نسفیه ص ۱۹)

حِقد ــ (اصطلاح اخلاقی) و یکی از کیفیات نفسانی است و آن عبارت از کیفیتی است که در موقع غضب پدید می‌آید و در موقع انتقام ازخصم که نه درنهایت دشواری

باشد و نه در نهایت سهولت زیرا اگر انتقام برای او سهل باشد در صدد انتقام گرفتن برآید و نفس او همواره جهت انتقام در حرکت باشد حقدی حاصل نمیشود و اگر در نهایت دشواری باشد بطور کلی صورت انتقام از نفس او زائل میشود و در نتیجه موردی برای حقد باقی نمیماند و یأس و نا امیدی از انتقام جای حقد را خواهد گرفت.

(از اسفار ج ۲ ص ۵۱)

حَقِّ مَخْلوق ـ (اصطلاح عرفانی) که فلاسفهٔ اسلام مانند صدرالدین بکار برده است و از آن تعبیر به وجود منبسط و گاه تعبیر به نفس رحمانی کرده‌اند.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۹)

حَقّ‌الیَقین ـ (اصطلاح عرفانی) حق الیقین عبارت از شهود حق است در مقام عین جمع «وانه‌لهو الحق الیقین».

شاعر گوید:

دیدهٔ باطن اگر بینا شود
آنچه پنهان خواندهٔ پیدا شود
سر وحدت را ببینی بی بیان
عین عین اینجا فروشد در عیان
آنکه در بحر حقیقت راه یافت
گوهر حق یقین ناگاه یافت

حُقُوق ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) حقوق جمع حق است ومعنای آن نزد صوفیه عبارت از احوال‌و مقامات ومعارف وارادات و قصود و معاملات و عبادات است و حقوق نفس عبارت از چیزی است که بقاء و حیات نفس متوقف برآنست.

(لمع ص ۳۳۶ ـ کشاف ص ۳۳۰)

در فقه حقوق منقسم میشود باقسامی:

۱ ـ قسمتی است که قابل اسقاط و انتقال باشد مثل حق خیار و حق تحجیر و حق قصاص.

۲ ـ قابل اسقاط بوده و قابل انتقال نباشد مثل حق شفعه.

۳ ـ قابل اسقاط و انتقال نباشد مثل جلوس در مساجد و عبور در معابر و امثال آن و مثل حق رجوع در هبه که آنهم نه‌قابل اسقاط است نه انتقال بغیر.

هرحقی را که بتوان بدیگری انتقال داد میتوان آنرا اسقاط کرد اما عکس آن صورت خارجی ندارد.

(کلیتا حقوقی ص ۱۰)

حُقوقِ بَدَنیَّه ـ (اصطلاح فقهی) در برابر حقوق مالیه است.

حَقیقت ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی و ادبی) این کلمه برحسب موارد استعمال دارای معانی مختلف است بدین قرار:

الف ـ در مقابل اعتبار که مراد از حقیقت در این مورد ذات و مراد از اعتبار حیثیات لاحقه است.

ب ـ در مقابل فرض که حقیقت باین معنی مرادف با نفس الامر است.

ج ـ در مقابل مفهوم چنانکه میگویند بصر داخل در مفهوم عمی است نه درحقیقت آن.

د ـ در مقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمهٔ اسد در انسان مجاز است.

حکما این کلمه را بمعنی ماهیت موجود در عین استعمال کرده‌اند و گویند: حقیقت هرچیزی مرتبت تأصل و تقرر آنست و حقیقت وجود مرتبت کامل وجود است و حقیقت‌انسان نفس ناطقه است که جامع

کمالات نفوس نباتی و حیوانی و در مرتبت فوق و کمال آنها است .

(از اسفار ج ۳ ص ۱۷ ـ ج ٤ ص ۱٤۷ـ دستور ج ۲ ص ٤۲ و رجوع شود به تفسیر ص ۱٦۳۱، ۱۷۳۳)

درمعانی عرفانی هجویری گوید: حقیقت عبارت از آنست که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملت خود بخلوص نیت. و شریعت عبارت است ازآنچه نسخ و تبدیل بر آن روا باشد چون احکام و اوامر شریعت و اقامت شریعت بی‌وجـود حقیقت محال بود و اقامت حقیقت بی‌حفظ شریعت محال زیـرا حقیقت روح است و شریعت جسد وشریعت ازمکاسب بودوحقیقت از مواهب .

و در جای دیگر گوید حقیقت اقامت بنده باشد اندر محل وصل خداوند ووقوف سروی برمحل تنزیه .

لاهیجی گوید حقیقت ظهور ذات حق است بی‌حجاب و تعینات و محـو کثرات موهومه در اشعهٔ انوار ذات .

شبلی گوید: «الحقیقة بعیدة ولکن‌ظنون و امانی» (از طبقات ص ٤٤۷) .

ابن طاهر گوید: «الحقیقة کلها علم و العلم کلها حقیقة» (از طبقات ص ۳۹٤) .

در کلمات قصار باباطاهر است که اول مرتبت حقیقت شهود است که محوالموهوم و صحوالمعلوم باشد که اول شهود ملکوتیان یا شهود شیخ باشد که از آن بفکر وحضور تعبیر شده است و آخر مرتبت آن فناء فی الله و بعد ازآن بقاء بالله باشد وهمانطوریکه کلمات الله غیر متناهی است مراتب حقایق هم‌غیر متناهی است و تا سالك در مقام علم تقلیدی است یا مقام علم تحقیقی که از این دو مقام به مقام سمع و قلب تعبیر کنند، سالك الی الطریق است نه سالك الی‌الله و بعد از آنکه باول مرتبت حقیقت رسید که اول مرتبت ظهور شیخ باشد سلوك او سلوك الی‌الله خواهد بود.

هجویری گوید ظاهر حقیقت بی‌باطن نفاق و باطن حقیقت بی‌ظاهر زندقه است .

(ازکشاف المحجوب ص ٤۹۸ ص ـ کشاف ص ۳۳۰ ـ شرح گلشن ص ۲۱۹ ـ شرح کمات بابا ص ۹۲)

مظفر کرمانی گوید:

در جوابش گفت آن بحر کمال
الحقیقة کشف سبحات الجـلال
کاین حقیقت محو موهوم آمده
که قرین با صحو معلوم آمـده

حَقیقَتِ اَشیاء ـ (اصطلاح فلسفـی)

اخوان الصفا گویند معرفت حقیقت اشیاء عبارت از معرفت حدود و رسوم آنها بود، (از رساله دهم از نفسانیات ص ۳۵۹)

حقیقت هستی.
حقیقت حق .
حقیقت شی.
حقیقت و مجاز .
حقیقت شرعیه .
حقیقت عرفیه .
حق الناس .
حق‌الله .
حق دیدن .
حق گفتن
حق عادل

در ادب و اصول : لفظ هرگاه در ماوضع

له بکار رود حقیقت است یعنی استعمال لفظ درما وضع‌له استعمال حقیقی است و در غیر ماوضع‌لــه که قهراً بمناسبتی خـواهد بود مجازی است وعلامت حقیقت رااصولیان عدم صحت سلب. صحت حمل و اطراد دانند رجوع شود به (کفایه ج ۱ ص ۲۸ ـ قوانین ص ۵). و رجوع به مجاز و استعاره. و صحت سلب شود.

حَقیقَةِ إِصْطِلاحیّه ـ (اصطلاح اصولی) هر لفظی که که در سخنان شارع دیده شود اگر مراد او نا معلوم باشد باید حمل بر اصطلاح خاص کرد. و حقیقت اصطلاحیه شارع دانست. (از قوانین ص ۳۵).

حَقیقَتِ إِنسان ـ (اصطلاح عرفانی) مراد انسان کامل است.

حَقیقَتِ جامِعَه ـ (اصطلاح عرفانـی) مراد انسان کامل است.

(از مصباح الانس ص ۳۸۳ ـ از روشنائی نامه ناصر خسرو).

توئی فرع و عرض هم اصل جوهر
همـه عالـم تو هستـی ای برادر
تـرا از هـر دو عالـم آفریدنـد
از آن بر هـر دو عالـم برگزیـدند
(ناصر خسرو)

حَقیقَتِ أَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد موجود اول و اول ماخلق است

(از اسفار ج ص ۹۶)

حَقیقَةُ الحَقایِق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ذات واجب الوجود است.

(از اسفار ج ۱ ص۱۹)

حَقیقَتِ بَرزَخیّه ـ (اصطلاح فلسفـی) مراد اجسام است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۱۰)

حَقیقَةِ شَرْعیَّه ـ (اصطلاح اصولی فقهی) لفظی است که در موضوع له شرعی بکار برده شده باشد از طرف شارع مانند «صلواة، زکواة، صوم، حج» و جز آنها و بالجمله شارع الفاظی را از معانی اصلی خود نقل کرده و در معانی دیگر بکار برده باشـد برسبیل حقیقت نه مجاز (شرح لمعه ص ۸ ـ کشاف ج ۱ ص ۳۶۱ قوانین ص ۱۴).

و گفته‌اند.

الفاظیکه شارع بکار برده است ناچار باید حمل بر اراده و خواست اوشود واگرچه مراد او معنی مجازی آن لفظ باشد و در صورتیکه مراد شارع دانسته نشود ناچار باید حمـل بر حقیقـة اصطـلاحیـه شود و اصطـلاح خاص شـارع اراده شـود و چنانکه معنی اصطلاحی خاص هم از سیاق و قرائن دانسته نشود ناچار باید حمـل بر حقایق لغویه یاعرفیه شود بضمیمه‌اصالت عدم نقل و بالجمله الفاظی را که شارع در کلام خود بکار برده است چند صـورت دارد ۱ ـ آنکه منظور و مراد او معلوم باشد در اینصورت موظف و مکلف میباشیم که حمل برمعنائی کنیم که او خواسته است هرچه باشـد حقیقی باشـد یا مجازی یا اصطلاحی عرفی یا حقیقت لغوی و ...،

۲ ـ آنکه مراد شارع معلوم نباشد در اینصورت آیا باید حمل بر معنی اصطلاحی خاص شرعی کرد یا نه بدینمعنی که گفته شود شارع در اینمورد اصطلاح خاص دارد یا اصطلاح عرف را تبعیت کرده است.

۳ ـ آنکه معنی اصطلاحی هم از آن لفظ دانسته نشود در این صورت حمل بر

معنای لغوی شود یا عرفی و اگر هم او را معنای عرفی بود و هم لغوی د راینجا بحث است‌که اگرعرف متشرعه باشد شارع آن لفظ را از معنی لغوی خود خلع کرده است و در معنی عرفی‌خودش بطور حقیقت استعمال کرده است یا نه بلکه استعمال شارع در اصطلاح خاص خود بطور مجاز است و آیا عرف عام مقدم است یا عرف شرع و یا معنای لغوی مقدم است و بالجمله میدانیم‌که الفاظی راشارع درمعانی مستحدثه بکار برده است به نحویکه در این معانی بسرحد حقیقت رسیده است مانند «صلوة» در ارکان مخصوصه و «صوم» در امساك خاص در اینجا سخنی است که آیا شارع این‌گونه الفاظ را از معانی اولیه خود خلع کرده است و در معانی مستحدثهٔ خود بکار برده است یا آنکه تنها شارع برای افادهٔ مقصود خود از این الفاظ بطور مجاز استفاده کرده است و باقرائن و شکی نیست در اینکه پس از ظهور اسلام تصرفاتی در لغات عربی بعمل‌آمد وشارع (ص) واژه‌هائی را که قبلا بمعانی و ضعیه خود اختصاص داشته. در احکام و عبادات خاصهٔ که جزو شریعت اسلام بوده‌اند بکار برده است مثلا لفظ صلوة که قبلا بمعنی دعا بوده بعداً در لسان شرع در مقابل عبادت مخصوصهٔ که دارای ارکان و رکعات خاصه است استعمال گردیده و یا لفظ زکوة که قبلا بمعنی نمو بوده در مقابل ادای مال مخصوص و یا کلمهٔ حج که در لغت بمعنی مطلق قصد بوده در مقابل مناسك مخصوصهٔ بکار برده شده است، ولی آیا این استعمال‌ها بطریق حقیقت صورت گرفته یا مجاز؟ یعنی شارع اسلام این الفاظ را از معانی اصلیه خود نقل و در مقابل معانی جدیدهٔ وضع نموده است؟ یا بدون اینکه آنها را از معانی اصلیه منتزع سازد مجازاً و باضم قرینهٔ صارفه در معانی جدیده استعمال کرده است ؟

بدیهی است در صورت اول وجود حقیقت شرعیه ثابت شده و ودلالت آن الفاظ بمعانی جدیده بطریق حقیقت شرعیه بوده ولی در صورت دوم حقیقت شرعیه منتفی و دلالت آنها برمعانی جدیده من‌باب مجاز خواهد بود.

که با امارات مقاصد خود را فهمانده است و در اثر کثرت استعمالات بجائی رسیده است که دیگر نیازی به‌قرینه نبوده است و حقیقت ثانویه شده است.

ثمرهٔ این نزاع در صورتی ظاهر میگردد که در کلام شارع یکی از آن الفاظ بدون انضمام بقرینهٔ یافت شود در اینصورت به عقیدهٔ اشخاصی که قائل بوجود حقیقت شرعیه هستند لفظ مزبور بر معنای شرعی و بعقیده منکرین وجود حقیقت شرعیه برمعنای لغوی حمل میگردد.

لکن ضمناً باید دانست که محل نزاع در این مبحث فقط استعمالات شارع میباشد نه استعمال‌های اهل شرع ـ زیرا این نکته مسلم است که الفاظ مزبوره پس از زمان شارع اسلام در نتیجه کثرت استعمال میان اهل شرع طوری بامعانی شرعیه تطبیق گردیده و در آنها شهرت یافته‌اند که‌اکنون بدون وجود قرینهٔ بر آنها دلالت مینمایند بنابر این آنچه که در این مبحث محل نزاع میباشد استعمال‌های بدون قرینهٔ شارع و معاصرین شارع میباشد نه استعمال‌های

متشرعین بعد از زمان شارع و بعبارة اخری مورد اختلاف وجود حقیقت شرعیه است نه وجود حقیقت متشرعه .

بهرحـال: معتقـدین بوجود حقیقت شرعیه چنین استدلال میکنند:

آنچه که از کلمهٔ صلوة بذهن مستمع متبادر میگردد همانا نماز، و از کلمه صوم امساك مخصوص، و از حج اعمال مخصوصه میباشد و چون تبادر علامت حقیقت است پس آن الفاظ درمعانی مزبوره حقیقت میباشند و نیز چون این کیفیت بوسیله تصرف شارع و نقل آنها از معانی اصلیه بمعانی مزبوره حاصل شده است لذاحقیقت شرعیه‌بودن آنها هم ثابت است .

ولی این استدلال مردود است چه آنکه الفاظ مزبور گرچه فعلا و در زمان حاضر بمعانی شرعیه دلالت میکنند و معانی مزبوره هم از آنها متبادر میگردند ولی این دلالت و این تبادر متعلق بزمان ما میباشد نه بزمان شارع.در حالیکه مادر مقام تحریر محل نزاع توضیح دادیم که مقصود با حثین در این مبحث منحصراً کلمات مستعمله در زمان شارع و دوران صدر اولیه اسلام است نـه کلمات مستعمله در زمان ما ــ و بدیهی است در زمان شارع و مخصوصاً در اوان بعثت که تازه این اصطلاحات پدید آمده بودند هرگز نمیتوانستند بدون قرینه بمعانی مستحدثه دلالت نموده و یا آنها را با ذهان مستمعین متبادر سازند بنابر این نمیتوان از وجود تبادر در این زمان، وجود حقیقت شرعیه را در زمان شارع اثبات کرد.

دلیل دیگر آنان استقراء است و از جملهٔ توضیحاتی که در این خصوص داده‌اند آن است که :

ما هر قدر در قرآن و احادیث و کلمات تابعین و آثار صحابه بفحص و کاوش میکنیم هرگز موردی را که الفاظ مزبوره در غیر معانی شرعیه استعمال شده باشند نمی‌یابیم و بلکه در همه‌جا می‌بینیم که الفاظ مزبوره در معانی شرعیه استعمال گردیده‌اند و اگر در بعضی از موارد در غیر معانی شرعیـه استعمال شده باشند آن موارد بقدری شاذ و ناد رهستند که نمیتوانند حکم کلی را نقض نمایند علیهذا حصول این استقراء دلیل ثبوت حقیقت شرعیه میباشد .

ولی این دلیل نیز از حیث ضعف مانند دلیل پیشین است زیرا قطع نظر از اینکه موارد مخالف بیش از حد شذوذ و ندرت است اساساً دلیلی نیست بر اینکه کلمات شارع و تابعین در همه‌جا بمعانی شرعیه اطلاق گردیده باشند .

حَقیقةِ عَقلیَّه ــ (اصطلاح ادبی) و آن اسناد فعل یا شبه آن باشد به آنچه نزد متکلم فاعل شناخته شده است مانند گفتار مؤمـن «انبت الله البقل» در مقابل مجاز عقلی که اسناد فعل باشد بغیر فاعل نزد متکلم از جهت ملابست بین فعل و آن غیر . (از کشاف ج ۱ ص ۲۳۰ ــ تلویح ص ۱۳).

حَقیقةِ قاصِرَه ــ (اصطلاح ادبی) نزد علماء عربیت استعمال لفظ است در جزئی از معنای او (از کشاف ج ۱ ص ۳٦٦).

حَقیقةِ لُغَویَّهــ(اصطلاح‌اصولی وادبی) و عبارت از استعمال لفظ است در ما وضع له خود در وضعی که تخاطب او است بدون تأویل که استعارت باشد در مقابل حقیقت عرفیه که استعمال و نقل عرف باشد و حقیقت

شرعید که استعمال و نقل شرع باشد . (از مطول ص ۳۲۷ ـ معالم ص ۲٦ ـ قواعد ٦۹).

حَقیقت و مَجاز ـ (اصطلاح اصولی و ادبی) کلمهٔ که مستعمل فیما وضع‌له میباشد حقیقت گویند و لفظی که مستعمل در غیر ما وضع‌له باشد مجاز گویند و هریك ازآن دو یالغوی است یا شرعی و عرفی رجوع به حقیقت شرعیه و عرفی و لغویه شود (از مطول ص ۲۹۸ ـ ۳۰٤).

در قوانین الاصول آرد که لفظ هرگاه در ماوضع‌له (آنچه برای آن وضع شده است از طرف واضع لغت). استعمال شده باشد حقیقة لغوی است و در غیر آن اگر بکار برده شود (البته بالحاظ علاقهٔ میان آن دو) مجاز است وبنابر این‌حقیقت منسوب بواضع میباشد و در حکم وضع است استعمال الفاظ در معنی از معانی باکمك قرینه کراراً و بدفعات تا جائی که در اثر انس و الفت نیازی بقرینه نباشد و همان معنی مستعمل فیه‌ازآن‌دانسته‌شودواین‌خود نوعی ازحقیقت باشد و لذا حقیت باعتباد واضعان لغت و آنانکـه استعمال کنند و لفظی را بـرای افاده معانی بکار گیرند در غیر ما وضـع له تاآنجاکه ازقرینه بی‌نیازشود منقسم شودبه حقیقت عرفیه خاصه و لغویه، عرفیه خاصه بمانند عرف شرع و نحو و عرف عامه و همینطور است مجاز به‌قیاس بعرف و اهل لغت و باید دانست که مجاز مشهور متداول که از آن تعبیر به مجاز راجح نمایند مراد معنائی میباشد که متبادر از لفظ شود بقرینه شهرت وگرنه با قطع نظر از شهرت هیچگاه مجازی بر حیقت رجحان ندارد وگـرچه بیشتر و اغلبً لفظ در آن بکار رود و اگر فی‌الواقع مجازی یافت شود که بدون توجه بشهرت از لفظ دانسته شود و متبادر بذهن شود حقیقت باشد نه مجاز و نکته دیگری که باید تذکر داد آنکه کسانی که بوضع الفاظ و موارد استعمال حقیقی و مجـازی آنها ناآگاه باشند هرگاه بخواهند حقایق و مجازات را بدانند برای آنها طرقی است :

۱ ـ آنکه اهل لغت تصریح کرده باشند که فلان لغت ویژه فلان معنی است و اینکه اگر در فلان معنی بکار رود مجاز است نه حقیقت .

۲ ـ تبادر بآنکه بمحض اطلاق لفـظ هر معنی که دانسته شود حقیقت است واگر باوجود آنکه معنی از لفظ دانسته شـود متبادر معنائی دیگر باشد معلوم میشود که استعمالش در این معنی مجاز است البته نادان باصطلاحات موقعی تبادر را دریابدکه در موارد استعمالات استقراء و تتبع کنـد و دریابد که اهل لغت در زمانی که مثلا فلان لغت اطلاق میشود فلان معنی را بدون‌قرینه می‌فهمند و فلان معنی را با قرینه و در اینجا بحث است .

۳ ـ صحت سلب رجوع به صحت سلب شود.

بهـرحال هریـك از الفاظ در مقـابـل معنـای مخصـوصـی وضع شـده کـه آن را مـعـنی حقـیقی آن لفـظ گویند که باید در همان معنی استعمال شود ولی غالباً بمناسباتی در غیر معنای خود استعمال میشود که در این موارد آن معنی را معنی مجازی آن لفظ گویند.

الفاظ در صورتی میتوانند مجازاً در غیر معانی خود استعمال شوند که بین معانی حقیقی و مجازی آنها مناسباتی وجود داشته باشد این مناسبت‌ها را در اصطلاح علائق مجازیه نامند تعداد این علائق از حد احصاء فزون است و فقطط برخی از آنها من‌باب نمونه در این مختصر ذکر میشود :

۱ ـ علاقه مشابهت : هرگاه دو مفهوم مختلف از جهت صفات ممتازهٔ که دارند بیکدیگر شباهت داشته باشند در اینصورت میتوان نام مشبهٔ به را برمشبه مجازاً اطلاق نمود مثلا کلمهٔ (اسد) را که بمعنی حیوان مفترس است بر مرد شجاع اطلاق کرد چه آنکه او در صفت شجاعت شبیه باسد میباشد.

۲ ـ علاقه حال و محل : در مورد دو مفهوم مختلف که یکی در جوف دیگری قرار گرفته باشد میتوان اسم یکی را بر دیگری مجازاً استعمال نمود مثلا در مورد (قریه و اهل قریه) که دومفهوم جداگانهٔ هستند و ازلحاظ اینکه یکی درمیان دیگری مستقر شده میتوان قریه را مجازاً براهل قریه اطلاق کرد. (واسئل القریه) .

۳ ـ علاقه جزء وکل:بموجب این‌علاقه میتوان لفظ جزء را در تمام کل استعمال کرد مثلا رقبه را که جزئی از بدن انسانی است بتمام انسان اطلاق نمود (اعتق رقبة) .

و بر همین قیاس است سایر علاقه‌های مجازیه از قبیل علاقه سببیت و مسببیت علاقه مجاورت ـ مشاکلت ـ ظرف مظروف ـ شرط و مشروط و غیره .

در اصطلاح اهل بیان مجازهائی راکه علاقه آنها علاقهٔ مشابهت است استعاره وبقیه را مجاز مرسل نامند.

الفاظ در دلالت بمعانی مجازیهٔ خود محتاج بوجود قرینه میباشند و چنانچه بدون قرینه استعمال شوند فقط بمعانی حقیقه خود صدق خواهند کرد . مثلا کلمه اسد در جمله رأیت اسداً که بدون قرینه استعمال شده است بالطبیعه بحیوان مفترس که معنی حقیقی میباشد دلالت میکند لکن اگر قرینهٔ بر آن ضمیمه شده و مثلا گفته شود رایت اسدآیرمی در این صورت بر مرد شجاع که معنی مجازی کلمه میباشد دلالت خواهد کرد ضم قرینه هم در استعمالات مجازیه لازم است و هم در استعمال الفاظ مشترکه قرائن منضم بمجازات را قرینه صارفه یا مانعه و قرائن منضم بالفاظ مشترکه را قرینه معینه یا مؤضحه گویند .

برای اینکه لفظی در معنی مجازی استعمال شود علاوه براینکه باید علاقهٔ بین دو معنی آن وجود داشته و قرینهٔ صارفهٔ نیز بدان پیوست شود رعایت شرط دیگری نیز لازم است و آن اجازهٔ واضع میباشد یعنی واضع و اهل لغت استعمال لفظ مزبور را در معنی مجازی مزبور مخصوصاً تجویز کرده باشند والا استعمال آن در آن معنی جائز نخواهد بود .

مثلا در مورد و اسئل القریه که کلمه قریه باعتبار وجود علاقه حال و محل در (اهل قریه) استعمال شده است این استعمال مختص بلفظ قریه است و نمیتوان موارد مشابهه را نیز بدان قیاس نمود مثلا گفت واسئل البستان یا واسئل‌الحجرهٔ زیرا واضع چنین استعمالی را تجویز نکرده است.

برای‌تشخیص اینکه استعمال‌لفظ درمعنی مراد بطریق‌ا حیقت صورت گرفته یا بطریق

مجاز ؟ علائمی مقرر گردیده که آنها را علائم حقیقت گویند . این علائم عبارتند از تبادر ـ عدم صحت سلب ـ اطراد ـ استقراء صحت استثناء :

۱ ـ تبادر : لفظ در حال تجـرد از قرائن صارفه، در معنی حقیقی خود ظهور دارد، پس هر معنائی که از لفظ مجرد ظاهر و بذهن مستمع متبادر گردد آن معنی معنای حقیقی آن خواهد بود.

۲ ـ عدم صحت سلب چنانچه لفظ در معنی حقیقی خود استعمال شده باشد، سلب معنی مزبور از آن غیر ممکن خواهد بود مثلا اگر کلمهٔ اسد درحیوان مفترس استعمال شود، نمیتوان عنوان اسد بودن‌را ازآن‌سلب نموده و گفت هولیس باشد ولی اگر در رجل شجاع استعمال گردد میتوان عنوان اسد بودن را از آن سلب نموده و گفت هولیس باسد .

پس عدم صحت سلب علامت حقیقت و صحت سلب علامت مجاز میباشد .

۳ ـ اطراد : هرگاه لفظی که درمقابل معنائی استعمال گردیده بر تمام معانی مشابهه و افرادیکه با آن معنی جهت مشترکه دارند شامل و در آنها مطرد گردد این اطراد دلیل حقیقت و عـدم آن دلیـل مجاز خواهد بود.

مثلا کلمهٔ اسئل لفظی است که وضع شده برای‌پرسش ازکسیکه اهلیت جوابگوئی داشته باشد، بنابر این هرگاه این سئوال از زید که اهلیت جوابگوئی دارد بعمل آید یعنی مثلا گفته شود: اسئل زیداً در این صورت کلمه اسئل در موضوع‌له خود استعمال گردیده و دلالتش دلالت حقیقی خواهد بود

زیرا هماتطوریکه اسئل زیداً صحیح میباشد اسئل عمرواً اسئل خالـداً و هکذا... نیـز صحیح است یعنی کلمهٔ مزبوره در تمام معانی مشابهه‌مطردوقابل‌استعمال میباشدلکن‌اگرکلمه مزبوره در قریه استعمال شود مثلا گفته شود اسئل القریه این استعمال ـ استعمال مجازی خواهد بود زیرا در اینصورت کلمه مزبوره فقط در مورد قریه جایز الاستعمال میباشد و در موارد مشابهه مانند بستان . و حجره مطرد نمیگردد یعنی نمیتوان و اسئل البستان یا واسئل الحجره نیز گفت . پس اطراد علامت حقیقت و عدم آن علامت مجاز است .

٤ ـ استقـراء تفحص در احـوال جزئیات کثیره‌که برای پیدا کردن حکم‌کلی بعمل می‌آیداستقراءنامیده میشود این استقراء در الفاظ از علائم حقیقت است مثلا برای دانستن اینکه فعل امر حقیقت در وجوب است یا ندب؟ یکایك صیغ مختلفه فعل امر را تا آنجائیکه مقدور است از نظر گذرانیده و پس از مشاهده اینکه‌اعم اغلب آنهاحقیقت در وجوب هستندطبیعة این حکم کلی بدست می‌آید که هر فعل امری حقیقت دروجوب میباشد .

۵ ـ صحت استثناء : در الفاظی که صلاحیت افادهٔ عموم دارند، صحت استثناء از آنها دلیل حقیقت و عدم آن دلیل مجاز است مثلا در جمع‌های محلی بالام، چون استثناء از آنها در همه احوال صحیح میباشد لذا دلالت آنها بر عموم دلالت حقیقی است مثل جائنی‌الرجال الازیداً ـ برعکس مفردهای محلی بالام با اینکه احیاناً بر عموم دلالت میکنند ولی چون استثناء از آنها جائـز نمیباشد لذا دلالت آنها بر عموم من‌باب دلالت

مجازی است مثل الرجل خیرمن‌المرئه که استثناء از آن جائز نیست .

(اصول رشاد ص ۱۹ ــ ۱٤)

حَقیقتِ مُحَمَّدیّة ــ (اصطلاح عرفانی) مراد از حقیقت محمدیه باصطلاح متصوفه و عرفا عبارت از ذات احدیت است باعتبار تعین اول و مظهر اسم جامع‌الله است.

*

آنزمان کز عالم و آدم نشان پیدا نبود
از مقام بی‌نشانی بانشان من بـوده‌ام

و چنانکه الله بحقیقت و مرتبت مقدمه ، برجمیع اسماء ظهور و تجلی نموده است انسان کامل که مظهر اسم کلی الله است باید که بذات و مرتبت بر باقی جمیع مظاهر مقدم باشد پس جمیع مراتب موجودات که مظاهر اسماءالله‌اند مظهرانسان‌کامل باشند و حقیقت انسان مشتمل است بر جمیع اشیاء «اشتمال الکل علی‌الاجزاء».

احد درمیم احمد گشت ظاهر (از شرح گلشن راز ص ۲۳).

احد اسم ذاتست باعتبار انتفاء تعـدد اسماء و صفات و نسب و تمام تعینات در میم احمد است که تعین محمد است چون امتیاز احمد از احدیت‌میم است وحق را‌چنانکه در تمام مراتب موجودات سریانست انسان کامل را نیز میباید که در تمام مراتب موجودات ساری باشد چه آن کسی است که از خودی خود فانی و ببقای حق باقی باشد.

شاعر گوید:

نیست‌کامل درجهان آنکس که دریاعین اوست
عین دریا هرکه شد می‌دان که مرد کاملست
ما همـه دریا و دریا عین ما باشد ولـی
مائی ما در میـان مـاء و دریا حائلست
چشم دریا بین کسی دارد که غرق بحر شد
ورنه نقش موج بیند هـرکه او برساحلست

حَقیقتِ نُوریّهــ (اصطلاح عرفانی) مراد عقل است .

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۰،۱٦۷)

حَقیقةُ النَّوعیة ــ (اصطلاح فلسفی) مراد نوع است .

(مجموعه دوم مصنفات ص ۸۳ ــ ٤ل)

حَقیقتِ وُجودــ (اصطلاح فلسفی) مراد اصل وجود ومرتبت تأکد وجود است کـه ذات واجب تعالی است.

(از اسفار ج ۳ ص ٤)

حَقُّ الیَقین ــ (اصطلاح‌عرفانی) صوفیان کلمهٔ حق الیقین را به معنای فناء عبد در حق و بقاء او ببقاد علمی و شهودی وحالی گرفته‌اند و میگویند علم هرکس مراحلی داردکه‌عبارت‌ازمرحله‌علم‌الیقین عین‌الیقین‌و حق‌الیقین باشد مثلا علم هرکس بمرگ‌خود علم‌الیقین است و موقعی که ملك الموت را مشاهده کرد علـم او بمرگ خود عین‌الیقین است ودرحالیکه مرگ را میچشد حق‌الیقین اسـت. و بعضـی گفتـه‌انـد علـم الیقین ظاهر شریعت است و عین الیقین اخلاص در شریعت است و حق‌الیقین مشاهدهٔ شریعت است.

(از دستور ج ۲ ص ٤۵)

حَقیقیّة ــ (اصطلاح منطقی) قضیـه حقیقیه قضیه ایست که‌موضوع حکم ومصادیق آن اعم از مصادیق متقرر و متحقق در عین باشد یعنی اعم است از آنکه محقق الوجود باشد یا مقدر الوجود و قضیهٔ حقیقیهٔ منفصله قضیه ایست که حکم بتنافی در آن صدقاً و کذباً باشد رجوع به قضیهٔ حقیقیه شود .

(از دستور ج ۲ ص ۴۳)

حقیقی ـ (اصطلاح ادبی) مقابل مجازی است و صفت ثابت چیزی را باقطع نظرازغیرش حقیقی گویند و مقابل اضافی یعنی نسبی و مقابل اعتباری نیز آید رجوع به فرهنگ علوم عقلی در کلمهٔ قضیه حقیقیه شود (از کشاف ج ۱ ص ۳۶۶)

حِکایت ـ (اصطلاح ادبی) یعنی بازگفتن از چیزی و یکی از ابواب نحو است که در مقام حکایت بواسطه صیغه‌ای پرسیده شود در مثال کسی گوید «رأیت رجلا» سئوال کنی و گوئی «ای» بفتح همزه و تشدید یا، یعنی کدام رجل وگوید «رأیت امراة» سئوال کنی و گوئی «اية» (از سیوطی ص ۲۰۶).

حُکْرَة ـ (اصطلاح فقهی) ومراد احتکار باشد که از نظر فقه اسلام امری ناپسند و حرام است«وانمایثبت الحکرة فی سبعة اشیاء الحنطه والشعیر و التمر والزبیت‌والسمن و الحنطه و الشعیر» (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۵۵).

حُکْم ـ (اصطلاح منطقی و اصولی و ادبی) حکم از نظر منطقیان عبارت از اذعان به نسبت ایجابی یا سلبی میان موضوع و محمول بود و در زیر عنوان کلمهٔ تصور و تصدیق بیان شد که بعضی تصدیق را امری بسیط میدانند.

(از دستور ج ۲ ص ۵۰ ـ اساس الاقتباس ص ۶۷)

درباب اصول منظور از حکم خطاب شرعی متعلق بافعال مکلفین باقتضاء و تخییر است (از قواعد ص ۶ ـ ۷)

حُکَماء ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) نزد عرفا متحققان بنعوت الهی‌اند، محمد ترمذی گوید: الحکماء خلف الانبیاء ولیس بعدالنبوةالاالحکمة وهی احکام الامور و اول علامات الحکمةطول‌الصمت والکلام علی قدرالحاجة (طبقات ص ۲۳۶).

الحُکَماءُ السَّبعة ـ (اصطلاح فلسفی) و هفت حکیم مشهور را که پایه‌گذاران حکمت‌اند گویند که عبارتند از:

۱ ـ تالس الملطی
۲ ـ انکساغورس
۳ ـ انکسیمانس
۴ـ انباذ قلس
۵ ـ فیثاغورس
۶ ـ سقراط
۷ ـ افلاطون

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۶۰)

حِکْمَت ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ حکمت دارای معانی چند واطلاقات متعدد است از این قرار، عدل، علم، حلم، فلسفه، کلام موافق حق، صواب امر و سداد آن، حکیم یعنی صاحب حکمت، علم خوب و عمل صالح، نفس‌عمل، معرفت حقایق اشیاء انجام فعلی که محمود باشد، اقتداء بخالق درعبادات‌بقدرقدرت. (ازاسفار ج ص ۳۲۵)

فلاسفه تعاریفی چند برای حکمت کرده‌اند از این قرار:

الف ـ حکمت عبارت از برترین علم به‌برترین معلوم آن است «افضل علم بافضل معلوم» که علم یقینی باشد و معلوم آن ذات حق و صفات اوست .

(از شفا ج ۲ ص ۲۸۲ ـ اسفرا ج ۳ ص ۱۱۰ ج ۲ ص ۸۲)

ب ـ حکمت عبارت از معرفت واجب و

صفات واسماء اوست«الحکمةمعرفة الوجود الواجب».

ج ــ حکمت عبارت از علم تام است .

د ــ حکمت عبارت از فعل محکم است و فعل محکم فعلی است که «هوان یکون قد اعطی کل شیء حقه» و یا اعطی الشیء جمیع مایحتاج الیه ضرورة فی‌الوجود وفی حفظ وجوده بحسب الامکان ان کان ذلک الامکان فی مادة فبحسب الاستعداد الذی فیها و ان لم یکن فی مادة فبحسب الامکان الامر فی نفسه کالعقول الفعالة».

ه ــ حکمت عبارت از صناعت نظری است که بدان استفاده شود چگونگی حال وجود آنطور که فی نفس الامر باشد «و ما علیه الواجب من حیث اکتساب النظریات واقتناء الملکات لتستکمل النفس و تصیر عالماً معقولا مضاهیاً للعالم الموجود فتستعد بذلک للسعادة القصوی و ذلک بحسب الطاقة البشریة».

و ــ حکمت عبارت از علم باسباب و علل تکمیل قوای انسانی است .

ز ــ حکمت عبارت از تشبه بذات حق تعالی است.

ح ــ حکمت عبارت از صیرورت انسان است جهان عقلی که مشابه با جهان عینی باشد .

«الحکمة هی التشبه بالاله بحسب الطاقة البشریة».

(اخوان ج ۳ ص ۱۵۲)

ط ــ حکمت عبارت ازچیزی‌است که‌نظر کند در صورت و غایت اولی «ان هیهنا علماً واحداً یسمی حکمة و هوالذی یختص بالنظر فی‌الصورة الاولی و الغایة».

(از رسائل جابربن حیان ص ۱۶۸)

حکمت از نظر اخلاق عبارت از استعمال عقل عملی بود چنانکه باید و مظهر آن نفس ناطقه است و آنچه تحت حکمت است هشت امر است که عبارت بود از ذکاء، سرعت فهم، سهولت‌تعلم، حسن‌تعقل، تحفظ، تذکر و غیره .

(از اخلاق ناصری ص ۵۹، ۵۶، ۸۶، ۵۸ و رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۸۰ ــ دستور ج ۲ ص ۴۵) .

عبدالله انصاری گوید : اما حقیقت حکمت شناختن کاری است سزای آن و بنهادن چیزی است برجای آن چیز وشناختن هرکس در قالب آن‌کس و ثمرهٔ حکمت وزن معامله با خلق نگه داشتن است، میان شفقت و مداهنت . و وزن معاملت با خود نگه داشتن است میان بیم و امید. و وزن معاملت باحق نگه داشتن است میان هیبت و انس.

حکمت آن نور است که شعاع آن بر تو زند، زبان بصواب ذکر بیاراید و دل بصواب فکر بیاراید و ارکان بصواب حرکت بیاراید، سخنی که گوید بحکمت گوید، بلها باید، جانها را صید کند، فکرت که کند بحکمت کند، بازوار، پرواز کند.

(از عده ج ۱، ص ۷۳۸).

پیرطریقت گفت الهی ازآنچه نخواستی چه‌آید؟ و آنرا که نخواندی کی آید؟ و ناباییسته را جواب چیست؟ دهن تلخ را چه سود گردش آب خوش در جوارش، خار را چه حاصل از آن‌کش بوی گل در کنار است، قسمتی رفته نفزوده و نکاسته، چتوان‌کرد؟ قاضی اگر چنین خواسته، شیطان در

افق اعلی زیسته و هزاران عبادت برزیده، چه سود داشت؟ (از عده ج ص ۷۳).

شاه کرمانی گوید: علامة الحکمة معرفة اقدارالناس و علامةالتقوی الوَرَع و علامة الورع الوقوف عندالشبهات و علامة الخوف الحزن و علامة الرجاء حسن الطاعة و علامة الزهد قصر الامل».

(طبقات ص ۱۹۳).

از حکمت یونانی سرباز زده و بحکمت ایمانی روی آرید.

ای کرده بعلم مجازی خو
نشنیده ز علم حقیقی بو
سرگرم بحکمت یونانی
دل سرد ز حکمت ایمانی
در عالم رسوم چو دل بستی
بر او جت اگر برد پستی

در ملکوت اعلی جولان کنید و جز در حضرت عندیت آشیان نسازید.

به‌حکمتها قوی‌پرکن‌تومرطاوس عرشی‌را
که تازین دامگاه او نشاط و آشیان بینی

و هر حرکت که کنید بحکمت کنید، در حظیرهٔ رضای محبوب جمع گردید: و مراد خود را در آن فداء مراداالله کرده و نظر خود بتبع نظر وی داشته و با یادوی بهر جا رسید بیاسوده که در میدان جلال برمقام نیاز از عشق او سوخته گردید در روضه وصال بر تخت ناز بالطف او آمده.

صاحب لمع گوید «الحکمة جندمن جنودالله یرسلها الی قلوب العارفین» و در قرآنست که «یؤتی الحکمة من یشاء» (لمع ص ۲۵۱ ـ شرح منازل ص ۱۲۹ اصطلاحات شاه ص ۱۷).

برخی از ترکیبات، خیاط حکمت، عطاران حکمت، مهندس حکمت، حکمت بالغه.

حکماء گویند «الحکمةعلم‌باحوال‌الاعیان و الحایق الموجودات علی ماهی فی‌نفس الامر».

حِکمَتِ إشراق ـ حکمت اشراق فلسفهٔ مبتنی بر فلسفهٔ شرق است و یا فلسفهٔ شرق است و یا فلسفهٔ که برمبنای اشراق و کشف است که همان فلسفه و حکمت ذوقی باشد «فی تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی‌الاشراق الذی هوالشکف و حکمة المشارقة الذی هم اهل فارس و هوایضاً یرجع‌الی الاول‌لان حکمتهم‌کشفیة ذوقیه فنسب الی الاشراق الذی هوظهور الانوار العقلیة ولمعاتها وفیضانها بالاشراقات علی‌الانفس عند تجردها و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق والکشف و کذا قدماء الیونان خلاارسطو و شیعته فان اعتمادهم کان علی البحث و البرهان لاغیر».

(از ش ص ۱۲)

حُکمِ تَبَعی ـ (اصطلاح فقهی) احکامی که تابع‌اند در برابر احکام بالاصاله مانند مالکیت تبعی که تابع اصلند، هرگاه کسی بیکی از اسباب مالکیت مالك چیزی شد قهراً مالك منافع و ثمرات و نماءهای متصل و منفصل آنها هم میشود.

نمیتوان تابع را در حکم بطور کلی تابع متبوع قرار دارد زیرا وقتی درخت خرمائی که دارای خرما است فروخته شود اگر قبل از بدو صلاح باشد یعنی هنوز ثمره آن ظاهر نشده باشد براین تقدیر ثمره مثل جزئی از اجزاء درخت بوده و

جزء بیع محسوب است اما بعد از بدوصلاح، ثمره مستقل و داخل در مبیع نخواهد بود.

در نظر عرف هر یك از حامل ومحمول مانند ظرف و مظروف وجود مستقلی است پس اگر قرینه برداخل بودن یکی در دیگری مثل ظرف و عادت محل وقوع موجود باشد فبها والابیع بآنچه تصریح شده اختصاص خواهدداشت.

و با استقلال وجود تابع مانعی نخواهد بود از اینکه منفرداً مورد بیع قرار گیرد مثلا جنین که در نظر عرف تابع محسوب بوده و دارای وجود مستقلی است مانعی نخواهد داشت که بالانفراد فروخته شود بشرط اینکه جهالتی در بین نباشد.

بطور کلی نمیشود گفت هر کسی مالك چیزی است مالك ضروریات آن چیز هم خواهد بود بلکه باختلاف مقامات و عرف و عادت محل وقوع معامله حکم تفاوت‌پیدا میکند ـ مثلا زین و افسار از ضروریات اسب بشمار میآیدمعذلك ممکن است برحسب متعارف در شهری مالکیت اسب با مالك بودن افسار و زین آن ملازمه نداشته باشد بلکه مالك آنرا عاریه یا اجاره‌کرده باشد.

بنابراین‌مالکیت خانه دلیل مالکیت طریق‌آنخانه‌نبوده بلکه تابع احکام‌مخصوصی است.

وقتی اصل از بین برود فرع هم به تبع اصل از بین خواهد رفت مثلا وقتی دین بابراء یا بنحو دیگری ساقط شودکفالت نیز ساقط خواهد شد ـ و نیز وجوب انفاق مرد بزن فرع براطاعت وتمکین‌زن است از مرد ـ پس اگر بسبب نشوز اطاعت و تمکین زن از بین رفت انفاق باو نیز ساقط خواهد شد.

و تبعیت بطلان جزو از بطلان کل که از آن باین عبارت تعبیر شده: اذابطل‌الشیئی بطل‌مافی‌ضمنه‌نیز راجع بقاعده مذکور است. بالجمله وقتی عقدی بجهتی از جهات فاسد باشد هر آنچه مبنی بر آن عقد بوده اعم از شرط ضمنی و لوازم و احکامی که تابع‌اند و متفرعات عقد از قبیل قبض و اقباض و تعلق مبیع بمشتری و منافع ثمن ببایع باطل خواهد بود.

و بهرحال در برابر احکام بالاصاله‌اند و مانند مالکیت تبعی که تابع اصلند ، هرگاه کسی بیکی از اسباب مالکیت مالك چیزی شد قهراً مالك منافع و ثمرات و نماءهای متصل و منفصل آنها هم میشود.

حِکمَتِ جامِعَه، حِکمَتِ‌خاصَّه ـ این دو اصطلاح عرفانی است و عبارت از معرفت حق و عمل بدان و معرفت باطل و اجتناب از آن میباشد.

حِکمتِ ذَوقی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از حکمت ذوقی که مقابل حکمت بحثی‌است فلسفهٔ اشراق است.

(از ش ص ۲٤)

حِکمتِ شَرقی ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد حکمت اشراق است رجوع بحکمت اشراق شود.

حُکمِ‌ظاهِری ـ (اصطلاح‌اصولی) ومراد از حکم ظاهری حکمی است که برای‌افعال مکلفین بملاحظهٔ جهل به حکم واقعی ثابت میشود و در مقابل حکم واقعی است ومتأخر از آنست مثلا اصول عملیه وظن در مقام فقد علم،احکام ظاهری‌اند و موضوع حکم

ظاهری مقید بشك است در حکم واقعی (از رسائل ص ۱۹۳ ـ کفایه ج ۲ ص ۱۰).
(کلیات حقوقی ص ۱)

حُکمِ غِیابی ـ (اصطلاح فقهی). در مواردی که بواسطهٔ غایب بودن طرف دعوی حکم غیابی دربارهٔ او صادر میشود.

ممکن است غائب را غیاباً محکوم نمود ولکن حکم قطعی نبوده و غائب برحجت خود باقی است و میتواند بر حکم غیابی اعتراض نماید.

چنانکه در خبر جمیل‌است الغائب یقضی علیه‌اذااقامت علیه‌البینة ویباع‌مـاله ویقضی عنه دینه و هوغائب.

یعنی وقتی بینه برضرر کسی‌که حضور نداشته اقامه شده باشد مالش در غیاب او فروخته شده و دینش از آن اداء میشود و در عین حال غائب وقتی حاضر شود بر حجت خود باقی خواهد بود.

و نبایست مال را بکسی که اقامهٔ بینه برحقانیت خود نمود. در صورتیکه دارائـی نداشته باشد بدون گرفتن ضامن تسلیـم کرد.

بنابراین‌خبر دیگری که باین‌مضمون است: «لایقضی علی غائب» نبایست غـائب را محکوم نمود، مراد از آن حکم قطعـی است.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۷)

حِکمَتِ عَمَلی ـ (اصطلاح فلسفی) علم باحوال اشیاء و موجوداتیکه وجود آنهـا در تحت حیطه و قدرت بشر است حکمت عملی نامند و بعضی گفته‌اند حکمت عملـی عبارت است از علم بموجوداتیکه وجود آنها متوقف‌بر حرکات اختیاری‌است، صدرا گوید: غایت حکمت عملی نیل بسعادت اخـروی و استعلاء نفس میباشد.

(از دستور ج ۲ ص ٤۷ ـ اسفار ج ۱ ص ٥)

حِکمَتِ کَشفیّه ـ (اصطلاح عـرفانی) حکمت کشفیه‌عبارت از حکمت ذوقی‌اشراقی است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۷)

حِکمَتِ مَجْهُولَه ـ (اصطلاح عرفانـی) حقایقی کـه پوشیده و مستور باشد حکمت مجهوله گویند.

(از دستور ج ۲ ص ٥۲)

حِکمَتِ مَسکُوت‌عَنها ـ (اصطلاح‌عرفانی) و مراد ازحکمت مسکوت عنها اسرارحقیقت است که بعلم رسمی از آن نتوان آگـاه شد.

(از دستور ج ۲ ص ٤۸)

حِکمَتِ مَشارِقه ـ (اصطلاح فلسـفی) مراد حکمت مشرق زمین است که همـان حکمت اشراق باشد.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۹۷)

حِکمَتِ مُطْلَقَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از حکمت مطلقه فلسفهٔ اولی است و گـاه مراد از حکمت‌مطلقه حکمت الهی است‌آنچه را ایجاب کند.

(از شفا ج ۱ ص ۳)

حِکمَتِ مَنطُوقِبها ـ (اصطلاح عرفانی) مراد حقایق و احکام شریعت است.

(دستور ج ۲ ص ٥۳)

حِکمَتِ نَظَری ـ (اصطلاح فلسفی) علم باحوال اشیاء و موجوداتیکه وجود آنهـا در تحت قدرت و اختیار بشر نیست‌حکمت نظری مینامند.

صدرالدین گوید : غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیر او است از مراتب ناقص بمراتب کامل.

قدماء فلاسفه هریك از دو نوع حکمت عملی و نظریرا بر سه قسم کرده‌اند اقسام حکمت عملی‌عبارت است از تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن و اقسام حکمت نظری عبارت است از علم اعلی و فلسفهٔ اولی و علم کلی و علم مابعدالطبیعة وماقبل طبیعت برحسب‌تعاریفی که ازجهات مختلف برای فلسفهٔ اولی شده است و علم اوسط که علم ریاضی یا علم طبیعی نامیده‌اند و علم طبیعی یا ادنی و فلسفه طبیعی.

اصول علم‌الهی رابر پنج قسمت کرده‌اند که امور عامه، اثبات ذات و صفات واجب، اثبات جواهر روحانی، بیان ارتباط امور ارضی با قوای آسمانی و بیان نظام آفرینش است.

اصول علم ریاضی و علم اوسط چهار است که عبارت از علم عدد، علم هندسه، علم هیأت و علم موسیقی است.

اصول علم ادنی هشت است که علم باحوال امور عامه اجسام، علم بکون وفساد، علم بمرکبات غیر تام مانند کائنات جو، علم باحوال معادن، علم به نفس انسانی، علم به نفس حیوانی، و علم بنفس ناطقه است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۱٦ ــ ج ۱ ص ۵ ــ دستور ج ۲ ص ٤۸)

حکم واقعی ــ (اصطلاح اصولی) و عبارت از حکمی است که منبعث از امر واقعی باشد در مقابل حکم ظاهری وحکم واقعی ثانوی همان احکام ظاهریه‌اند چون در ظاهر معمول‌به‌اند و بدان جهت واقعی ثانوی‌گویندچون متأخر از واقعی‌حقیقی‌اند.

(از رسائل ص۱۹۳ ــ خزائن ص ۱۲)

حُکُومَت ــ (اصطلاح اصولی) فصل خصومت بود و در اصطلاح اصولیان‌حکومت عقل است برحجیت ظن پس از ثبوت‌انسداد باب علم باحکام، رجوع شود به (کفایه ج ۲ ص ۵۸ ــ رسائل ــ ص ۳۲٦).

و حکومت دلیلیین اینست که یکی از دو دلیل به مدلول لفظی خود متعرض حال دلیل دیگر باشد.

حَکیم ــ (اصطلاح فلسفی) دانا واطلاق برصاحب‌علم‌حکمت شود رجوع شودبفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده.

حَکیمِ اَزَلی ــ (اصطلاح عرفانی) مراد ذات حق است.

حَکیمیان ــ (اصطلاح‌کلامی) حکیمیان کسانی هستند که پیرو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی‌اند که یکی از ائمه وقت بوده‌اندرجملهٔ علوم ظاهری و باطنی (کشف المحجوب ص ۲٦۵).

حُکْمِیَّه ــ (اصطلاح ادبی) مراد نسبت حکمیه است رجوع شود بربط و تصور و تصدیق و حکم.

(از دستور ج ۲ ص ۵۳)

حَلّ ــ حل و عقد دو اصطلاح طبی و طبیعی است که بحث در چگونگی حل جامدات و عقد مایعات میکند.

شیخ گوید : بعضی اشیاء را بواسطهٔ برودت هم میتوان حل کرد چنانکه بعضی‌از اشیاء بواسطهٔ حرارت منعقد میشوند.

(از شفا ج ۱ ص ۲۳۷)

حَلّاجیان ــ (اصطلاح‌عرفانی) پیروآن

حلاج را گویند.

(کشف المحجوب ص ۳۳٤).

حَلال ـ (اصطلاح فقهی) و مراد چیزهائی است که باستناد کتاب و سنت مباح دانسته شده‌اند و مقابل حرام است.

(از کشاف ج ۱ ص ۳۸۰)

حَلْق ـ (اصطلاح‌فقهی) و سرتراشیدن را گویند و یکی از اسباب تحلیل محرم است در حج (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۶۹) رجوع به حج شود.

درمعتقدالامامیه است:

و چون هدی کشته باشد، سر بتراشدروی بقبله آورد، ابتدا به پیشانی‌کند از جانب راست. و سر تراشیدن نسك است، لقوله تعالی: «ثم لیقضوا تفثهم»، و تفث سر تراشیدن است ومناسکی‌دیگر. وچون‌خدای تعالی بآن فرمود، از جملهٔ نسك باشد. و رسول ص یاران خود را گفته: «انحروا و احلقوا»، یعنی: اشتر بکشید، و موی بتراشید. و اگر این نسك نبودی، بایـن نفرمودی. و روا بود تقصیر ببدل سر تراشیدن.

و روایت کرده‌اند که ضرورت، یعنی: کسی را که حج نکرده باشد، روا نبود ویرا الا حلق به منا. و اگر فراموش کند، بیرون رود، بازگردد، و حلق کند. و اگر نتواند؛ سربتراشد و موی بفرستد تا آنجا دفن کنند.

(معتقد الامامیه ص ۲۳۰)

حلقه ـ (اصطلاح نجومی) وآن‌آلتی نجومی است که بمنظور تعیین اعتدال و انقلاب بکار برده میشده است.

حلّ و عقد ـ (اصطلاح علوم غریبه) و در امور مربوط به کیمیا بکار رود. و آن عبارت ازبازشدن پارهٔاز ادویه وعناصر کیمیائی است و بسته شدن آنها که این عمل را عمل کیمیاوی گویند.

حَلقهٔ زُلف (اصطلاح عرفانی) مرتبه تفصیل و تعینات الهی است.

الدر طلب زلف تو عمری دل من رفت
چون یافت ره زلف تویك حلقه‌نشان‌کرد
وقت سحری باد، درآمد ز پس‌و پیش
آن حلقه ز چشم من سرگشته نهان کرد

حِلم ـ (اصطلاح عرفانی و اخلاقی) حلم عبارتست از کظلم غیظ و احتمال اذیت خلق، خدایرا نه از سر عجز و در خبر است: کسی که کظلم غیظ کند در صورتیکه از انتقام عاجز نباشد محشورشود در روز قیامت علی روس‌الخلایق.

شاعر گوید:

چون بحلمش غرور خواهی داشت
نار در دل نه نور خواهی داشت

سنائی گوید:

علم‌داری بحلم باش چو کوه
مشو از نایبات دهر بستوه
علم بی حلم چو شمع بی نورست
هر دو با هم چو شمع زنبورست
شهد بی موم رمز احرار است
موم بی شهد بابت نارست

در اخلاق ناصری است‌که حلم آن‌بود که نفس را طمأنینتی حاصل شودکه غضب بآسانی تحریك او نتواند کرد و اگر مکروهی بدو رسد مغلوب نگردد و درشغب نیاید.

(از اخلاق ناصری ص ۷۶)

حُلول ـ (اصطلاح فلسفی) حلول

چیزی در چیزی عبارت از نفوذ و دخول چیزی است در چیز دیگر و فرودآمدن و نزول در مکان و از نظر فلسفه «حلـول الشییء فی الشیيء ان یکون وجودالحال فی نفسه عین المحل»و بالاخره حلول‌عبارت از بودن شیء است بنحویکه وجود آن حال فی‌نفسه وجودش برای محل باشد بر وجد اتصاف و تعریفات متعددی برای حلول‌شده است از جمله:

الف ـ حلـول عبارت از اختصـاص چیزی است به‌چیز دیگر بنحویکه اشاره‌بهر یك عین اشاره بدیگری باشد.

ب ـ حلول شیء در شیء دیگر مانند حلول اعراض در اجسام که حلول حقیقی است و مانند حلول علوم در مجردات که تقدیری است.

ج ـ حلـول عبارت از سریان چیزی است در چیز دیگر.

د ـ حلول عبارت از تعلـق شیء است به شیء دیگر بنحویکه یکی صفت و دیگری موصوف باشد مانند بیاض که متعلق وحال در جسم است.

درباب وجود ذهنی قیام صور مدرکه رابنفس بعضی برنحو قیام حلولی میدانند و بعضی صدوری و بعضی نه حلولی و نه صدوری بلکه بنحو مثول میدانند.

(از دستور ج ۲ ص ٥٤ ـ اسفار ج ۱ ص۲۹۷ ـ اساس‌الاقتباس ص۷۳ ـ ج ۲ ص۷۷)

حُلـولِ سَریانی ـ (اصطلاح فلسفی) حلول سریانی در مقابل حلول طریانی‌است وآن‌درصورتی است که‌اجزاءحال‌ساری درهر جزئی از اجزاءمحل باشد مانندحلول‌سفیدی در سطح پارچه و در حلول طریانی نحوهٔ حلول نحوهٔ ظرف و مظروفی است مانندآب در کوزه.

(اسفار ج ۲ ص ۱۹٤، ۱۹۰ ـ دستور ج ۲ ص ٥٤)

حُلـولِ طَرَیانی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود بحلول و حلول سریانی.

حُلولیّه ـ (اصطلاح عرفانی) وکسانی را گویند که عقیده دارند خدا در تـمام اشیاء حلول کرده و امتزاج دارد مانند حلاوت در خرما و آنها را اتحادیه وعشاقیه و واصلیه هم گویند.

(از ریاض‌العارفین ص ۱۱۸)

حَلیلَه ـ (اصطلاح فقهی) و زن‌محال انسان را گویند و حلیه‌اب یعنی زن پدر و حلیه ابن زن پسر را گویند که هر دو بر یکدیگر حرامند

(از ضوابط الرضاع‌ص ۷).

حِمارُالجُنوُبی ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) حمار جنوبی و شمالی از کواکب صورت سرطانند که بین آن کواکبی دیگر واقع است.

الحَمامَه ـ (اصطلاح نجومی) الحمامه یا حمامهٔ نوح یکی از صورتهای جنوبـی ستارگان بود که مرکب از کواکب کلب اکبر است. این ستارگان را اعراب ازصورت قیطورس و بعضی از صورت کلب اکبـر میدانند.

از ستارگان اوست..
حضار یا الفاخته

حَمْد ـ (اصطلاح عرفانی و کلامـی) و بمعنای ستایش است و باصطلاح صوفیان عبارت از اظهار کمال محمود بصفات جمال

و نعوت جلال برسبیل تعظیم و تجلیل است و آن یا از مرتبت جمع و یا از مرتبت فرق است برفرق و یا از مرتبت جمع است برفرق. رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

حَمْل ـ (اصطلاح منطقی) حمل درلغت یعنی بار برداشتن و در اصطلاح نسبت امری است بامری دیگر بایجاب یا بسلب چنانکه گویند دانش پسندیده است که دانش موضوع و پسندیده محمول و کلمهٔ «است» رابط میان موضوع ومحمول است و آن بر سه نوع است.

الف ـ حمل لغوی که عبارت از حکم بثبوت چیزی است برای چیزی دیگر و یا سلب آن حکم از آن.

ب ـ حمل اشتقاقی که عبارت از حمل بواسطهٔ کلمهٔ «فی» و «ذو» و «له» میباشد.

ج ـ حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است برچیزی دیگر که اتحاد در موضوع و مصداق و اختلاف درمفهوم داشته باشند و بالجمله حمل چیزی‌بر چیزی دیگر و اتحاد میان‌اند و بر دو نوع است یکی حمل شایع صناعی که حمل متعارف هم مینامند و عبارت از مجرد اتحاد میان موضوع و محمول است وجوداً که بازگشت آن بدین است که موضوع از افراد محمول است چه آنکه حکم در آن برنفس مفهوم موضوع شده باشد چنانکه در قضایای طبیعیة و یا افراد چنانکه در قضایای متعارفه از محصورات و غیره و چه آنکه محکوم بـه ذاتی محکوم علیه باشد مانند «انسان حیوان است یا ناطق است» که حمل بالذات وذاتی است و یا عرضی باشد مانند «انسان ضاحك است یا ماشی است» که عرضی نامند.

دوم آنکه مراد از حمل بیان این معنی است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول و مفهوم آنست و ناچار نحوهٔ از مغایرت میان آندو هست تا دوئیت درست باشد این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند مانند «انسان انسان است».

(از دستور ج ۲ ص ۵۷ ـ اسفار ج ۳ ص ۱٤۹ ـ ج ۱ ص ۷۲، ۸٤)

حَمَل ـ (بفتح حاء و میم اصطلاح نجومی) دارای چثهٔ بود مجوف ومیان بزرگ براق و درخشنده وسخت.

(از رساله ۱۱ ناموسیات ص ۳۷۳)

و از ستارگان آنست: ناطح نطـح، اشراط. بطین (بضم با و فتح طاء).

حَمْلِ اِشْتِقاقی ـ (اصطلاح منطقـی) حمل اشتقاقی عبارت از حمل بواسطه کلمهٔ «فی» یا «ذو» یا «له» میباشد و ممکن است بدون این کلمات خمل اشتقاقی محقق شود مانند «کل شیء اما ابیض اولا ابیض».

(از اسفار ج۳ص ۱٤۹ـ اساس الاقتباس ص ۱۸ ـ دستور ج ۲ ص ۵۷)

حَمْلِ بَرِصِحَّت ـ (اصطـلاح فقهی و اخلاقی) یکی ازاصول اخلاقی اسلام‌است‌که انسان کارهای برادر دینی خود را حمـل برصحت کند و روایاتی هست از جملـه «ضع‌امراخیك‌علی‌احسنه حتی‌یأتیك مایقلبك منه» (از عوائد الایام ص ۷٤)

حَمْلِ ذاتِیِّ اَوَّلی ـ (اصطلاح منطقی) که حمل «هوهو» است حملی است کـه مفهوماً و مصداقاً متحد باشند و گاه حمل ذاتی مطلق‌راگویند درصورتیکه محمـول ذاتی باشد مانند «انسان حیوان است».

(از اسفار ج ۳ ص ٦۱ ـ شرح منظومه ص

۲۷)

حَملِ ذُوهُو ـ (اصطلاح منطقی) حملی است که محمول بواسطهٔ کلمهٔ ذو حمل بر موضوع شده باشد مانند «کل شیء اما ذوبیاض و اما لاذوبیاض».

(از اسفار ج ۳ص ۱۴۹ ـ اساس الاقتباس ص ۱۸) و رجوع به حمل مواطات شود.

حَملِ شایعِ صناعی ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به حمل و (شرح منظومه ص ۲۷ ـ اسفار ج ٤ ص ۱۳٤) شود.

حَملِ مُتعارف ـ (اصطلاح منطقی) مفاد حمل متعارف شایع صناعی این است که موضوع فردی از افراد محمول است (اسفار ج ۳ ص ۶۱ ـ ۷۲).

حَملِ مُطلق بر مُقَیَّد ـ (اصطلاح اصولی و فقهی) که هرگاه حکمی بطور مطلق در مواردی وجود داشت و در همان موارد حکمی دیگر مقید به قیدی وجود داشت مطلق حمل بر مقید شود یا نه بحث است. چنانکه مطلق برعموم حمل شود یابرخصوص رجوع شود به (عوائد الایام ص ۲۶۶).

حَملِ مُواطات ـ (اصطلاح منطقی) و حمل مواطات اقتضاء آن کند که موضوع و محمول را اتحا دبود بوجهی و مغایرت بوجهی و گاه باشد که گویند: ضحاک محمول است برانسان وبابن نه آن خواهند که آنچه او را انسان گویند هم او را ضحك گویند بل آن خواهند که آنچه او را انسان خوانند او را ضحك حاصل است یعنی ذو ضحك است و این نوع حمل بطریق هوذوهو است و آنرا حمل اشتقاقی خوانند که از ضحك لفظی اشتقاق کنند که آن لفظ را بمواطات بر انسان حمل توان کرد و آن ضاحك است.

(از اساس الاقتباس ص ۱۸ و رجوع شود به دستور ج ۲ ص ۵۷ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۰٤ ـ ج ۳ ص ۱۴۹

حَملِ لُغَوی ـ (اصطلاح ادبی) حمل بثبوت چیزی بر چیزی یا سلب آن از آن میباشد.

(از دستور ج ۲ ص ۵۷)

حَملِ هُوهُو ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به حمل و حمل اولی ذاتی و (اسفار ج ۳ ص ۱٤۹) شود.

حَمیَّت ـ این اصطلاح اخلاقی است و آن بود که در محافظت ملت یا حرمت از چیزهائیکه محافظت از او واجب بود تهاون ننماید (اخلاق ناصری ص ۱۷)

حمل لنساء ـ (بفتح حاء و میم اصطلاح نجومی) ارباب این فن بروج را برحسب اینکه طالع مرد باشد یا زن متفاوت دانند از لحاظ احکام. و بنابر این گویند. اسد الرجال و اسدالنساء ..... یعنی اگر طالع زنان باشد چه و اگر مرد باشد...)

حُمَّةُالعَقرَب ـ (بضم حاء اصطلاح نجومی) رجوع شود به کواکب سحابی

حُنُوط ـ (اصطلاح فقهی) ومسح کافور بر بدن میت را گویند که بر مساجد سبعه، جبهة و دو دست و دو سر زانو و دوانگشت نرپاها واجب است مسح کافور (از عروة ص ۱٤٤).

حَنُکَه ـ (بفتح حاء و ضم نون ـ اصطلاح گاه‌شماری) وعیدحنکه بعبری پاك کردن و آراستن بود و عید حنکه هشت روز است که در شب اول یك چراغ روشن کنند و در شب دوم دو چراغ روشن کنند و بدر

خانه گذارند و شب سوم سه چراغ تا شب هشتم هشت چراغ افروزند و این یادگاری است که ملکی برجهودان غلبه کرد و دوشیزگی عروسشان برداشتی و آنجا هشت تن برادر بودند که خواهرشان را بشوی خواستند بردن پس خردترین برادران خود را زن ساخت و بدین ملك اندر آمد و او را بکشت و بیت المقدس را پاك کرد.

(التفهیم ص ۲۴۶)

حَنیف ـ (اصطلاح کلامی) از باطل به سوی حق گرویدن را گویند مأخوذ از قرآن مجید است حنیفاً مسلماً و ماانا من المشرکین اساس کار ابراهیم خلیل در خداپرستی است و دین آنرا دین حنیف گویند چنانکه دین اسلام را که در توحید بر آن اساس است. دین حنیف گویند .

الحَواء والحَیَّة ـ (اصطلاح نجومی) از صور کواکب بود. حواء صورتی بود بمانند مردی که ایستاده بود و با دو دست خود ماری را بگرفته و ستاره‌های آن ۲۴ بود از صورت و پنج ستاره خارج صورت ستارهٔ که برأس آن بود نسرین نامند که بر اسطرلابات رسم کنند و بنام رأس الحواء نامند و ... (از صور الکواکب ص ۹۵)

و اما ستارگان حیه خود ۱۸ بود که از جنوب حنکه شروع شود و بطور کژ بطرف جنوب و مشرق مرور کند ...

حَوادِث ـ (اصطلاح فلسفی) موجودات و اتفاقات عالم کون و فساد را حوادث گویند و آنچه در عالم کون و فساد است حادث است .

(از شفا ج ۱ ص ۲۷۵)

حَوادِثِ جَوّ ـ (اصطلاح فلسفی) کلیهٔ تغییرات سماوی مانند باد، باران، رعد، برق و غیره را حوادث جوی گویند .

(از اخوان ج ۳ ص ۱۲۳)

حَوادِثِ قارَّةُ الوُجُود ـ (اصطلاح فلسفی) موجودات بر دو قسم‌اند یا قار الوجودند و دفعی الحصول‌اند مانند مجردات و نفوس که حادث ذاتی‌اند وقارالوجودند و غیر قارالوجود مانند موجودات عالم کون وفسادوگاه زمان‌وحرکت‌وزمانیات‌راموجودات غیر قادر الذات میدانند و سایرموجودات را که قرار نسبی دارند قار الوجود والذات میدانند .

(از اسفار ج ۲ ص ۱۸۷)

حَواسِ خَمس ـ (اصطلاح فلسفی) فلاسفه و اهل نظر برای انسان دو نوع حس قائلند که اساس و پایهٔ تمام معارف ومعلومات بشری میباشند این‌دو نوع‌حواس‌یاظاهری‌اند که حواس ظاهری مینامند و یا باطنی‌اند که حواس باطنی مینامند . حواس ظاهره بواسطه تأثرات عضوی بنابر عقیده فلاسفهٔ طبیعی و یا بواسطهٔ نفس بنابر عقیده فلاسفهٔ الهی‌درمی‌یابدوبالاخره‌انسان‌بواسطهٔ‌حواس‌ظاهره اشیاء را دریافته و تحویل بحواس باطنی میدهند و در آنجا بعد از طی مراحل و منازل خاصی بصورت معلومات و قواعد کلی در میآید .

حواس پنجگانهه ظاهری عبارت‌اند از لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره که‌هر یك دارای عضو مخصوص میباشند و هر عضوی مخصوص بنحوهٔ خاصی از ادراك بوده و امور خاصی را در می‌یابد چنانکه باصره الوان و سامعه اصوات و شامه بویها و ذائقه چشائیها را ادراك میکند .

حواس پنجگانه باطنه عبارت‌اند از حس مشترك، خیال، حافظه، واهمه و مفکره یا متصرفه که هریك در محل خود بیان شده و میشود .

ترا زین خانه شش رهگذر شد
دراین خان خانهٔ تو پنج درشد
گشاده هر دری در بوستانی
زهر در اندر آید کاروانی
اگر چه اندرین خانه غریبی
از این هر پنج درها بانصیبی
یکی‌چشم است‌کوبیند عجایب
شود زین دیدنی رأی تو صائب
دگر گوشت که شهراه کلامست
دلت را ارمغانی تمامست
دگر بینی که بوی گل پذیرد
دماغ و دل زبویش ذوق گیرد
ز ذوق و لمس نبضت هست بهره
چو نرمی یا درشتی دست بهره
حواس ظاهرند این پنج و باطن
بود پنج دگر ای یار محسن
خیال و وهم وفهم وحفظ دیگر
که حس مشترك خوانیش بر سر
(ناصر خسرو روشنائی نامه)

در میان فلاسفه قدیم بعضی گویند غیر از حواس پنجگانه مشهور ممکن است حاسه دیگری باشد البته در اینکه بعضی از حواس مانند لامسه منحل به چند حس فرعی میشوند بحثی نیست و بسیاری از فلاسفه آنرا قبول دارند رجوع شود به (تهافت التهافت ص ۴۶۰ ــ زاد المسافرین ص ۱۶، ۲۳ ــ اخوان ص ۳۳۹ ــ شفا ج ۱ ص ۳۳۱ ــ اسفار ج ۴ ص ۱۲، ۴۸ از شفا ج ۱ ص ۳۳۴).

شیخ شهاب الدین سهروردی در باب حواس ظاهره گوید:

بدانکه چون انسان چیزی رافراموش کند چه بسا یاد آوری آن بر او دشوار بوده تا آنجا که کوشش بسیار کند و به آن دست نیابد یاد آوری آن میسر نگردد و سپس احیاناً اتفاق افتد که همان چیز بعینه بیاد او افتد و متذکر گردد پس این امری که بیاد وی افتد بعینه در بعضی از قوای بدنی وی نبود والا پس از کوشش و سعی بلیغ که در جستجوی آن میشد از نور مدبر پنهان و پوشیده نمی‌بود و باین طریق هم که فرض شود که امر منسی در پارهٔ از قوای بدنی وی محفوظ بوده ولکن مانعی از موانع بدنی از تذکر آن ممانعت کرده‌است نیز نبود زیرا جوینده آنرا ، نور متصرف بود نه امری برزخی تا آنکه مانعی جسمانی بتواند از دست یافتن بر امری که محفوظ در پارهٔ از قوای بدنی اوست مانع گردد و اگر آن امر منسی در ذات وی و یا در پارهٔ از قوای بدنی وی می‌بود هر آینه حاضر بنزدوی می‌بود و او بدان آگاه می‌بود .

و انسان در حال غفلت از امری شاعر به چیزی‌که مدرك اوست نبودنه باینکه در ذات او است و نه باینکه در پارهٔ از قوای بدنی اوست و بنابراین تذکر نبود مگر از عالم ذکر و آن مواقع سلطان انواراسفهبدیهٔ فلکیه بود. زیرا آن انوار مدبره هیچگاه امری را فراموش نکنند که آنجا فراموشی نبود .

و صورتهالی خیالیه بر آن نحوکه مشائیان انگاشته‌اند که مخزون در قوت خیال بود بعین همین دائل باطل بود .

زیرا اگر صور خیالیه در قوت خیال می‌بود و بنزد نور مدبر حاضر قهراً وی همواره مدرك آن می‌بود در حال که آدمی در هنگام غفلت و غیبت خود از مثلا تخیل «زید» در نفس خود اصلا چیزی درنیابد که مدرك او بود بلکه آن هنگام که چیزی که مناسب با او یعنی «زید» بود احساس کند و در آن تفکر نمایند آن‌گاه فکر وی برید نقل یا بدو برای او استعدادی حاصل آید که بواسطهٔ آن صورت زید را از عالم ذکر برگیرد و باز گردانندهٔ این صورت از جهان ذکر نور مدبر بود .

و بعضی ازمردم ثابت کرده‌اند که در انسان قوتی بود وهدیه که‌حاکم در جزئیات بود و قوت دیگری بود که آن قوت‌متخیله بود و کار او تفصیل و ترکیب بود و واجب دانسته که محل آن دو قوت تجویف اوسط دماغ بود.وگویندهٔ‌رارسد‌که‌گوید که قوت و هم بعینه همان قوت متخیله بود.

و آنچه حاکم بر جزئیات بود و هم ترکیب و تفصیل کند همان قوت متخیله بود و برهان توبرتغایر قوی یا اختلال پارهٔ از آنها و بقاء بعضی دگر بود که هیچکس را نرسد که مدعی شود که قوت متخیله‌همچنان سالم باشد ولکن امری که حاکم بر جزئیات بود یعنی آن چیزی که بنزد تووهم بود سالم نبود و موجود نباشد و اختلاف مواضع قوی از ملازمت اختلال بعضی از قوای بسبب اختلال مواضع آنها شناخته میشود در حال‌که خودآنان اعتراف کرده‌اند که موضع هر دو قوت در تجویف اوسط دماغ بود و چون باوجود سلامت یکی از آن دو آن دگر مختل نمی‌شود موضع آن دو نیز این چنین بود.

و یا برهان توبرتغایرقوی تعدد افاعیل بود که در این صورت نیز از تعدد افاعیل حکم بر تعدد قوی ممکن نبود زیرا جایز است که قوة واحدهٔ بود و او را دو جهت بود که بواسطهٔ آن دو جهت مقتضی دو فعل بود آیا باعتراف خود وی حس مشترك‌چنین نبود که با وجود وحدت و در عین وحدت همهٔ محسوساتی که ادراك آنها ممکن نبود مگر بواسطهٔ حواس پنجگانه ادراك میکند بدان سان‌که مثل همهٔ محسوسات بنزد اوجمع میشوند و او با لمشاهده همهٔ آنها را ادراك میکند و اگر چنین نمی‌بود ما را نمی رسید که مثلا حکم کنیم باینکه «این چیزشیرین همان چیز سپید بود نسبت بدو امری که هردو حاضر در حس مشترك بود».

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ٤٦٧، ٤٧٠)

حَواله ـ (اصطلاح فقهی) بکسر ز بفتح آمده است و در لغت نقل از محلی به محلی دیگر است اعم از نقل عین یا دین و ذمه و در شرع نقل دین باشد از ذمه به ذمهٔ دیگر بدین مثل آن، که بواسطهٔ این نقل ذمد اولی بری میشود و یا تعهده بمال است بمثل آن و در حواله رضایت سه نفر لازم است یکی محیل است که حواله کننده است و محتال که حواله گیرنده است و محال علیه که پرداخت کننده وجه حواله است یعنی محال به .

پس از ایجاب محیل و قبول محتال ذمه محیل بری میشود و اگر محال علیه بمیرد یا مفلس شود محتال تواند به محیل رجوع کند یا نه بحث است رجوع شود به

(شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲٤ ـ الفقه علی ... ج ۲ ص ۲۸٤)

«هی‌التعهد بالمال من‌المشغول بمثلـه للمحیل و یشترط فیها رضاء الثلثة (المحیل و المحتال و المحال علیه) فیحول فیهـا المال من ذمة المحیل الی ذمة المحال‌علیه ولایجب علی المحتال قبولها علی الملی لان الواجب اداء الدین و الحواله لیست اداء و لوظهراعساره حال الحوالة فسخ المحتال.. ویصح‌ترا می‌الحوالة و دورهاوکذاالضمـان یصح‌ترامیه و کذا تصح‌الحوالة بغیر جنس الحق‌الذی للمحتال وکذا تصح الحوالة بدین علیه لواحد علی دین المحیل علی اثنین متکافلین (از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۳۵)»

در معتقدالامامیه است:

در حوالـت، رضای محیل که حوالت کننده است، اعتبار بود، باجماع. وهمچنین رضای محتال، و او آنکس است که او را حوالت کنند، از برای آنکه نقل حق از ذمتی با ذمتی تابع رضای خداوند حق‌باشد، بآنکه ذمتها مختلف است: با یکی آسان‌تر باشد، و بادیگری دشوارتر.

و رضای محال علیه، و او آنکسی است که باو حوالت کنند، هم معتبر باشد، برای آنکه اثبات حق در ذمت وی غیری را، تابع رضای وی باشد، زیرا که بعضی باشند از وام خواهان که سهل جانب باشند، بایشان آسان بود، و بعضی سخت‌تر باشند، بایشان دشوارتر باشد، پس رضای وی باید کـه اعتبار بود.

و باید که محال علیه را در حوالت دسترس آن باشد که آنچه قبول کرد اداء تواند کرد. الاکه آنکس راضی باشد باو، آنگه درست باشد.

و اگر بر وی دین باشد، باید که هر دو متفق باشند در جنس وصفت، زیرا که ویرا لازم نیست که ادا کند الا آنچه بر وی باشد. و باید که پیش از قبض، بدل گرفتن دروی صحیح باشد، ازبرای آنکه درحوالت، معنی معاوضت هست.

و چون حوالت صحیح شد، حق باذمت محال علیه نقل کرد، زیرا که حوالت را اشتقاق از تحویل کرده‌اند. پس اگر حق نقل نکند، حوالت را معنی نباشد.

و بهیچ حال، حق با ذمت محیل نیاید، که اگر آید، ملائت را که توانگری‌ویست در حال حوالت هیچ فائده‌ای نباشد.

و اگر مشتری بایع را حوالت کرد، آنگه مبیع را رد کند بعیب؛ حوالت باطـل شود،زیراکه‌چون بیع‌باطل‌شد،بهاساقط‌گشت، و بایع را هیچ حقی نماند.

و اگر بایع بمشتری حوالت کند. آنگه مبیع بعیب رد کند؛ حوالت باطل نشود، برای آنکه حق غیری بوی تعلق گرفته است. ببطلان بیع، حق او باطل نگردد.

و حوالت صحیح [است] بکسی که بر وی هیچ دینی نباشد، و اگر کسی منع‌کند، محتاج دلیل باشد.

(معتقدالامامیه ص ۳۷۳، ۳۷٤)

در کلیات حقوقی آمده است:

ارکان حواله عبارت است از محیل و محتـال و محـال علیه و حق محـال بـه

لازم نیست که انشاء حواله بمادهٔ حواله و مشتقات آن باشد بلکه هرآنچـه بر آن صریحاً دلالت کند کافی است و مدیون بودن محال علیه به محیل شرط نیست. پس

حواله صحیح است اگرچه محال علیه به محیل مدیون نباشد ولکن مشهور نزد اصحاب و شافعیه شرط حواله اشتغال ذمه محال علیه است به محیل و فرق بین ضمان و حواله را همین قرار داده و میگویند اداء آن بدون سبق دین تبرع محسوب است.

و بهرحال باید محیل به محتال مدیون باشد.

(کلیات حقوقی ۱۵۹)

حُوریّه ــ (اصطلاح عرفانی) فرقه‌ای از صوفیه‌اند که مذهب آنها مانند مذهب حالیه است الا آنکه گویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما آیند و ما را بایشان‌صحبت واقع میشود و چون بهوش آیند غسل‌نمایند (از کشاف ج ۱ ص ۳۲٤).

حُوت ــ یعنی ماهی این کلمه مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند فالتقمه الحوت وهومليم .

فاصبر لحکم ربك ولاتكن كصاحب الحوت اذنادی وهومکظوم، در نزداهل ذوق کنایت از خذلان عارف است .

در نجوم صورتی بود واقع در منطقة البروج کــه بدان صورت حوتین یانونین گفته میشود و آن دوحوت بود یکی حوت شمالی که حوت متقدم نامند وحوت غربی .

و یکی از بروج دوازدگانه است بیت مشتری و شرف زهره و هبوط عطارد و هم وبال اوست برجی است مائی مؤنث لیلی، شمالی و بلغمی مزاج .

رجوع شود برسالهٔ سوم از رسائل اخوان ص ۹۰

و بالاخره در نزد اهل ذوق کنایت از بدبختی عارف است .

*

یونست در بطْــن ماهــی پخته شد
مخلصش را نیست از تسبیح بد
گــر نبودی او مسبح بطــن نون
حبس وزندانش بدی تا یبعثون
او به تسبیح از تن ماهی بجست
چیست تسبیــح آیت روز الست
گر فراموشت شد آن تسبیح جان
بشنو این تسبیحهــای ماهیــان
هرکه دید آن بحر را آن ماهیست
هر که دید الله را اللهی است .
این جهان دریا وتن‌ماهی و روح
یونسش محجوب از نور صبوح
گر مسبح باشد از ماهــی رهید
ور نه دروی هضم‌گشت و ناپدید
ماهیان جان در این دریا پرند
تو نمی‌بینی که کوری و نژند .
بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان
چشم بکشا تا به‌بینی شان عیان
ماهیانی جمله روحی بی جسد
نی‌درایشان‌کبر وکین‌ونی حسد
ماهیان را گر نمی‌بینــی بدید
گوش تو تسبیح شان آخر شنید

حُوتُ الْجُنُوبي ــ اصطلاحات نجومــی است و آن یکی از صور کواکب جنوبــی است.

حُوْر ــ(بفتح حاو واواصطلاح نجومی) و آن یکی از ستارگان بنات نعش بزرگ بود.

حَوض ــ (اصطلاح‌نجومی)وستاره‌هائی بود جلوی بنات النعش اکبر مانند نیم دایره. (ازا التفهیم ص ۱۰۱)

الحُوِیّة ــ [بضم‌حا] (اصطلاح‌نجومی)

نام دیگر حواء بود و یکی از صور ستارگانی بود بصورت مردی ایستاده که بر دست ماری بود که سرآن‌مار در زیر اکلیل شمالی و ذنب او نزدیك برنسر طائر است .

حَیاء ــ حیاء یعنی شرم و در اصطلاح از جمله احوال مقربانست و چندانکه قرب زیادتر حیاء زیادتر است و هر که هنوز حال حیا در آن فرود نیامده باشد هیچ مرتبت از مراتب نیافته است .

درحدیث‌آمده است‌که الحیاء من‌الایمان.

سهل بن عبدالله گوید «ادنی مقام من مقامات القرب الحیاء».

و حیاء دوگونه است: یکی حیاء عام و دیگری حیاء خاص، حیاء عام صفت اهل مراقبت است که قلب ایشان از هیبت اطلاع رقیب قریب بر سیئات و تقصیرات خود منطوی گردد چنانکه ذوالنون گفته است : «الحیاء وجودالهیبةفی‌القلب مع‌حشمة ماسبق منك الی ربك».

و حیاء خاص صفت اهل مشاهدت‌میباشد که روح ایشان از عظمت شهود حق در خود منطوی گردد.

و ثمرهٔ حیاء در امان بودن از عذاب و خفت حساب و عدم ادعای ثواب است و کسی که خدا را بشناسد و بزرگ دارد ازو حیاء کند .

بعضی گویند حیاء عبارت از وجود هیبت است درقلب باوحشت (مصباح الهدایه ص ۴۱۹).

در شرح منازلست که حیا زائیدهٔ تعظیم و محبت است و اگر تنها زائیده تعظیم باشد نتیجهٔ آن خوف باشد و اگر سبب آن تنها محبت باشد نتیجهٔ آن شوق و طلب میباشد (از شرح منازل ص ۸۷).

ناصر خسرو گوید :

حیا اصلیست اندر ذات انسان
که دارد آدمی را آدمی سان
حیاء و عقل و ایمانند با هم
ز یکدیگر نپردازند یکدم

حَیات ــ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) یعنی زندگی وحی یعنی زنده ودر اصطلاح متجلی شدن بنور اقدس الهی است در ظل انوار ساطعهٔ او که سبب آن ترك علائق دنیوی و امیال شهوانی است .

لاهیجی گوید :

همانطوریکه ممات بر سه نوعست حیات نیز بر سه نوعست، که گفته‌اند : «ماالحیاة الا فی‌الموت : ای حیاة القلب فی موت النفس» (طبقات ص ۴۸۹).

یکی حیاتی که در هر طرفةالعین بتجلی نفس رحمانی و امداد وجود متواتر میرسد، دوم حیاتی است ابدی قلبی که بواسطهٔ انسلاخ از صفات نفسانی و اتصاف بصفات قلبی حاصل میگردد، سوم حیاتی است که در برازخ مثالی وملکوتی بحسب حال هرکسی است .

صاحب منازل گوید :

حیات در اصطلاح اهل الله اشارت به سه چیزست اول حیات علم ازموت جهل که او را سه نفس باشد، نفس خوف و نفس رجاء و نفس محبت .

دوم حیات جمع از موت تفرقت که او را سه نفس باشد نفس اضطرار و نفس افتقار و نفس افتخار و سوم حیات وجود است و آن حیات بحق است و آنرا سه نفس است، نفس الهیبت و نفس وجود و نفس انفراد

(از شرح گلشن ص ٥٠٤).

عبدالله انصاری گوید :

حیات معرفت دیگراست وحیات بشریت دیگر، عالمیان بحیات بشریت زنده‌اند و دوستان بحیات معرفت ، حیات بشریت روزی بسر آید که دنیا بآخرت رسد و اجل در رسد و حیات معرفت هرگز روا نباشد که بسر آید که معرفت هرگز به سر نرسد، و روز بروز افزونتر و بحق نزدیکتر، جنید یکی رامی‌شست یکی‌ازمریدان‌خویش انگشت وی بگرفت و گفت هذاینقل من دارالی‌دار. دوستان هرگز مرگ نه‌چشند و مرگ آنها برداشتن پردهٔ حجاب باشد و منشأ حیات معرفت سه‌است، ازخلق عزلت؛ با حق‌خلوت، زبان در ذکر و دل در فکر.

حِیازَت ـ (اصطلاح فقهی) و آن‌عبارت از تهیه مقدمات تصرف در اراضی بایر و مرده است .

درچگونگی صدق‌احیاء براینگونه‌اراضی و عملیاتی که در آن لازم است بحث است:

در کلیات حقوقی آمده است:

در صدق حیازت حاجتی بوضع ید نبوده بلکه مدار درباب حیازت باین است که عرفاً استیلاء بر آن صادق باشد.

پس اگر کسی دامی برای شکار گسترده باشد و شکاری در آن افتد استیلاء بر آن صادق بوده و مالك آن خواهد شد؛ بنابراین تصرف دیگری در آن بدون اذن حیازت کننده جائز نبوده و موجب ضمان است.

(کلیات حقوقی ص ٢٤٠)

حَیْث ـ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب برای مکان است و «حوث» هم‌گفته شده است و «ثاء» حیث و حوث را مثلثة الحرکة خوانده‌اند و گاه برای زمان استعمال میشود و اغلب در محل نصب است بنابر ظرفیت و یا در محل جر است به «من» و گاه مفعول به واقع میشود مانند «الله اعلم حیث یجعل رسالته» یعنی خدا میداند که رسالت خود را کجا قرار دهد یعنی نفس مکان مقدس را نه چیزی در مکان را و بالجمله کلمهٔ حیث دائم الاضافه است به‌جمله اعم از اسمیه و فعلیه و کمتر اضافه به مفرد میشود و اگر «ما» کافه بدان متصل شود معنی شرط دهد و دو فعل را جزم دهد مانند «وحیثما تستقم یقدر لك الله نجاحاً فی غابر الازمان» (از مغنی ص ٦٩).

حَیْثیات ـ (اصطلاح فلسفی) دلیل و برهان حیثیات یکی از دلائل و براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است و بیان آن از این قرار است که هرگاه دو حیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند (یعنی حیثیات علل و معلول) چنانکه هر یك از جهتی علت و از جهتی دیگر معلول باشد (علت لاحق و معلول سابق خود) و دو حیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن است موجود باشد میان هر حیثیت و حیثیت دیگر از آن سلسله متناهی خواهد بود و بنابر این همهٔ آن سلسله متناهی است.

(از اسفار ج ٢ ص ١٣٠ ـ دستور ج ٢ ص ٦٧)

حیثیت هرگاه‌عین‌محیث‌باشدمعنای آن‌اطلاق است وباین معنی‌است‌که عاری ازهرقیدی است‌ولوقید اطلاق‌واگرغیرمحیث باشد باین معنی قید محیث است و آن یا تعلیلی است ویاتقلیدی و یاغیرآن‌رجوع‌شود به‌هریك

از آن کلمات .

(از دستور ج ۲ ص ۶۷)

حَیثیّتِ اِنْضِمامیّه
حَیثیّتِ اِنْتِزاعیّه
حَیثیّتِ تَقییدیّه
حَیثیّتِ تَعْلیلیّه
حَیثیّتِ مُطْلَقَه

(اصطلاح فلسفی) هرگاه در احکام و قضایا و محمولات موضوع حکم «من حیث انه منضم‌الیه امر آخر» درخارج، موضوع حکم باشد حیثیت انضمامی است و هرگاه موضوع حکم «من حیث انه منتزع منه امر آخر» موضوع حکم باشد حیثیت انتزاعی است وبنابراین حیثیت انضمامی مقابل حیثیت انتزاعی‌است که‌موضوع‌حکم «من‌حیث‌انه‌منضم الی امر آخر» موضوع است .

و بالاخره مطلق حیثیات یا تقییدی‌اند ویا تعلیلی قسم اول آنست که حیثیت و تحیث مانند جزء موضوع باشد مانند ناطق برای انسان و دوم آنست که تحیث خارج از ذات موضوع باشد مانند کون الشیء علت و معلول که علیت و معلولیت خارج از ذات است و اگر چه تحیث و تقید داخل‌اند بشرط آنکه بر نحو تحیث و تقید مأخوذ شوند نه برحسب قید .

اختلاف حیثیات تعلیلیه موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌گردد بلکه موجب‌تکثر «ماخرج عنه الموضوع» است و اختلاف در حیثیات تقییدیه مقتضی تکثر در موضوعات است یعنی در ذات موضوع است .

در موریکه‌تکثر حیثیات که موجب تکثر موضوعات یعنی‌ذات‌موضوعات‌استخیز برد ـ و قسم است یکی آنکه حیثیات مختلفه بالذات فی نفسه متغایر باشند ولکن غیر متقابل باشد بیکی از انحاء و اقسام تقابل مگر بالعرض مانند شکل و مقدار و طعم ولون ورائحه و حرارت و غیره ازانواع مقولات عرضی که آنها حیثیات مختلفهٔ اجسامند و تقابل آنها تقابل بالعرض است.

و قسمتی دیگرحیثیات متقابلهٔ بالذات‌اند بنوعی از تقابل مانند سواد و بیاض و علم وجهل وبالجمله هرگاه مقصود تحیث در موضوعیت حکم نباشد و از تقید عدم قید در موضوعیت حکم باشد و اینکه موضوع باطلاق موضوع حکم باشد این نوع حیثیت حیثیت اطلاقیه است مثال «ماهیت من حیث هی لاموجودة ولا معدومة» و یامقصود از تحیث آن میباشد که حیثیت و تحیث جزء موضوع باشد من حیث هوموضوع «جسم از حیث آنکه مسطح است ابیض است و از جهت آنکه ابیض است مرئی است» که حیثیت‌تقییدیه‌انضمامیه است وهرگاه مقصود از تحیث تعلیل حکم باشد مثل آنکه گفته شود «انسان از حیث آنکه مدرك امورغریبه است متعجب است یا از جهت آنکه متعجب است ضاحك است» که‌دراین صورت حیثیت تعلیلیه است و بالاخره اگر منظور از ذکر حیثیت تقییدی است و اگر مقصود تعلیل حیثیت جزء بودن آن باشد چنانکه گویند جسم‌ازحیث‌آنکه‌مسطح‌است‌ابیض‌است موضوع حکم باشدحیثیت تعلیلیه‌است وهرگاه‌منظور از ذکر حیثیت عدم تقید موضوع بقیدی و حیثیتی باشد و موضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد حیثیت مطلقه است.

(از دستورج ۲ ص ۶۷ ـ اسفار ج ۱ص ۱۹، ۲۱ ـ ج ۳ ص ۱۵۱، ۱۵۵ ـ مبدأ و

معاد صدرا ص ۱۰۵)

حَیْرَت ـ (اصطلاح عرفانی) حیرت یعنی سرگردانی .

حیرت در اصطلاح اهل الله امریست که وارد میشود بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها که آنها را تأمل و تفکر حاجب گردد .

در شرح کلمات بابا طاهرست که «الناس بما خلقوا مرهونون و عن علم ذلك مغفولون و فی حیرة العبودیة موجودون» و کسی که بخواهد اسرار آفریدگار را بداند نور ربوبیت او را بسوزاند و متحیر و سرگردان بماند و کسی که بخواهد بعلم او دست یابد غلبهٔ علم حق او را بسوزد و همچنان در حیرت بماند «والحیرة فی‌حقیقة الربوبیة زندقه و الحیرة الثانیة فی علم ما غیب عن الخلق قذر و کفر و الحیرة الثالثة فی‌العبودیة و سوسة».

(شرح منازل ص ۱۹۲)

و بالجمله مردم در گرو و مرهونند در عوض آنچه آفریده شده‌اند که عبودیت باشد و غافلند از آن و در حیرت عبودیت زیست میکنند و کسی که بخواهد که بشناسد آنچه را در گرو اوست میسوزد و کسی که طلب علم رهانت کند میسوزد و در حیرت باقی میماند زیرا این علم بینهایت میباشد وحیرت اول زندقه است که موجب غفلت از خداست وزندقه هم غفلت از خداست و حیرت دوم که در علم است غیبت از خلق است و چون این حیرت در علم است و علم از جهتی وسوسه شیطانست قذر و نجس و کفرست و حیرت سوم وسوسه است که متحیر را بر ضلالت و غفلت میکشد و علم، تحیر و سرگردانی در عبودیت است پس سالك نباید درصدد طلب علم بآفریننده باشد که وسوسه است و در صدد معرفت حقیقت آن برآید که بسوزد و بیخبر از راه وحیران و واله گردد.

و گفته شده است که غفلت از دانائیها حیرتست و اگر از غفلت خود و از خودیت خود غافل شود بهتت است .

و بالجمله دهشت عبارت از غرق شدن در بحر هستی حقایق است و حیرت حالتی است برای دهشت و مقدم بر دهشت است و بهتت که از خود هم غافل شدنست قطع شدن حیرتست و سقوط دهشت .

پیرطریقت‌گفت. الهی همه از حیرت بفسردند و من بحیرت شادم بیك لبیك و همه‌ناکامی برخود بکشادم، دریغا روزگاری که نمیدانستم که لطف ترا دریابم ، الهی در آتش حیرت در آویختم ، چون پروانه در چراغ، نه جان رنج تپش دیده ، نه دل الم داغ، الهی در سرآب دارم ، در دل آتش، در باطن نازدارم ، در ظاهر خواهش، در دریائی نشستم که آنرا کران نیست ، بجان من دردیست که آنرا درمان نیست ، دیدهٔ من برچیزی آمد که وصف آنرا زبان نیست، خصمان گویند که این سخن زیباست، (عده ج ٤ ص ۲۱).

عطار گوید :

در این حیرت فلکها نیز دیریست
که می‌گردند و سرگردان دریغا
در این دشواری ره جان من شد
که راهی نیست بس آسان دریغا
رهی بس دور می‌بینم در این راه
نه سر پیدا و نه پایان دریغا

فرو ماندم در این راه خطرناك
چنین زار و چنین حیران دریغـا

حَیّز ــ (اصطلاح فلسفی) در معنای کلمهٔ حیز و فرق آن با مکان میان فلاسفه اختلاف است.

شیخ و جمهور متکلمان میگویند: مکان و حیز دو لغظ مترادفاند و بمعنای سطح باطن از جسم حاوی مماس با سطح ظاهر از جسم محوی است.

لکن شیخ در طبیعات گوید: حیز اعم از مکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود مثلا فلك الافلاك دارای حیز و در حیز است و در مکان نیست زیرا ورای آن جسمی نیست که مماس با آن باشد «کـل جسم اثیریاً کان اواسطقسیاً فله حیز طبیعی یقبله عند الخروج عنه با قرب الطرق و هو عندالقائلین بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم و هو عندهم غیر المکان اذا المکان عندهم مایعتمد علیه الجسم کماهو فی العرف و عندالقائلین بالبعد نفس المکان و عند الذاهبین الـی السطح اعم منه و من الوضع فان الجسم المحیط لیس له مکان علی تعبیر هم لکن له وضع و محاذاة بالنسبة الی ما فی جوفه».

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۱۸۵، ۱٦٤، ۱٤٤ ــ دستور ج ۲ ص ٦۸)

«الاحیاز الطبیعیة للاجسام البسیطـة هی الاحیاز التی یقتضیها هذه الاجسام حالة ماهی غیر ممنوعة فی اوضاعها و اشکالها عن الامر الطبیعی فان اختلاف الوضع والشکل قدیحوج الجرم الی ان لایطابق مکانه الطبیعی».

(شفا ج ۱ ص ۱۸۵ و رجوع شود به کشاف ج ۱ ص ۲۹۹)

در هیئت و نجوم نیز این اصطلاح بکار برده شده است و حیز آن بود که کواکب نهاری در روز فوق الارض و در شب تحت الارض بوند و کواکب لیلی برعکس.

(از بیست باب ملا مظفر)

حَیض ــ (اصطلاح فقهـی) خونـی است که از زنان در حال صحت و بدون علت ولادت یا افضاء از سن نه سال ببالا خارج میشود (از سن نه سال و قبل ازشصت در قرشی و پنجاه‌سال در غیر قرشی) و این خون باغلظت وحدت و حرقت خارج شود و رنگ آن سیاه و قرمز است.

اقل‌مدت حیض سه‌روزواکثرآن ده‌روز است و کمتر یا زیادتر استحاضه است حکم حایض اینست که در مدت حیض از نماز و روزه معاف است و مجامعت با آن حرام است و در قرآن است:

«یسئلونك عـن المحیض قل هـو اذی فاعتزلوا النساء فـی المحیض ولاتقـربوهن حتی یطهرن فاذاتطهرن فآتـوهن من حیث امرکم ان الله یحـب التـوابیـن و یحب المتطهرین» (از شرح لمعه ص ۲٤ رجـوع شود به عروة ص ۱۰۵ والفقه علی ص ۱۲۱).

در معتقد امامیه آمده است:

حیض خونی بود که حادث شود در زمانی که معهود بود زنرا که در آن زمان خون بیند یا در زمانی که شریعت حکم کرده باشد بآن.

و خـون استحاضه همچنین بود الا آنستکه غالب بر خون حیض آن باشد که گرم باشد و غلیظ، و جهنده، و سرخی که با سیاهی زند.

و خون استحاضه سرد باشد، و زردی بروغالب‌بود، و رقیق باشد، یعنـی: تنك

کمترین ایام حیض سه روز ، و بیشترین ده روز بود.

دلیلش اجماع این طائفه است. دیگر آنکه هیچ خلاف نیست که از سه روز تا ده روز حیض است، و دلیل نیست برآنکه کمتر از سه روز و بیشتر از ده روز حیض است.

و کمترین طهر میان دو حیض ده روز است، و بیشترین را حدی نیست، بهمان دلیل که گفته شد.

پس اگر در ابتدا خون بیند، وهمچنان می‌بیند تا ده روز ، حیضی باشد. و اگر پس از ده روز بیند، استحاضه باشد، همچنان تاده روزتمام زیرا که کمترین ایام استحاضه است. و اگر در بیست و یکم خون بیند، و سه رزو بردارد، حیضی دیگر بود. و اگر سه روز خون دید و منقطع گشت، حیض باشد. و چون ده روز دیگر بگذرد ، و خون بیند، همبرین اعتبار می‌رود تا آنگاه که عادتش قرار گیرد، آنگه عمل برعادت کند.

و حرام باشد برحایض هرچه برجنب حرام است، و نماز بر وی واجب نیست ، اما قضای روزه بر وی واجب باشد.

و واجب باشد بز وی که شوهر را از و طی منع کند، و وطی بر شوهرش حرام بود. و اگر وطی کند کفارت لازم شود بر وی : در ثلث اول یکدینار، و در ثلث دوم نیم دینار و در ثلث آخرین دانگی و نیم .

و دلیلش اجماع این طایفه است ، و آنکه از رسول ص روایت کرده‌اند : «من اتی اهله وهی حائض فلیتصدق»، یعنی هر که با زن خود در حال حیض و طی کند، باید که صدقه بدهد، «فلیتصدق» امر است . و امر اقتضای وجوب کند .

و اگر خون منقطع شود و فرج خود شسته باشد، شوهرش را روا بود که با وی وطی کند، اگر چه غسل نکرده باشد.

دلیلش قوله: «ولاتقر بوهـن حتـی یطهرن»، یعنی نزدیکی مکنید با ایشان تا آنگه که از حیض پاك شوند. باید که چون پا کشوند نزدیکی با ایشان روا بود.

وقوله تعالی: «فاذاتطهرن فاتوهـن» ، یعنی، چون پاك شوند، نزدیکی با ایشـان روا بود، و نه آنکه غسل کنند، برای آنکه «تطهر»، بمعنی: «طهر» باشد، با آنکـه محمول است بر شستن فرج .

اما استحاضه، چون خون وی بر پنبه پیدا شود، و آغشته نگردد، بر وی بود که هر نمازی را پنبه‌ور کوبدل کند، و وضـو کند. و اگر آغشته گردد، اما بیرون نرود، بر وی بود که نماز بامداد را غسل کند، و دیگر نمازها را وضو کند، و پنبه‌ور کو بدل کند.

واگر از پنبه‌ور کو بیرون رود: بروی بود که در شبانروزی سه غسل کند: غسلی برای نماز بامداد، و غسلی برای نماز پیشین و دیگر، و غسلی برای نماز شام و خفتن . و چون چنین کند، بر وی حرام نباشد آنچه برحائض حرام باشد، بلکه حکم او حکم پاکان باشد.

اما نفاس: خونی بود که زن آنرا بر عقب‌زادن بیند، بیشترین ایام او ده روز بود، و کمترین او را حدی نیست. و هر خون که بعد از ده روز بیند، آن استحاضه بود، و حکم وی حکم حائض بود، در جملهٔ احکام .

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۰۱،

۲۰۳)

حِينيّةٌ مُطْلَقَه ــ (اصطلاح منطقی)
قضيةٌ حينيةٌ مطلقه قضيه ايست كه حكم در آن بر مبناى فعليت نسبت باشد مادام كه ذات موضوع متصف بوصف عنوانى است چنانكه گفته شود «هر نويسندهٔ متحرك الاصابع است مادام كه كاتب و نويسنده است» بنابر اين در قضيهٔ حينيهٔ مطلقه فعليت ملحوظ است برخلاف ممكنه كه امكان ملحوظ است .

(از دستور ج ۲ ص ٦٩)

حِينيّةٌ مُمْكِنه ــ (اصطلاح منطقى) قضيهٔ حينيهٔ ممكنه قضيه ايست كه حكم در آن بسلب ضرورت مادام الوصف از جانب مخالف باشد مثال «هر نويسندهٔ متحرك الاصابع است در هنگاميكه كاتب و نويسنده است بالامكان» و در اين نوع قضيه ، امكان ملحوظ است نه فعليت .

(از دستور ج ۲ ص ٦٩)

حَيواة ــ (اصطلاح فلسفى) حيات در تعريف و چگونگى حيات ميان قدماء فلاسفه اختلاف است و اين مسأله هم از لحاظ ماهوى و هم از لحاظ وجودى مورد توجه و بحث قرار گرفته است و تعاريفى چند برآن شده است:

حيات در لغت زندگى وحى يعنى زنده وحيوان يعنى موجود زنده وذوحيات. حيات هر موجودى بطور عام عبارت از منشأيت آثار آن موجود است .

توضيح آنكه هريك از موجودات عالم برحسب تباعد و تباين از هم مشخص‌اند و مميزند بآثار و خواص جداگانهٔ كه مخصوص بدانها است ومادام‌كه‌آن آثار خاص وجودى برآنها مترتب باشد ذوحياتند ولكن حيات بمعنى خاص خود معنى ديگرى دارد.

(از اسفار ج ۳ ص ٩٤ ــ و ج ٤ ص ٤)

شيخ اشراق گويد:

«والحيوة هى ان يكون الشىء ظاهراً لنفسه والحى هوالدراك الفعال».

(از شرص ۱۱۷، ۳۰۰)

صدرا نيز در جائى گويد: «الحى هو الدراك الفعال».

(از اسفار ج ۳ ص ٩٥)

اخوان الصفا در بيان ماهيت حيات گويند: «اعلم ان الموت و الحياة نوعان جسدانى و نفسانى و الحياة الجسدانيةليست شيئاً سوى استعمال النفس الجسد والموت الجسد انى ليس شيئاً سوى تركها استعمالها كما ان اليقظةليست شيئاًسوى استعمال النفس الحواس وليس النوم شيئاًسوى تركه استعمالها و اما النفس فحياتها ذاتية لها و ذلك انها بجوهرها حية بالفعل علامة بالقوة فعالة فى الاجسام والاشكال و النقوش والصور و ان موتها هى جهالتها بجوهرها و غفلتها عن معرفة ذاتها».

(از اخوان ج ۳ ص ٥٧)

ناصر خسرو گويد: حيات در جسدانسان امرى عرضى است زيرا گاه هست و گاه نيست ولكن براى نفس ذاتى است چون نفس همواره حى است.

(از زاد المسافرين ص ٦٨)

فارابى در بيان معنى حى وحيات گويد: از لفظ حى گاه استفاده شود براى غير حيوان و اطلاق بر هر موجودى شود كه به كمال اخير و بالاخره به كمال خود رسيده باشد «فان اسم الحى قد يستعار لغيرما هوحيوان فيقال على كل موجودكان على

کماله الاخیر و علی کل ما بلغ من الوجود والکمال الی حیث یصدر عنه ما من شأنه ان یکون منه».

(از آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۳۲)

وباخره حیات در حق موجودات این جهان تمام و تکمیل میگردد بواسطهٔ ادراک و ادراک در حق اکثر حیوانات عبارت از احساس است.

فعل و ادراک منبعث از دو قوت‌اند که یکی مدرکه و دیگری محرکه است و موجودیکه ادراکش اشرف از احساس باشد مانند عقول و نحوهٔفعل او ارفع از مباشرت و تحریک است مانند مبدعات قطعاً اولی باسم حیات است.

(از اسفار ج ٤ ص ٤٨ ـ مبدأ و معاد صدرا ص ۱۷٤)

میرسیدشریف‌گوید:حیات‌امری است‌که منشأ قدرت و علم میباشد.

قطب‌الدین گوید: حیات عبارت از آنست که ذات بحیثیتی باشد که ممتنع نباشد. بر او که بداند و بکند.

(از درة التاج بخش سوم ص ۹)

بعضی از فلاسفه حیات را بوسیله بیان آثار و خواص آن تعریف کرده‌اند که عبارت از تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حس و حرکت باشد.

(رجوع شود به تفسیر ص ۹۲۷، ۱۰۷۸ ـ ش ص ۳۸٤ ـ اسفار ج ٤ ص ۱۰۰ ـ ج ۳ ص ۹۵ ـ شفا ج ۱ ص ۲۹۹)

صدرا خود نظر و عقیدهٔ خاص دارد و گوید: «الحیوة التی تکون فی هذا العالم تتم بادراك و فعل والادراك فی حق اکثر الحیوانات لایکون غیر الاحساس و کذلك الفعل لایکون الاالتحریك المکانی المنبعث عن الشوق و هذا القوتان منبعثتان عن قوتین مختلفین‌احدهمامدرکةوالاخرمحرکة.

(از اسفار ج ۳ ص ۹۰)

و حیات عبارت از چیزی بود که لنفسه ظاهر بود وحی عبارت از دراك فعال بود و پیش ازین معنی ادراك را نیز بدانستی و فعل نور نیز خود ظاهر است و او فیاض بالذات بود پس نور محض حی بود و هر حیی نور محض بود.

و اگر غاسق ذات خود را ادراك كند لازم آید كه نور لذاته بود و در نتیجه جوهر غاسق نبود و این امر خلاف فرض باشد و اگر برزخی یا غاسقی از آن جهت كه برزخ و یاغاسق است مقتضی حیات و علم باشد لازم آید كه این امر بر هرچه مشارك با آن است درست آید.

در حال كه چنین نیست و اگر برای غواسق علم و حیات باشد و آن علم و حیات از ناحیهٔ هیأتی باشد زائد بر ذات آن همان ایراد گذشته در اینجا نیز آید

(رجوع‌شودبه‌شرح‌حکمةالاشراق‌ص ۳۰۰)

حَیاتِ حِسّی

حَیاتِ عَقلی

حیات عقلی مبدأ ادراك عقلی است و مختص بانسان است و حیات حسی مبدأحس و حرکت است و مخصوص به‌حیوان است.

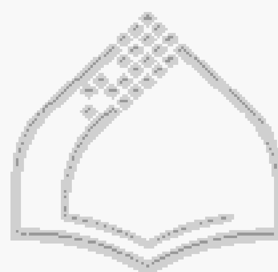
(از دستور ج ۲ ص ۷۱)

حَیْوان ـ (اصطلاح فلسفی) حیوان جوهر یا جسم نامی متحرک بالاراده است.

حَیْوانِ بَرْزَخی ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود بانسان نفسی و عقلی .

حیوانات جلال ـ رجوع به‌صید وذباحه شود .

حَیَّعَلات ـ (اصطلاح فقهی) وحی‌علی خیرالعمل گفتن را گویند .



خ

خاتَم ـ خاتم به فتح و به کسر به‌معنی انگشتری است و یا آنکه پایان دهندهٔ به کاری است و انگشتری را هم بدان جهت خاتم گویند که در پایان نامه‌ها می‌زدند بعنوان مهر در قرآن مجید آمده است .وما کان محمد ابا احدمن‌رجالکم ولکن‌رسول الله خاتم النبیین

*

خاتم ملك سلیمان است علم
جمله عالم صورت وجانست‌علم
وکنایت از دل مؤمـن است

*

چون سلیمان باش بی وسواس دیو
تاترا فرمـان بـرد جن و پـری
خاتم تو ایـن دلست و هوشـدار
تا نگردد دیـو را خاتـم شـکار

خادِمان ـ (اصطلاح عرفانی) طائفهٔ که مقیم خانقاه باشند و خدمت اهل الله و واردین در خانقاه را کنند و خدمت مرشد را عهده‌گیرند خادمان گویند.
(رجوع شود به‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده).

خادِمُ‌العُلُوم ـ (اصطلاح منطقی) وعلم منطق را گویند. (از کشاف ج ۱ ص ٤۹۸).

خارج ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ خارج در فلسفه در مقابل ذهن است چنانکه گویند وجود خارجی منشأیت اثر است و یا اشیاء در خارج منشأ اثرند و یا آثار وجودی‌اشیاء منوط بوجود خارجی و عینی آنها است. در هرحال موجودات خارجی یعنی موجوداتیکه خارج از ذهن انسانند و خارج از قوای مدرکه در جهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهر موجودی است که هرگاه در خارج یافت شود وجود آن در موضوعی نباشد یعنی خارج از ذهن .

صدرالدین گوید : مرادما از خارج عالم اجسام مادی است که دارای جهات وضعی میباشند و کلمهٔ خارج باضافه شدن به قیود و کلماتی دیگر معانی دیگر نیز دارد.

(ازدستور ج ۲ص ۷۵ ـکشاف ص ٤۰۷)

خارِج مَحْمول ـ (اصطلاح فلسفی) هر امری که منتزع از ذات چیزی باشد مانند مفاهیم عامه (وحدت، شیئیت، کلیت و

غیره) خارج محمول مینامند و بعبارت‌دیگر محمولی که از ذات شیء انتزاع و حمل برآن شود بدون آنکه از حمل آن چیزی بر ذات افزوده شود در مقابل محمول‌بالضمیمه که خود موجود بوجود فی نفسه است نهایت وجود فی نفسه او عین وجود فی غیره است چنانکه حمل ابیض برجسم در موقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه شود.

(از اسفار ج ۱ ص ۶)

خارِجِ غُرابِ اَیْمَن (نجوم) از ستارگان صورت غراب بود که واقع بر منقار غراب است و در اسطرلابات رسم کنند.

(از صور کواکب ص ۳۲۰)

خارِجِ مَرْکَز - (اصطلاح هیوی) در هیئت قدیم مقرر است که در هریك ازافلاك یعنی مابین دو سطح هر فلکی‌فلکی‌دیگر بود که مرکز آن مرکز عالم و یا مرکز فلك کلی نبود آنرا فلك خارج مرکز و یا خارج مرکز گویند (رجوع شود به فلك‌کلی و فلك جزئی).

و مثلا گویند در داخل ثخن فلك آفتاب یعنی دو سطح متوازی آن فلکی دیگر بود که کری‌الشکل است که مرکز آن خارج از مرکز عالم بود که دو سطح آن محدب بود و مماس بود با سطح محدب فلك اول یعنی فلك کلی و این تماس بریك نقطه مشترك بود که اوج او نامند و مقعر آن نیز مماس با مقعر سطح فلك کلی بود که آن نقطهٔ مماس را حضیض گویند البته حضیض فلك داخل.

(از شرح چغمینی)

و بنابر این فلك دوم داخل در ثخن فلك اول بود که در شکم آن و نقطهٔ از محدب آن مماس بود با نقطه از محدب فلك اول که اوج بود و نقطه مقعر آن مماس بود با نقطهٔ مقعر فلك اول که حضیض بود و از این جهت دو کرهٔ بوند که متوازی السطوح نبوند و ثخن آن دو نیز متشابه و متساوی نبوند و اصولا ثخن هریك متشابه ویکنواخت نبوده‌بعضی رقیق وباریك وبعضی ازقسمتهای آن ضخیم‌تر بود یکی را فلك حاوی گویند که شامل فلك دوم است و آن دگر رافلك محوی نامند.

قسمت رقیق فلك حاوی اوج او است و قسمت غلیظ آن در اطراف و دنبال حضیض آن بود. و هریك از آن دو را یعنی حاوی و محوی را متمم نامند. زیرا از مجموع آن دو، فلك اول کامل است این فلك دوم را خارج مرکز نامیده‌اند چون مرکز آن قهراً از مرکز عالم خارج است.

و نیز فلك حاوی را فلك ممثل نامند زیرا بر محیط آن دایرهٔ بود که فلك ممثل نامیده میشود.

و آفتاب مرکوز در جرم فلك خارج مرکز بود بدان‌سان که همهٔ ثخن و جرم آنرا فرا گرفته است یعنی سطح آن مماس با دو سطح جرم فلك محوی بود و همین‌طور است وضع افلاك سیارات دیگر که هریك فلکی دارند محوی که خارج مرکزند و سیاره در جرم آنها واقع است و مثلا فلك زهره عیناً بمانند آفتاب بود بجز اینکه برای آنها فلك‌های کوچکی دیگر بود که موکوز در اجرام افلاك خارج مرکز خود بوند.

اینگونه افلاك کوچك را تداویر نامند که هریك از ستارگان مرکوز در جرم این

تداویر بوند .

و افلاك خارج مرکز آن را حوامل نامند زیرا حامل مراکز تدویر بوند و فلك عطار و قمر هر دو شامل سه فلك بوند که شامل ارض و فلك تدویر بوند بجزاینکه عطارد شامل فلکی بود ممثل که مرکز آن مرکز عالم بود و شامل فلـك دیگـری بود خارج مرکز که یکی از آن دو حاوی دیگر بود و آن دیگر محوی آن بود حاوی آنرا که در عین حال خود محوی فلك کلی است فلك مدیر نامند پس فلك تدویر در جسم و جرم حامل بود و همین طور کواکبی که در تدویر بوند و فلك ماه اختصاص این بود که شامل دو فلکی بود که مرکز آنها مرکز عالم بود و شامل فلکی دیگر بود خارج مرکز. یکی از آن دو که مرکز آنهـا مـرکـز عـالـم بـود . محیط بـر آن دیگـر بود کـه بنـام جـوزهر نامیده شده است چون بر محیط آن نقطهٔ بود که جوزهر نامند و دومین را که محاط بود مایل نامند چون منطقهٔ او از سطـح منطقة البروج مایل بـود و آن در جوف جوزهر بود و در ثخن آن.

خارِجیّه ـ (اصطلاح کلامی) کسی که به مذهب خوارج معتقد است خارجیه گویند و آنها بر چند گروه‌اند مانند ، ازراقه، نجدات عجارده .

خارِقِ عادَت ـ (اصطلاح کلامی)آنچه خلاف سنت طبیعت است، امری که برخلاف نظم طبیعت و نظام علل و معلول باشد ، امور خارق عادت یا از مسلم صادر میشود .

یا از کافر در قسم اول یا مقرون بکمال عرفان نباشد آنرا معونت گویند و یا مقرون بکمال عرفان است در این صورت یا مقرون بادعاء نبوت است آنرا معجزه نامند یا مقرون بدعوت نبوت نیست در این صورت هم یا از شخص نبی ظاهر شود قبل از ادعای نبوت ارهاص نامند و اگر از دست نبی‌ظاهر نشود کرامت گویند و آنچه از دست کافر ظاهر شود و موافق ادعای او باشد استدراج گویند و اگر موافق ادعای او نباشد اهانت نامند (از کشاف ج ۱ ص ۸۷خ).

خاشِعْ ـ (اصطلاح اخلاقی) تواضع قلبی، مطلق تواضع اعم از آنکه مظهر آن دل باشد یا جوارح ویکی ازصفات ممدوحه است بویژه تواضع در برابر حق و عدالت و در برابر آفرینندهٔ جهان. (از دستور ج ۲ ص ۷۵)

خاصّ ـ (اصطلاح اصولی) و خاص مقابل عام است.

«اذاخص العام ففی کونه حقیقة فی الباقی او مجازاً اقوال و قبل الخوض فی المبحث لابدمن تمهید مقدمات (رجوع شود به قوانین ج ۱ ص ۲٤۷ و رجوع به‌خصوص و عموم و عام شود).

خاصّ الخاصّ ـ این اصطلاح عرفانی است و گاه به اهل کشف و شهود که علم آنها به‌توحید ذات و صفات از راه کشف و شهود است اطلاق کنند که بزبان اقرار کنند و بدل تصدیق و این اقرار و تصدیق بطریق کشف و عیان بود نه بطریق استدلال و برهان و نه بطریق سمع و حس .

(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ٤٤)

خاصّه ـ (اصطلا منطقی) خاصهٔ هر چیز عبارت از امری است که مخصوص بدان بوده و در غیر آن یافت نشود و در

نزد منطقیان خاصه عبارت از کلی است محمول و مقول برافراد حقیقت واحده بر نحو حمل عرضی مانند کاتب نسبت بانسان تنها و یا کاتب بالفعل نسبت بافراد کاتب بالفعل. (دستور ج ۲ ص ۷۴ ــ کشاف ص ۴۲۵ ــ اساس الاقتباس ص ۲۸)

خاطر ــ این اصطلاح عرفانی است خطور بمعنی واضح و روشن شدن امور است در ذکر «خطرات الحوادث» یعنی امور و اتفاقات بزرگ و نزد اهل نظر حرکت نفس است برای تحصیل دلیل و در حقیقت عبارت از خطور ببال و حاضر نزد نفس است الا آنکه چون نفس محل آن معنی است که خطور ببال است نفس را خاطر گفته‌اند ازباب نامگذاری محل باسم حال.
(اسفار ج ۱ ص ۳۲۶).

و نزد عرفا عبارت از خطابی است که بقلب وارد شود اعم از آنکه ربانی بود یا ملکی یا نفسانی یا شیطانی بدون آنکه در قلب اقامت نماید و یاواردی است که بدون سابقهٔ تفکر و تدبر در قلب وارد شود و آن بر چهـار قسم است خاطریکه از خـداست و خاطریکه از نفـس است و خاطریکه ازملك است وخاطریکه از شیطان میباشد و یا زمانی است که قوت گویند و یا ملکی است که باعث بر مندوب است و یا نفسانی است که در آن حظ نفس است که حاجس گویند و یا شیطانی است که داعی مخالفت گویند.

ترکیبا :

خاطِرِ حَقّانی ــ (اصطلاح عرفانـی) خاطر حقانی علمیست که حق تعالی از بطن غیب بی‌واسطه در اهل قرب وحضور قذف کند بحکم «قل ان ربی یقذف بالحق علام الغیوب» (مصباح الهدایه ص ۵۶)

خاطِرِ شَیْطانی ــ (اصطـلاح عرفانی) خاطر شیطانی آنست که داعی بود با مناهی و مکاره زیرا که شیطان در مبدء ، امـر بمعصیت کند و چون بیند که بدین وجه اغوا و اضلال صورت نبندد و سوسه کند از راه طاعت (از کشاف ص ۴۱۶).

خاطِرِ مَلَکی ــ (اصطلاح عرفانی) خاطر ملکی آنست که بر خیرات و طاعات ترغیب کند و از معاصی و مکاره تحذیر نماید و بر ارتکاب مخالفات و تقاعد و تکاسل از موافقات ملامت کند.

خاطِرِ نَفْسانی ــ (اصطلاح عرفانی) خاطر نفسانی آنست که بر تقاضای حظوظ عاجله و اظهار دعاوی باطله مقصور باشد.

خاطِرِیَقین ــ (اصطلاح عرفانی) خاطر یقین آنستکه از معارضات شکوك مجرد بود و هم داخل است در تحت خاطر حقانی (از مصباح الهدایه ص ۷۷).

خاکْسار ــ (اصطلاح عرفانی) اهـل خانقه و آنانکه دل از دنیا برکندند و مردند قبل از آنکه بمیرند .

عراقی گوید :

بیدلی را بی سبب آزرده‌گیر
خاکساریرا بخاك اسپرده گیـر
خستهٔ از جور عشقت کشته دان
و الهی ازعشق رویت مرده‌گیر
گر چنین‌خواهی‌کشیدن تیغ غم
جانم‌اندر،تن‌چوخون افسرده‌گیر

خال ــ (اصطلاح عرفانی) خال عبارت نقطهٔ وحدت حقیقی است من حیث‌الخفاء.

*

برآن رخ نقطهٔ خالش بسیط است
که اصل مرکز و دور محیط است
ازو شد خط دور هر دو عالم
وزو شد خط نفس و قلب آدم
از و حال دل پر خون تباهست
که عکس نقطهٔ خال سیاهست

وبالجمله، خال در اصطلاح صوفیان اشارت بنقطهٔ وحدتست که مبدء و منتهای کثرتست «منشأ هویت غیبی است که از ادراك و شعور محتجب است.»

عطار گوید:
در طواف نقطهٔ خالت ز شوق
چرخ سرگردان چوپرگاری بود

جامی گوید :
زیر لب نقطه بود رسم چرا
نقطهٔ خال تو بالای لبست

آذری گوید:
نقطهٔ خال سیه بر گوشهٔ ابروی تو
نقطهٔ کفرست کان برگوشهٔ محراب زد

بعضی گویند خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت حاجب بود و چون نیك اندك بود خال گویند (کشاف ص ۴۵۱).

در ریاض العارفین است که: خال کنایت از وحدت ذات مطلق است (تذکرهٔ ریاض العارفین ص ۳۸).

*

خال مشکین بر گلستان میزنی
دل همی سوزی و بر جان میزنی

حافظ گوید :
زلف او دامست و خالش دانهٔ آن دام من
برامید دانهٔ افتادهام در دام دوست
سر ز مستی بر نگیرد تا بصبح روز حشر
هر که چون من در ازل یك جرعه خورد از جام دوست

لاهیجی گوید: مبدء و منتهای کثرت وحدتست و خال اشارت بدوست، زیرا که نقطهٔ خال بسبب ظلمت . با نقطهٔ ذات که مقام انتفای شعور و ظهور و ادراك است مناسبت دارد.

و از نقطهٔ خال که اصل و مرکز دائرهٔ موجودات است خط دور هر دو عالم که غیب و شهادت مرادست وصل شده و اصل این خط ممتد غیرمتناهی آن نقطهٔ وحدتست که خال عبارت ازوست .

شاعر گوید :
از وشد خط دور هر دو عالم
وزو شد حظ نفس و قلب آدم

*

یك نقطه بیش نیست درین دور دائره
از مرکز ومحیط دایره پرگار آمده
آن وحدتست بحر ظهور صفات خویش
زاعیان مملکنات باطوار آمده

و در نشآت کاملهٔ انسانی که آئینهٔ وحدت و کثرتست آن حقیقت بصورت قلب انسانی ظهور کرد و مصور گشت .

ز خال دل محبوب که مرتبت اطلاق و غیب هویت است حال دل خون شود و از عکس خال محبوب دل ما شیدا شود (از شرح گلشن راز ص ۹۹۳ ـ ۹۹۶).

شاعر گوید :
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست
کز آن منزل ره بیرون شدن نیست
ندانم خال او عکس دل ماست
و یا دل عکس خال روی زیباست

ز عکس خال او دل گشت شیدا
و یا عکس دل آنجا شد هویدا
دل اندر روی او یا اوست در دل
بمن پوشیده شد این کار مشکل

و دل بواسطهٔ قرب احوال گاهی بنور روی همچون ماه دلبر روشن و تابانست و گاهی بواسطهٔ ظلمت بعد و هجران حرمان تاریک و ظلمانی است و همچو خال سیاه است.

شاعر گوید:

گهی روشن چو آنروی چو ماهست
گهی تاریك چون خال سیاهست
گه‌ازروی‌تومجموعم‌که‌اززلفت‌پریشانم
کزین درظلمت‌کفرو،وزان‌درنورایمانم
نیم‌یك‌لحظه‌زسودای‌زلف‌وخال‌اوخالی
گهی سرگشتهٔ اینم گهی آشفتهٔ آنم
حدیث‌کفرودین‌پیشم‌مگوزیرامن‌مسکین
بجزرویش‌نمی‌بینم‌بجزمویش‌نمیدانم

*

گهی مسجد بود گاهی کنشت است
گهی دوزخ بود گاهی بهشت است
گهی بر تر شود از هفتم افلاك
گهی افتد بزیر تودهٔ خاك

خالِ سیاه ــ (اصطلاح عرفانی) خال سیاه عالم غیب را گویند .

خالِق ــ (اصطلاح عرفانی) آفریننده وبطور اطلاق ذات حق را گویند . (تهافت التهافت ص ۱۹۳)

خالی السَّیر ــ (اصطلاح نجومی) ابوریحان آرد .

اگر کوکبی به برجی باشد و تا او اندر آن برج باشد و بر هیچ کوکب نپیوندد هر چند ایشانرا همی بیند او را خالی‌السیر گویند.

خواهی منصرف باشد از پیوندی که او را اندر آن برج بوده است یا نه. و او را خالی‌السیر بدان نام کردند ای که میدان خالی یافت و تنها همی رود بی مشارکت و انبازی با ستارگان .

چون کوکب اندر برجی باشد و هیچ کوکب بدونگرد از شدن اندر برج تا برون آمدنش او را وحشی السیر خوانند. و این بکواکب علوی و شمس ممتنع است و هرگز نشاید بودن . و بقمر از جملهٔ سفلیان واجب است و بسیار بار باتفاق اوفتد او را . وگر قمر نیستی و سبکی رفتنش این حال نیز هم عطارد را و هم زهره را او فتادی و خالی‌السیر بودندی و آنگاه ممکن شدی که یکی ازیشان سخت سبك رفتی و دیگر گران. و گروهی هست که چون قمر وحشی السیر باشد بودن او بحدهای کواکب اندر آن برج بجای اتصال بر ایشان نهد و این رایی است سخت ضعیف و ناپایدار برپالودن. (رجوع شود به التفهیم ص ۴۹۱ ، ۴۹۲)

خام ــ (اصطلاح عرفانی) آنانکه در بدایت سلوکندوهنوز اندر خم یك‌کوچه‌اند.

حافظ گوید :

خیال زلف تو پختن نه کارخامانست
که زیر سلسله رفتن طریق عیاریست
بیار باده که رنگین کنیم جامعه زرق
که مست جام‌غروریم ونام هشیاری است

مولانا گوید :

گفت من گفتش برو هنگام نیست
بر چنین خوانی مقام خام نیست.
خام را جز آتش هجرو فراق
که پزد که وارهاند از نفاق

*

خام شوخی که رهایندش مدام
از خمار صدهزاران زشت خام
عاقبت او پخته و استاد شد
جست از رق جهان آزاد شد
از شراب لایزالی گشت مست
شد ممیز و زخلایق باز رست

*

خامی و هرگز نخواهی پخت تو
گر هزاران بار جوشی ای عتو

*

خامُشی ـ (اصطلاح عرفانی) یکی از آداب سیر و سلوک خاموشی است.

مولانا گوید:

خامشی بحر است و گفتن همچو جو
بحر میجوید ترا جو را مجو
از اشارتهای دریا رو متاب
ختم کن و اللّه اعلم بالصواب

*

خانهٔ حیات ـ (اصطلاح نجومی) بیت طالع، خانهٔ حیات است.

رجوع به بیوت شود.

خانِقاه ـ (اصطلاح عرفانی) خانقاه محلی است که صوفیان و سلاک در آن جمع شوند و محل ذکر و انس صوفیانست، اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آنست که برملهٔ شام کردند وسبب آن بود که روزی امیری بشکار رفته بود، در راه دو تن را دید که از این طایفه فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا نشستند و آنچه راداشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشانرا با یکدیگر خوش‌آمد، یکی ازایشان را طلب کرد و پرسیّد آن که بود؟ گفت ندانم گفت ترا چه بوده ؟گفت: هیچ‌چیز، گفت از کجا بود؟ گفت : ندانم ، امیر گفت : پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت : این ما را طریقت است ، گفت: شما را محلی هست که بایکدیگر آنجا فراهم آیید؟ گفت نی، گفت : من برای شما جایی بسازم پس خانقاه برمله بساخت (از نفحات ص ۳۱ طرائق ص ۸۱). و گویند : آن در قرن دوم اسلامی شهرت یافت. مقارن با زمان سفیان ثوری و ابوهاشم وآن‌ووقت نام صوفی بفارسی، روشندل ، ویژه درون، یکانه بین بوده است.

و در وصف خانقاه گفتاند «خیر دار فیهاخیر ارباب الدیار» (از طرائق ص ۸۲)

بعضی ازترکیبات: خانقاه تکوین، خانقاه ملکوت و...

مولانا در مذمت خانقاه‌های زمان خود گوید:

خانقاهی کو بود بهر مکان
من ندیدم یکزمان در وی امان
رو بمن آرند مشتی خمرخوار
چشمها پر نطفه،کف خایه فشار

*

خانقه چون این بود بازار عام
چون بود خرگله و دیوان خام
خرکجا ناموس و تقوی از کجا
خر چه داند خشیت وخوفورجا

*

خانهٔ خَمّار ـ (اصطلاح عرفانی) مقام بیرنگی و قطع تعلقات را گویند.

عراقی گوید :

من با زره خانهٔ خمار گرفتم
ترك ورع و زهد بهیك بار گرفتم
سجاده و تسبیح بیك سوی فکندم
برکف می‌چون رنگ رخ‌یار گرفتم
کارم همه‌باجام‌می وشاهدوشمع‌است
ترك‌دل ودین بهر چنین کار گرفتم
شمعم رخ یاراست وشرابم لب‌دلدار
پیمان همان‌است‌که به‌هنجار گرفتم

حافظ گوید :

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما
چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیرما
ما مریدان رو سوی قبله چون آریم چون
روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما
در خرابات طریقت ما بهم منزل شویم
کاین چنین‌رفتست در عهد ازل‌تقدیرما

خانهٔ بقاء ـــ (اصطلاح عرفانی) دنیای دیگر و مقام لاهوت را نیز گویند :

خانهٔ دل ـــ (اصطلاح عرفانی) مراد قلب است .

عراقی گوید :

بیا که خانهٔ دل پاك کردم از خاشاك
درین خرابه تو خود کی قدم نهی حاشاك
بلطف صید کنی صد هزار دل هر دم
ولی نگاه نداری تو خود دل غمناك

خانه ستارگان ـــ این اصطلاح نجومی است ابوریحان گوید :

فلك البروج بدو نیم کرده شد . نخستین از اول اسد تا بآخر جدی و آفتاب را داده شد و خانهٔ او باول این نیمه و آن برج اسد است و نیمهٔ دیگر قمر را از اول دلو تا بآخر سرطان و خانهٔ او بآخرش و آن برج سرطانست. و زبهر آنك دیگر ستارگان را برفتن دو حال است یکی رجوع و دیگر استقامت، هریکی را خانهٔ دیگر اندر نیمهٔ ماه از هر دو سوی خانهٔ ایشان بریك بعد و آغاز از آن ستاره کردند که از آفتاب سخت دور نتواند شدن، و آن عطارد است. و او را سنبله بپهلوی اسد دادند و جوزا بپهلوی سرطان و این هر دو خانهٔ اواند . و از پس او آن ستاره که زیر اوست و آن زهره است. و زهره را دو خانه دادند و هر دو خانهٔ او بپهلوی خانه‌های عطارد کردند اندر هر دو نیمهٔ فلك و آن میزان و ثور است و آنکه مریخ را همین کارکردند تا خانه‌های او حمل و عقرب گشت . و آن مشتری قوس وحوت. و آن زحل جدی و دلو. وبرین صورت نهاده شد.

هرکوکبی را یکی خانه از دوخانهٔ او او را موافقتر است . گویند که اندر او شادمانه بود از بهر هم طبیعی یا ساختگی نری و مادگی . اما شمس و قمر را جز یکی یکی خانه نیست و خود بطبع و بهمه چیزها موافق با ایشان. و اما دیگر ستارگان چون دو خانه دارند ، سنبله مرعطارد را موافقتر است از جوزا. و ثور مر زهره را و حمل مر مریخ را و قوس مشتری را و دلو زحل را و هندوان را اندرین رایست که جای موافق آید و جای مخالف. و این آنست که همیگویند حمل مریخ را واسد شمس را و ثور قمر را و سنبله عطارد را و میزان زهره را و قوس مشتری را و دلو زحل را موافقتر است از دیگر برجها. و ستاره‌یی که اندرو بود شهادت وی بیشتر بود از آنك بخلهٔ خویش (از التفهیم) .

خانهٔ مال ـــ (اصطلاح نجومی) بیت

دوم بود و بیت طالع خانهٔ حیات و بیت‌سوم خانهٔ برادران و اقرباء و سفرهای نزدیك و تحویل از جائی بجائی و بیت رابع خانهٔ پدر و افلاك و ضیاع و عقار و عواقب امور است و بیت خامس خانهٔ فرزندان و رسولان وهدایاواکل و شرب و بیت ششم خانه خدمتکاران وبندگان و بیت هفتم خانهٔ شرکاء و از واج و خانهٔ هشتم خوف و مرگ و میراث و اموال ، خانه نهم خانه سفر دور و دین و علم و زهد و فکر و عقل و خانهٔ دهم خانهٔ سلطان و مادران واشغال و اعمال سلطان و خانهٔ یازدهم خانهٔ دوستان و امیدها و سعادات و خانهٔ دوازدهم خانه اعداء و شقاوتها ..

(از بیست باب ملا مظفر).

خَبَر تَثْلیث ــ (اصطلاح اصولی و حدیث و آن خبر معروف «انما الامور ثلثهٔ امر بین غیه فیجتنب و امر بین رشده فیتبع و شبهات بین ذلك» است.

(از خزائن ص ۲۱).

خَبرِ عَزیز ــ (اصطلاح درایه و حدیث) و آن خبری است که راویان آن در هیچ یك از طبقات‌کمتر از دو نفر نباشد. (از درایه ص ۲۱).

خَبرِ غَریب ــ (اصطلاح درایه وحدیث) و آن خبری است‌که در تمام طبقات را وی آن یکی باشد یا در بعضی از طبقات (از درایه ص ۲۱).

خَبرِ مُتَواتر ــ(اصطلاح درایه وحدیث و اصولی) و خبری است که جماعتی آنرا نقل کرده باشند بنحویکه مفید علم باشد یعنی علم عادی و محال باشد که همگی تبانی بر کذب کرده باشند و بالجمله یکی از طُرق علم عادی اخبار متواتره است و اغلب اطلاعات و علوم ما نسبت به امور تاریخی از همین راه است. زیرا هرگاه یك خبری را عدهٔ بنحو واحدی ولو وحدت معنوی نه لفظی نقل نمایند محال است که همگی تبانی کرده باشند پس مفید یقین خواهد بود (از معالم ص ۱۰۱ و تلویح ص ۴۲۹).

خَبَرِ مُسْتَفیض ــ (اصطلاح اهل درایت وحدیث و اصول) و خبری است‌که راویان آن در هر مرتبهٔ زیاده بر سه نفر باشند (از درایه ص ۱۹).

خَبرِ مَشْهور ــ (اصطلاح حدیث) خبری است که مفید اطمینان باشد و مشهور باشد و اصحاب بدان عمل کرده باشند .

خَبرِ واحِد ــ (اصطلاح درایه و حدیث و اصول) و خبری است که بحد تواتر نرسیده باشد چه آنکه راویان آن یکی باشند یا متعدد، در آن که خبر واحدحجت است یا نه میان اصولیان بحث است و در آنکه هرگاه خبر واحدی محفوف به‌قرائن باشد که مفید اطمینان و علم باشد حجت است نیز بحثی نیست (رجوع شود به‌درایه ص ۱۸ ــ قوانین ص ۴۲۹ ــ تلویح ص ۴۳۱).

در اصول رشاد راجع به انواع خبر و خبر واحد و متواتر آمده است :

هرگاه جماعتی که سازش‌آنهابایکدیگر عادتاً غیرممکن است‌وقوع واقعهٔ را حکایت نمایند و خبر آنان در مستمع تولید یقین کند آن خبر را اصطلاحاً خبر متواترگویند. پس خبر متواتر آن خبری است که بنفسه مفید قطع باشد.

بعضی از ارباب مذاهب فاسده قطع آور بودن خبر متواتر را منکر شده و گفته‌اند که خبر، خواه واحد و خواه متواتر باشد بالاخره محتمل الصدق والکذب است و هرگز نمیتواند در مستمعین تولید قطع کند ــ لکن این گفته مخالف حس است چه آنکه ما با البداهه می‌بینیم که خبر همینکه بحد تواتر رسید طبعاً در ما افادهٔ قطع میکند ــ کما اینکه ما مثلا بوجود بلاد بعیده و جزائر دور افتادهٔ یقین داریم و این یقین بلاتردید مولود اخبار جماعتی است که متواتراً وجود آنها را برای ما نقل کرده‌اند و همچنین ما قاطع هستیم که فلان واقعه بوقوع پیوسته و این قطع نیز از اتفاق مورخین و تواتر اخبار آنان پدید آمده است ــ پس خبر متواتر بذاته قطع آور و بهمین جهت در مذهب ما حجت میباشد .

و بهرحال متواتر بر دو قسم است متواتر لفظی ــ متواتر معنوی .

الف ــ متواتر لفظی : هرگاه تواتر در لفظ حدیث باشد یعنی حدیث مزبور بوسیلهٔ کل رواة بیك لفظ و بیك عبارت نقل شده باشد در اینصورت آنرا متواتر باللفظیالفظی نامند مانند حدیث معروف الاعمال بالنیات که همهٔ رواة آنرا بلفظ واحد روایت کرده‌اند .

ب ــ متواتر معنوی : هرگاه اخبار متکثرو مختلف باشند لکن هر یك ازآنها مشتمل بر معنائی باشد که آن معنی قدر مشترك بین الکل باشد. در اینصورت آن اخبار را که در آن قدر مشترك متواتر شده‌اند متواتر بالمعنی گویند .

مثلا راجع بحاتم‌طائی که در میان قبائل عرب بسخاوت مشهور میباشد اخبارمختلفی وارد شده که یکی از بخشش وی نسبت بزید و دیگری از بذل مالی به عمرو و سومی از اهداء هدایای کثیرهٔ به بکر و هکذا ... حکایت میکنند و این اخبار هر چند نسبت بفرد فرد وقایع مزبوره متواتر نیستند ولی چون مشترکاً بسخاوتمندی حاتم دلالت میکنند لذا آن اخبار نسبت بآن قدر مشترك متواتر بالمعنی میباشند .

برای اینکه خبر متواتر افادهٔ علم کند محتاج باجتماع شرائطی است که بعضی از آنها متعلق بمخبرین و بعضی دیگر مختص بمستمعین میباشد .

الف ــ شرایط متعلقهٔ بمخبرین :

۱ ــ مخبرین از حیث عده نفرات باید بحدی برسند که تبانیشان بر کذب عادتاً ممتنع باشد .

۲ ــ بلوغ بحد مزبور باید در تمام طبقات مخبرین رعایت شود یعنی اگر خبر متواتر، با چندین واسطه بما رسیده باشد ــ در این صورت هر یك از طبقاتی که واسطهٔ روایت بوده‌اند باید از حیث عدهٔ نفرات بحد نصاب مزبور بالغ شود. بنابراین مثلا اگر عده رواة طبقه اول در حدود نصاب بوده ولی عده طبقهٔ دوم و یا سوم کمتر از حد نصاب باشند در اینصورت آن خبر ــ خبر متواتر محسوب نشده و ایجاد قطع نخواهد کرد .

۳ ــ علم آنان مستند بحس باشد یعنی آنچه راکه دیده و یاشنیده‌اند روایت‌کنند. بنابراین نقل مسائل عقلیه مانند حدوث‌عالم یا قدم آن ولو اینکه بسرحد تواتر هم برسد

مفید علم نخواهد شد .

ب ـ شرایط متعلقهٔ بمستمع :

۱ ـ مستمع قبلا عالم بمفاد آن خبر نباشد ـ زیرا اگر قبلا عالم باشد دیگر حصول علم بوسیلهٔ خبر مزبور غیر معقول و مستلزم تحصیل حاصل خواهد شد .

۲ ـ مستمع عاری از تعصب و عقیدهٔ مخالف باشد ـ بنابر این اگر قبلا عقیده برخلاف مدلول آن خبر داشته باشد دران صورت خبر مزبور دروی ایجادقطع نخواهد کرد .

مثلا اخبار راجعه بمعجزات أنبياء با آنکه متواتراً نقل شده‌اند معذلك درمخالفین ایجاد قطع نمیکنند و حال آنکه اگر همان اخبار از وجود جزائر بعیده یا از وقوع وقایع عادیه و یا تاریخیه روایت میکردند مسلماً درمستمعین‌نامبرده‌ایجادقطع مینمودند. پس خلوذهن مستمع و عدم آلایش آن بمعتقدات قبلیه از شرائط تأثیر خبر متواتر میباشد .

(اصول ارشاد ص ۲۵۷ ـ ۲۰٤)

و سرانجام خبر واحد باعتبار اختلاف جهات اخلاقی رواتش بچهار قسمت تقسیم میشود .

صَحیح ـ حَسَن ـ مُوَثّق ـ ضَعیف

۱ ـ خبر صحیح آن است که تمام رواة آن اثنی عشری و مسلم العداله وجامع الشرائط باشند .

۲ ـ خبر حسن آن است که سند آن بوسیله رواة اثنی عشری بمعصوم متصل شود لکن عدالت تمام آنها یا بعضی از آنها بدرجهٔ ثبوت نپیوسته باشد .

۳ ـ خبر موثق یا قوی آن است که در سلسلهٔ سند آن که بامام متصل شده است یا چند راوی غیراثنی عشری که در نزد اهل حدیث توثیق شده‌اند داخل شده باشند ـ مشروط بر اینکه باقی رواة آن عاری از ضعف باشند .

٤ ـ خبر ضعیف آن است که سلسلهٔ سند آن شامل اشخاص مجهول یا مطعون باشد.

(اصول رشاد ص ۲۱٦)

باز گوید :

هرگاه رواة روایت بحدتواتر نرسد آن را خبر غیر متواتر نامند دراین‌صورت اگر عده رواة آن یك یا دو یا سه نفر باشد آن را خبر واحد و یا آحاد و اگر بیش ازسه نفر باشد آن را خبر مستفیض نامند .

خبر غیر متواتر اعم از آحاد و مستفیض هرگاه مقرون بقرائن صدق باشد مفید قطع خواهد بود و بهمین جهت قاطبهٔ فقهای ما آن را مانند خبر متواتر حجت میدانند ـ لکن اگر مقرون بقرینهٔ صدق نباشد حجیت آن مختلف فیه است .

سید مرتضی و ابوالمکارم و جمعی از قدمای اصحاب، حجیت آن را نفی وجمهور متأخرین اثبات کرده‌اند .

استدلال سید و موافقین او خلاصهٔ این است که خبر : خبر غیر متواتر در حال تجرد از قرائن مؤیده فقط میتواند مفید ظن شود و ظن هم در مذهب ما حجت نیست ـ چه آنکه قرآن بموجب آیات عدیده مانند آیهٔ ان یتعبون الاالظن و ان‌الظن لایغنی من الحق شیئاً ـ ان یتعبون الاالظن و ان هم الایخر صون، متابعت ازظن‌را تقبیح‌فرموده است و بعلاوه مسئله عدم حجیب خبر واحد از مسائل مجمع علیها میباشد .

ولی متأخرین وقوع اجماع را منکر شده و آیات راجعه بتوبیخ پیروان ظن را نیز معطوف باصول دین دانسته و گفته‌اند که قرآن تبعیت از ظن را فقط در مورد اصول دین تقبیح فرموده نه در مسائل فرعیه – چه آنکه تبعیت از ظن در مسائل فرعیه از امور لابد منها است و مخصوصاً در عصر ما که زمان غیبت امام و دورهٔ انسداد باب علم است چارهٔ جز از تمسك بظنون نیست.

و سپس برای اثبات حجیت خبر واحد بدلائل زیادی استناد جسته‌اند از جمله آنکه :

۱ – بموجب آیهٔ ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا هرگاه خبر بوسیله شخص فاسقی روایت شود لزوم قبول آن مشروط به تحقق و تبیین میباشد و مفهوم مخالف این کلام آن است که هرگاه خبر بوسیله شخص عادل نقل شود لزوم قبول آن منوط به تحقیق و تبیین نیست و بلکه بلادرنگ واجب‌العمل میباشد .

۲ – آیهٔ فلولانفر من کل فرقة منهم طایفة لیتفقهوافی الدین فلینذرواقومهم اذا رجعوا الیهم لعلم یحذرون .

بموجب این آیه : هرگاه گروهی که علوم دینیه را در خارج فراگرفته‌اند پس‌از مراجعت بدیار خود قوم خود را انذار نمایند در اینصورت برآن قوم واجب میگردد که برحسب انذار آنان طریق حذر و پروا در پیش گیرند . وجه دلالت این آیه بر حجیت خبر واحد آن است که :

بموجب آن. قبول قول آن گروه واجب شده است یعنی اگر هریك از افراد آن گروه در مقام انذار خلق و تبلیغ احکام شرعیه سخنی براند و یا حدیثی روایت‌کند آن سخن حجت و آن خبر معتبر خواهد شد .

۳ – عمل بخبر واحد از صدر اول اسلام تا زمان قدمای اصحاب ما معمول و رائج بود تما اینکه پیغمبر (ص) اشخاصی را بنمایندگی از جانب خود باکناف و اطراف و میان قبائل عرب اعزام میفرموده و مردم قبائل مزبوره احادیثی را که آن نماینده از پیغمبر روایت میکرده است قبول نموده و ملاك عمل قرار میداده‌اند . و همچنین در عصر ائمه علیهم‌السلام نیز رواة شیعه، اخباری را آحاداً از معصومین روایت میکردند و اصحاب ما آن روایات را جمع – آوری و ضبط و ربط نموده و به‌توثیق و تضعیف آنها می‌پرداختند و پیغمبر و سایر معصومین که در تمام آن اعصار ناظر این ماجری بوده‌اند با سکوت خود عمل مردم قبائل عرب و رویهٔ اصحاب را در عمل بخبر واحد تجویز و تصویب میفرمودند . ۵

بهرحال‌خبرواحددرصورتی‌قابل‌قبول‌ومعتبر میشود که راوی آن، واجد شرائط ذیل باشد.

۱ – تکلیف: پس روایت مجنون و یا طفلی که هنوز بحد تکلیف بالغ نشده است قابل قبول نمیباشد .

۲ – و ۳ – اسلام و ایمان: پس روایت غیر مسلم و یا غیر مؤمن مقبول نیست .

٤ – عدالت: عدالت عبارت ازملکهٔ است که نفس را از ارتکاب بمعاصی کبیره و اصرار بمعاصی صغیره و منافیات مروت باز دارد. مقصود از منافیات مروت اعمال‌مخالف

وقار و متانت است که در عرف مردم ناپسند و منافی آداب و رسوم جاریه میباشند مانند جست و خیز کردن در معابر عمومی و یا مطایبهٔ زیاد و اصرار بر خندانیدن مردم .

۵ ـ ضبط : نیروی حافظهٔ وی باید باندازهٔ باشد که بتواند متن حدیث را عیناً و بدون تحریف و یا اضافه و نقصانی روایت کند و اگر واسطه و یا وسایطی بین او ومعصوم باشد اسم و خصوصیات آنها را نیز شخصاً ضبط نماید تا در هنگام روایت ـ در مفاد حدیث و سلسلهٔ رواة آن خلاقی رخ ندهد .

(اصول رشاد از ص ۲۱۱ ــ ۲۰۸)

خُبرَه ـ (اصطلاح فلسفی) خبره بضم خاء عبارت از معرفتی است که بطریق تجربه و تفتیش بآن توان رسید «هومعرفة یتوصل الیها بطریق التجـربة و التفتیش (اسفار ج ۱ ص ۳۲۷)

خَبْن ـ (اصطلاح عروضـی) و اسقاط حرف دوم ساکن از رکن است مثل الف فاعلن رجوع شود به (دره نجفی ص ۱۹ و المعجم ص ٤٥).

خَبیث ـ این اصطلاح فقهی است و پلیدی را گویند و آنچه مکروه و ناپسند است و پست است و در حرام نیز استعمال شده است از آن جهت که شارع از آن کراهت دارد چنانکه طیب برای حلال بکار برده شده است «لاتتبدلواالخبیث بالطیب».

(از کشاف ج ۱ ص ٤٤٦) .

خَتَن ـ (اصطلاح فقهی) هر زوج ذات رحم‌محرم‌راختن‌نامند مانندشوی‌ودختر و خواهر و عمه و جز آنها و همین‌طـور است محارم از ازدواج و در قاموس است که ختن داماد است و فامیل زن را هم گویند مانند برادر و پدر (از کشاف ج ۱ ص ۵۰).

خَجَل ـ (اصطلاح اخلاقـی) خجل عبارت از اضطرابی است که منشأ آن شرم و حیا است و از کیفیات نفسانی است کـه از تبعات و عوارض آن حرکت روح است بداخل و خارج و مرکب از فزع وفرح‌است یعنی هم حالات فرح در خجول هویدا شود و هم عوارض فزع . (اسفار ج ۲ ص ۵۱)

خُدّام ـ (اصطلاح عرفانی) و جماعتی باشند که خدمت فقراء و طالبان حق اختیار کنند و اوقات خود را بعد از ادای فرائض در تفریغ و ترفیه خاطر ایشان و خاطر بندگان خدا از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد مصروف دارند و آنرا بر نوافل عبادات تقدیم کنند و در طلب مایحتاج ایشان در هر طریق که شرعـاً مذموم نباشد مداخلت نماید .

(از ریاض السیاحة ص ۱۲۳ ـ مصباح الهدایة ص ۱۱۹)

خِذلان ـ (اصطلاح عرفانی) دوران بدبختی سالك که بواسطهٔ گناهی یا ترك اولائی از سیر و سلوك بازماند .

خرابات ـ (اصطلاح عرفانی) خرابات بمعنی شراب‌خانه و در اصطلاح عبارت است از خراب شدن صفات بشریت و فانی شدن وجود جسمانی و خراباتی مرد کامل است که از او معارف الهیه بی‌اختیار صادر شود و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند (اصطلاحات فخر) .

وگفته شده است که خربات و مصطبه عبارت از خرابی اوصاف نفسانی و عادات

حیوانی و تخریب قوت غضبی و شهوانی و عادات و رسوم است و تبدیل اخلاق مذمومه است .

مولوی گوید:

قصر چیزی نیست ویران کن بدن
گنج در ویرانی است ای میرمن
آن نمی‌بینی کـه در بـزم شراب
مست آنگه خوش شود کوشد خراب

*

عطار گوید :

ترا در ره خراباتـی خرابست
گر آنجا خانهٔ‌گیری صوابست
بگیر این خانه تا ظاهر تو بینی
که خلق عالم و عالم سرابست
در آن خانه ترا یکسان نمایم
جهانی گر پر آتش گرپرآبست

*

خراباتیست بیرون از دو عالم
دو عالم دربر او همچو خوابست
به‌بین کز بوی آن درد خرابات
فلك را روزشب چندین شتابست
بآسانی نیابـی سر این کـار
که‌کاری سخت‌وسیری تنگیابست

*

بعقل این راه مسپر کاندرین راه
جهان عقل چون‌خر در خلابست
مثال تو در این کنج خرابات
مثـال سایـهٔ در آفتـاب است
چگونه شرح این گویم که جانم
زعشق این سخن مست وخرابست

*

خراباتست پر رندان سر مست
ز سرمستی همه‌نه‌نیست و نه‌هست
فرورفته‌همه‌درآب[خواب]تاریك
برآورده همه در کافری دست
همه فارغ ز امروز و ز فردا
همه آزاد چه هشیار و چه مست
مگر افتاده پیر ما بدین قوم
مرقع چـاك زد، زنـار دربست

*

در زوایای خربات از چنین مستان هنوز
چندگوئی مردهست ومردهست‌آن‌مـردکو؟
بردرختی کاین‌چنین مرغان همی‌دستان‌زنند
زان درخت امروز اصل وبیخ وشاخ ووردکو

*

ما ز خرابات عشق، مست الست آمدیم
نام بلی چون بریم چون‌همه مست‌آمدیم

*

ای بی‌خبر از حالـت رندان خرابات
زین می‌نچشیدی که شوی مست خرابات
زان باده طلب کن که از وموسی عمران
نوشید و چنان بیخبر افتاد بمیقات
تا مست ازیـن می‌نشـوی و انشناسی
اسرار دل اهل دل از شطح وزطامات
زین باده اگر مست شوی هردو جهـانرا
محکوم تو سازند زهی لطف و عنایـات
نوشیدن می از کف ساقـی سقاهـم
درپیش‌اسیری‌است‌به‌از جملهٔ‌عادات[طاعات]

در شرح گلشن راز است که : خرابات اشارت بوحدت است اعم از وحت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن مقام فنای افعال است و صفات وخراباتی، سالك‌عاشق لاابالی است که از قید دوئیت و تمایز افعال و

صفات واجب و ممکن خلاصی یافته، افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال وصفات الهی داند و هیچ صفتی بخود و دیگران منسوب ندارد و نهایت این خرابات مقام ذاتست که ذوات را همه محو ومطموس در ذات حق یابد «والیه یرجع الامر کله» .

و نیز خراباتی آنست که از خودی فراغت یافته خود را بکوی نیستی درباخته .

شبستری گوید:

خراباتی شدن از خود رهائی است
خودی کفرست‌گر خود پارسائی است

که سالك ناسك بترك رسوم و عادات و قیود احکام کثرات گفته ، از خود رهائی وخلاصی یابدوخودی خودرامطلق بازگذارد زیرا خودی که عبارت از اضافهٔ فعل و صفت بخود باشد کفر است زیرا در این صورت حق را پوشیده باشد و اظهار غیر نموده .

شاعر گوید :

تا تو پیدائی نهانست او ز تو
تو نهان شو تا که پیدا آید او
تاتو خود بینی نبینی دوست را
از خودی شو محو و بنگر آن لقاء

و خرابات که مقام وحدتست از جهت آنکه مرتبت محو و فناء نقوش و اشکال است از جهان بی‌مثالی است و منزه از جمیع صورست، خواه حسی و خواه مثالی و خواه خیالی (شرح گلشن راز ص ۲۶۲ ـ مقدمهٔ گلشن ص۵۵).

شبستری گوید:

خرابات از جهان بی‌مثالی است
مقام عاشقان لاابالی است

و خرابات که مقام وحدتست، ایشان را مرغ جانِ است.

و گوید :

خرابات آشیان مرغ جانست
خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خرابست
که در صحرای او عالم سرابست

که عالم و آدم د رنظر او نمودست نه بود و خراب است و سرابست .

شاعر گوید :

بنیاد عمر گرچه خرابست باك نیست
خوشتر بود نهاد خراباتیان خراب
مستم کن آنچنان که سرازپای گم کنم
تا او بود همه نه جهان باشد ونه من
خودبشنود زخودلمن‌الملك جواب

ومقام وحدت ذاتی ، از احاطهٔ حدود و جهات بیرونست .

شبستری گوید:

خرابات است بی‌حد و نهایت
نه آغازش کسی دیده نه غایت
اگرصد سال در وی میشتابی
نه خود را و نه کس را بازیابی

حافظ گوید :

قدم منه بخرابات جز بشرط ادب
که‌ساکنان‌درش‌محرمان پادشه‌اند

شاعر گوید :

در قلندر خانهٔ توحید عشق
کعبه ومسجدکنشت ودیرنیست
در خرابات فنا از نیك و بد
کونشان، آنجاکه‌شرو خیرنیست

غلام همت دردی کشان یك رنگم که در عالم بیخودی و بی‌قیدی حیله و تزویر را راه نیست و صفاء و یکرنگی حاکم است و مقام عاشقان لاابالی است که در هرحال

معشوق و محبوب را طالبند .

*

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
و جامهٔ زهد و ریا دریده و قدم در عالم شوریدگی و معنی نهاده .
حافظ گوید :
زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق‌ماهرچه‌گویدجای هیچ‌اکراه نیست
بندهٔ پیر خراباتم که لطفش دائم است
ورنه لطف وشیخ مرشدگاه‌هست وگاه‌نیست

*

جامی گوید :
شرح اسرار خرابات نداند همه کس
هم‌مگر پیرمغان‌حل کند این مسئله‌ها
در ره فقر بی‌مدد عشق مرو
که‌کمین‌گاه حوادث بوداین مرحله‌ها
شاه نعمت الله گوید :
مستیم و خرابیم و گرفتار خرابات
سرگشته در آن‌کوی چو پرکار خرابات
هرکس پی کاری و حریفی و ندیمی
ما را نبود کار بجز کار خرابات
سرحلقهٔ رندان سرا پردهٔ عشقیم
هم صحبت ما خدمت خمار خرابات
عطار گوید :
سحر گاهی شدم سوی خرابات
که رندان را کنم دعوت بطامات
عصا اندر کف و سجاده بر دوش
که هستم زاهد صاحب کرامات
خراباتی مرا گفتا که ای شیخ
بیاور تا چه داری از مهمات

سلمان ساوجی گوید :
من خراباتیم و باده پرست
در خرابات مغان باده بدست
گوش در زمزمهٔ قول بلی
هوش غارت زدهٔ جام الست

خَراباتِ مُغان - (اصطلاح عرفانی)
خرابات مغان میخانه را گویند و مقام وصل و اتصال را گویند که واصلان بالله را از بادهٔ وحدت سرمست کند.
شاه نعمت الله گوید :
دوش رفتم در خرابات مغان رندا نه مست
دیدم آنجا عارفان و عاشقان مستانه مست
جوشش مستی فتاده در نهاد خم می
جان ودل سرمست‌گشته ساقی وپیمانه‌مست
جام می درداده ساقی‌خاص وعام مجلسش
آشنایان مست ازآن پیمانه و بیگانه مست
عاقل و فرزانه دیدم مست جام عشق او
در خیال روی او خوش عاشق و دیوانه‌مست
زاهدان ازعشق اودرکنج خلوت درخروش
در هوایش صوفیان در گوشهٔ کاشانه مست
و باز گوید :
اهل دل راز سرا پردهٔ جان باید جست
عاشقانرا زخرابات مغان باید جست

*

در خرابات مغان رندانه رو
خم می را نوش کن مستانه رو

*

در خرابات مغان رندی بجو
حال سر مستی ما با او بگو
عراقی گوید :
اسرار خرابات بجز مست نداند
هشیار چه‌داندکه‌دراین‌کوی‌چه‌رازست

خَراج ـ (اصطلاح فقهی) و در لغت آنچه حاصل شود از ربع ارض یا کراء آن یا اجرة غلام و سپس نام شده است برای آنچه سلطـان دریافت میکند که جزیـه، مالیات زمین و جز آنست و خراج زمین برد و نوعست اول مقاسمه و آن جزء معینی است که امام قرار میدهد از ربع و ثلث و جز آن و دوم خراج موظف است و آن مقدار معینی از نقد یاطعام است و مصرف آن ارزاق جنگ جویان ، والیان و حکام و سایر وجوه ولایات و آلات حرب است (از قاطعةاللجاج ص ۲۷ ـ ۳٤ ـ کشاف ج ۱ ص ٤۵۰) .

خَرْب ـ این صطلاح عروض است و انداختن میم و نون مفاعیلن است رجوع شود به (المعجم ص ٤٤).

عبارت از لباسی است که طول آن ۳ ذراع و نصف است و عرض آن نصف ذراع در یك ذراع است که در کفن میت بکار برند . (از شرح لمعه ص ۳۳) .

خَرِبَةُالقَذِرَة ـ خرابهٔ آلوده و ناپاك، منظور دنیا است . (بکسر خاء و فتح راء) (از تلویحات)

خُرداد ـ شیخ اشراق درمقام بیان‌معنی کلمهٔ خرداد گوید : حکماء فرس برای نامگذاری ارباب انواع از اسامـی بروج استفاده کرده‌اند (شاید قضیه بعکس باشد باین‌معنی که از ارباب انواع که در کلمات فرس بکار برده شده است و از عقاید عامیانه و رائج میان مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده‌اند) در هر حال خرداد در اصطلاح حکماء فرس نام رب صنم آب است «فثبت ان اول حـاصل بنورالانوار واحدة وهوالنور الاقرب والنور الاعظم و ربماً سماه بعض من الفهاویـة بهمن وزعم الحکیم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم اردی‌بهشت ثم شهریور ثـم اسفندارمذ ثم خرداد ثـم مرداد» .

(ش ص ۲۷۲ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۸) .

خُردادْ رُوز ـ (اصطلاح گاه شماری) یا خردادگان روز ششم خرداد را گویند که با نام خرداد یکی افتاده است و معنی این کلمه ثبات خلق بود و آن ملك موکل بتربیت خلق و اشجار و نباتات بود .

(از آثار ص ۲۲۰)

الخَرْزَة ـ(بفتح خاء اصطلاح نجومی و هیوی) و کواکب واقع در صورت عقرب را گویند که یکی از بروج دوازده‌گانـه است : و ستارگانی بود مانند مهره واقع در صورت آن و آن ۲۱ کوکب بود و بیست یکمین را توله گویند .

ده ستاره از این ستاره‌هـا واقع بر ذنب‌های آن بود و ۱۱ دیگر واقع بر تن آن (از صور الکواکب ص ۲۹)

خَرقِ عادَت ـ (اصطلاح کلامی) و یکی از معجزات انبیاء محسوب میشود رجوع بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود .

خِرقَه ـ (اصطلاح عرفانی) جامهٔ که از پاره پارها دوخته شده باشد و جامعه‌ای که صوفیان میپوشند، خرقه گـویند (از کشاف ص ٤٤٤).

هجویری گوید : خرقه پوشیدن میان این طائفه معتادست و اندر مجمعهای بزرگ که مشایخ بزرگ حاضر باشند این کار

انجام دهند.

او گوید صوفیان در حال و در موقع غلبۀ وجد بیخبر گردند و جامعه خرقه‌کنند.

و آن دوگونه است یکی آنکه اصحاب بحکم پیری و مقتدائی جامۀ ویرا خرقه کنند اندر حال استغفار از جرمی و دیگر اندر حال سکر از وجدی کنند (از کشف المحجوب ص ۵۴۳).

در زبدة الحقایق گوید : معی خرقه ، ظل ولایت است والباس او علامت قبول شیخ ، و قبول شیخ علامت قبول حق و اقسام خرقه پنج است، خرقۀ توبه ، خرقۀ ارادت، خرقۀ تبرك، خرقۀ نصرت و ... این هنوز در بدایت سلوك است و دون مرتبت عشق است.

(زبدة ص ۲۸۲).

عراقی گوید:

ما دگر باره توبه بشکستیم
وز غم نام و ننگ وارستیم
خرقۀ صوفیانه بدریدیم
کمر عاشقانه بربستیم
در خرابات بامی و معشوق
نفسی عاشقانه بنشستیم

عطار گوید :

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد
خرقه برآتش‌بسوخت دست‌بزنار برد
دین بتزویرخویش‌کرد دسیه روچنانك
برسر میدان کفر، گوی زکفار برد

شاه نعمت‌الله گوید :

نسبت خرقه‌ام از پیر خرابات بود
به از این خرقه از محالات بود
این چنین پیر و مریدی و چنان میخانه
باده نوشیدن من عین عبادات بود
عشق میبازم و خاطر بخدا مشغولست
میخورم باده و جانم بمناجات بود
نامراد از درما باز نگردیده کسی
در میخانۀ ما قبلۀ حاجات بود
زاهدار جنت فردوس بجان میجوید
جنت عاشق سرمست خرابات بود

و در اصطلاحات فخرالدین است که: خرقه صلاحیت را گویند و علامت اصلاح صورت را نیز گویند .

شیخ محقق مصلح الدین گوید : خرقۀ درویشان جامه رضاست هر که در این کسوت تحمل نامرادی نکند مدعی است و خرقه بر او حرامست (طرائق ص ۸۱).

د رمقدمۀ نفحاتست که: صوفی هرگاه کلیۀ اصول طریقت را طبق اراده و دستور پیر رعایت نمود و از عهده برآمد باو خرقه اعطا میگردد .

و اهل حقیقت که بمقام بی‌قیدی و لاابالی‌گری رسیده‌اند و از تمام قیود و عوارض دنیوی فارغ گشته خرقه را نیز رها کرده و رفته و بحقیقت پیوسته‌اند .

فروغی گوید:

خرقه نهادم برهن و باده خریدم
سبحه فکندم ز دست و جام گرفتم

حافظ گوید:

چه جای صحبت نامحرمست مجلس انس
سرپیاله بپوشان که خرقه پوش آمد

برخی از ترکیبات : کبود خرقه ،خرقۀ ناموس خرقه سوخته.

خَرقُ والتیام ــ (اصطلاح‌فلسفی) خرق بمعنای نفوذ چیزی در چیزی دیگر وبرهم زدن وپاره شدن‌است والتیام بمعنای‌پیوستن است در این مسأله که آیا افلاك قابل خرق

و التیام میباشند یا نه میان فلاسفه اختلاف است.

بعضی گویند نفوذ و خروج از افلاك بلامانع است و همان‌طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق و التیام میباشند اجرام فلکی هم قابل خرق و التیامند عدهٔ دیگر این امر را قبول نکرده و گویند افلاك قابل خرق و التیام نمیباشند و عنصر آنها عنصر پنجمی است و غیر از عنصر اجسام ارضی است و حرکت افلاك مستدیر است و هر جسمی که متحرك بحرکت مستدیره باشد قابل خرق و التیام نیست.

وبالجمله خرق والتیام در اجسامی است که در معرض کون و فساد باشند و دیگر آنکه خرق و التیام بواسطهٔ کیفیات رطبه یا یابسهٔ عنصری است و افلاك‌متکیف به کیفیات عنصری ارضی نمیباشند.

(از شفا ج ص ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۴۰)

خَرم ـ (اصطلاح عروضی است) و اسقاط حرف اول ازوتد مجموع باشد که در رکن اول آید چنانکه میم مفاعیلن افتد (از درهٔ نجفی ص ۲۹)

خُرم روز ـ (اصطلاح گاه شماری) یکی از اعیادفارسیان است و روز اول دیماه بود که نام آن با نام ماه یکی افتاده است این روز را با خود ماه بنام خدا نیز نامند یعنی هرمزد. در این روز پادشاه از تخت خود فرود میامد و لباس سفید بر تن کرده بر فرش سپید می‌نشست در صحراء وحجاب رامرخص میکرد وبه‌کارهای مردم‌رسیدگی میکرد.

(از آثار ص ۲۲۵)

و همین‌طور روزهای هشتم وپانزدهم و بیست و سوم دیماه عیدهائی بود مرفاسیان را و روز پانزدهم را روز خور نامند.

خره ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح را شیخ اشراق بکار برده است و مراد او نوری است ساطع از ذات حق که مخصوص به ملوك افاضل است که در اوستاکیان خره گویند.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۷ و رجوع به کیان خره شود)

خُروج ـ (اصطلاح ادبی) حرفی است که‌بوصل پیوندمانند کلمهٔ «نداریم، دیدمش» که راء در کلمه اول ودال در کلمه دوم روی است و یاء در اول و میم در ثانی‌حرف وصل است و حرف آخر در آنها خروج است و رعایت تکرار خروج در قافیه واجب است (از دره ص ۷۱).

خَزائِن ـ این اصطلاح کلامی وفلسفی است،نسفی گوید: مفردات عالم علوی و عالم سفلی جمله خزائن خدایند ولله خزائن السموات والارض...

در عالم عدم خدای را چندین هزار خز این است. کلیات که در عالم عدم‌اند جمله خزاین‌اند در مفردات آب و خاك خزاین‌اند و هوا و آتش خزاین‌اند. افلاك و انجم خزاین‌اند. عقول و نفوس خزاین‌اند در مرکبات هر معدنی خزینه ایست و هر نباتی خزینه ایست ... و ان من شیء الا عند ناخزائنه. (از انسان ص ۳۵۴ ـ ۳۵۵ رجوع به خزائن الله شود).

خَزان ـ (اصطلاح هیئت و نجوم) ابوریحان گوید:

گفتند که خزان سغدی نیست هرچند سغدیان بکار دارند، ولکن تخاری است.

و تخاریان این‌را نشان گشتن هوادارند بسرما.

و خزان خاصه روز هژدهم بود ازماه شهریور. و خزان عامه روز دوم از مهرماه. و هردو عیداند. و پنداری‌که از بهر آغاز چرخشت است و فشردن انگور.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۶۸)

خَزائِنِ یازده‌گانه ــ (اصطلاح فلسفی) مراد دماغ، نخاع، ریه، قلب، کبد، طحال، مرارت، معده، امعاء، کلیتین، انثیین است. این تقسیم‌بندیها را اخوان‌الصفا در مقام بیان ترکیب جسدو چگونگی اخلاط بدن و مزاج طبایع کرده‌اند.

(از اخوان ج ۲ ص ۳۲۱)

خَزائِنُ‌الله ــ (اصطلاح عرفانی) خزائن‌الله در سخنان صدرا بمعنای حقایق کلیهٔ عقلیه‌بکار برده شده است که درمرتبت جمعی واجد تمام صور موجودهٔ کائنه در عالمند و مراد از خزائن عالم عقول وقضاء الهی است.

(از اسفار ج ٤ ص ۳۰ ــ رسائل صدرا ص ۲۸۲)

خَزْل ــ این اصطلاح عروضی است و اجتماع اضمار وطی بود رجوع به اضمار وطی شود (از دره نجفی ص ۲۲)

خَزِینهٔ اسرار ــ (اصطلاح عرفانی) مراد خزائن وجود و منبع فیوضات الهی است که فرمودند «وعنده مفاتح‌الغیب» کلید خزینهٔ اسرار فطرت محمد مرسل بنزدیك حق است، اسرار ربوبیت اورابه نعت کرم درمهد نبوت اندرقبهٔ غیرت‌بپرورد و اسرار فطرت و عزت وی از خلق بپوشید، زان‌گونه شرابها که او پنهان دارد. یك ذره بصد هزار جان نتوان داد، آری مادر آن خزینهٔ اسرار فطرت و محبت وی‌مهری برنهادیم و طمعها از دریافت آن باز بریدیم.

*

ای مه برآمدی و تابان گشتی
گرد فلك خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی
ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی

(از عده ج ۵ ص ۳۸۵).

خَسْتهِ دل ــ (اصطلاح‌عرفانی) واماندهٔ طریقت.

خُسرُوان ــ (اصطلاح عرفانی) اوتاد و ابدال را گویند:

خسروان قبلهٔ حاجات جهانند ولی
سببش بندگی حضرت درویشانست

خَسیس ــ این اصطلاح فقهی است و پست و فرومایه بود و درباب بیع آنچه بهایش کم باشد، در مقابل نفیس و دربعضی از کتب شافعی خسیس را مادون حد نصابِ سرقت‌دانند(از کشاف ج ۱ ص ٤٦۳)

خَزانِ خاصّه ــ (گاه شماری) رجوع به خزانِ شود.

خُشوع ــ (اصطلاح عرفانی) خشوع یعنی خمود و رکود و بی‌حرکت. زمین خاشعه یعنی زمینی که او را حرکتی نباشد و مراد تواضع و فروتنی است با خلق خدا و درهم شکستن بت نخوت وغرور است.

(دستور ج ۲ ص ۷۵) و رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا شود.

فارابی در بیان معنی خشوع‌و اقوال مختلف و اینکه پارهٔ از منحرفان اجتماعی

وکسانی که باصول اجتماعی و مذهبی پای‌بند نمی‌باشند و صرفاً در فکر غلبه‌یافتن بر مردم و انحصار منافع مادی به خودند دربارهٔ معنی خشوع و باستهزاء گرفتن آن چه گویند بحثی مستوفی کرده و گوید:

اما خشوع عبارت از این بود که گفته‌شود که در عالم خدائی هست‌که مدبر جهان بود و روحانیانی بوند مدبر و مشرف بر همهٔ افعال وبکارداشتن تعظیم خداوصلوات و تسبیح و تقدیس او واینکه هرگاه انسان باین‌گونه امور پرداخت وبسیاری ازخیراتی که مطلوب [مشوق‌الیه] در این دنیا و زندگی این دنیا است رها کرد و براین امر [رویه وسیره] مواظبت ومداومت‌نمود لاجرم عوض داده می‌شود بواسطهٔ خیرات بزرگی که بعد از مرگ بدو میرسد پاداش داده می‌شود. و هرگاه متمسك به هیچیك از اینگونه امور نشود و خیرات رادرهمین زندگی این دنیا برگزید پس از مرگش معاقب شود و بواسطهٔ شرور و عذاب‌بزرگی که در آخرت بدو رسد مجازات وکیفر داده شود.

پس‌اینگونه اموروانديشه‌ها همه ابوابی از حیله‌ها و کیدها بود که برضرر قومی و بسود قومی دیگر بکار برده می‌شود زیرا آنها حیله‌ها و شکارافزارهای کسی بود که ناتوان بود از مغالبت براین خیرات بواسطهٔ اعمال قدرت و پایداری و مجاهدت علنی و نیز کیدهائی است که صاحبان قدرت یعنی‌کسی که‌قادر بود بطور آشکار از راه تغالب بواسطه نیروی‌جسمانی و سلاح جنگی خود و برحسب رویت‌و معاونت و تخویف و قمع آنها بر خیرات دست‌یابد این کیدها را نخست‌دست‌آویزی کند تا این خیرات و یا بعضی از آنها را رهاکنند تا دیگران از آن بهرمند شوند یعنی آن کسانی که ازراه اعمال‌زورآشکار و تغالب نتوانند برآنها دست‌یابند.

زیرا دربارهٔ کسیکه متمسك باین‌گونه امور شود چنین گمان‌افتدکه حریص‌وآزمند به خیرات نبود و دربارهٔ وی گمان خوب برده شود و در نتیجه بدورکون و اعتماد حاصل شده و مورد ترس و پرهیز و اتهام واقع نمی‌شود و بلکه مقصود و خواست‌خود را همچنان‌پنهان‌کرده سیرت‌خود راخدائی مینماید و لاجرم زی‌و روش و صورت‌ظاهر وی بسان کسی نماید که هیچیك از این خیرات این‌جهانی‌را برای‌خویشتن نخواهد و این خود سببی شود که بنزد مردم مکرم و معظم گردد و وسیله نیل به سایر خیرات شود.

و نفوس مردم منقاد وی گردد ومورد محبت همه‌واقع شود. و در نتیجه درارتکاب خواهشهای نفسانیش مورد انکار مردم‌واقع نگردد و بلکه هرچه کند [از اعمال‌زشت] همه را نیکو شمارند و بواسطهٔ این‌رویه برهمه غالب آید و برهمهٔ خیرات مانند کرامات و ریاسات و اموال و لذات دست یابد و به حریت و آزادی مطلق نائل شود پس [معتقد بود] همهٔاینها درحقیقت‌برای رسیدن باین خیرات نهاده شده است.

و همانطور که بعضی از شکارهای وحشی بواسطهٔ مغالبت و مجاهدت بدست آیند و بعضی از راه خدعه و کید بدست آیند، همینطور است غلبهٔ بر خیرات دربین

انسانها که یا ازراه‌غلبه و مغالبت‌بدست‌آید و یا بواسطهٔ خدعه و نیرنگ و مطارده باینکه مثلا انسان در ظاهر توهم کند که مقصد و هدف آن طرف چیز دیگری بود غیر از آنچه در واقع و بالحقیقه مقصد او است و از این جهت اونه‌مورد ترس مردم واقع شود و نه کسی از او دوری‌و پرهیز کند و نه کسی در صدد منازعت با او برآید و در نتیجه براحتی برهدف و مقصد خود نائل شود.

پس آن کسی که باینگونه امور متوسل می‌شود و بر آنها مواظبت و مداومت می‌نماید در هر زمانی که باشد این کارها را بخاطر آن انجام می‌دهد که به هدف و غرض دیگری نائل شود که همهٔ این امور را وسیلهٔ رسیدن بآن قرا رداده است.

و آن عبارت از قیام باین امور بود در ظاهر بخاطر نیل بیکی از این خیرات یا همهٔ آنها و نیز بنزد مردم مغبوط، بهرمند صاحب کیاست و دانش و معرفت بود و بالاخره بنزد مردم جلیل، عظیم ممدوح باشد و هرگاه کسی اینگونه کارها رالذاته و نه برای نیل باین خیرات انجام دهد بنزد مردم مخدوع، مغرور، شقی، احمق، بی‌خرد، نادان به‌بهره خود، خوار وبی‌ارزش ومذموم بود، جز اینکه بسیاری از مردم از باب سخریه و استهزاء او را مدح و ستایش کنند و بعضی دیگر او را در جهت منافع خود تقویت کنند یعنی از این جهت که در هیچ خیری از خیرات مزاحم او نشود سهل است بلکه همه را رها کند تا اینکه به سهم او و دیگری فزوده گردد. بعضی دیگر طریقت و مذهب او را از جهت ترس از اینکه کسانی که برطریقت مذهب او نمی‌باشند منافع آنها رابربایند و سلب کنند او را ستایش میکنند.

و قومی دیگر از این جهت او را تمجید و ستایش می‌کنند که خود نیز بمانند او مغرور و فریب خورده‌اند پس اینگونه از آراء و آرائی دیگر نظیر اینها عبارت از آراء و عقاید مدینه‌های جاهلیه بود که از راه مشاهدهٔ حالات موجودات طبیعی عالم ناشی شده ودرنفوس بسیاری از مردم متمکن و واقع شده است.

پس هرگاه خیراتی که بخاطر آنها متوسل به غلبه و اعمال زور شده‌اند بدست آمد [وحاصل شد] باید نگهداری شده و هم دوام یابد و هم متزاید شود و اگر چنین نشود در اندك مدت از دست برود و تمام شود. درین باب گروهی معتقدند که باید همیشه همهٔ آنان طالب مغالبت و اعمال زور بردیگران باشند و هر زمانی که بر طایفهٔ غلبه یافتند فوراً باید متوجه به‌طایفهٔ دیگر شوند [درصد غالب آمدن بر آنها باشند] گروهی دیگر معتقدند که این اموال باید بدو راه گسترش یافته متزاید شود یکی از طرف خودشان و دیگر از طرف غیر، پس ازاین دوراه هم‌اموال موجود را نگهداری کرده و هم بدان می‌افزایند. اما از طریق خود ناچار از راه معاملات ارادی بین خود این کار را انجام میدهند مانند خرید و فروش و معاوضات و سایر امور دیگر و اما از ناحیهٔ غیر پس بواسطهٔ غلبه و اعمال زور.

دستهٔ دیگر معتقدند که این تزاید اموال ازهردوراه‌بایدحاصل‌شود (رجوع‌شودبه‌ترجمهٔ

آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۳۳۳، ۳۳۸ ترجمهٔ نگارنده) .

خَشْیَت ـ (اصطلاح عرفانی) خشیت عبارت از تألم قلب است بسبب توقع و انتظار امر مکروهی درآینده‌که گاه بواسطهٔارتکاب کثرت جنایت است و گاه بواسطهٔ معرفت جلال خدا است و هیبت و خشیت انبیاء از این قرار است .

(از دستور ج ۲ ص ۸۲)

روی مقصود که شاهان بدعا می‌طلبند
مظهرش آینهٔ طاعت درویشانست

(دستور العلماء ص ۸۲)

خِصال ـ (اصطلاح اخلاقی) خصال جمع خصلت بود و سجایای اخلاقی را گویند . و جزئی از باب تهذیب اخلاق‌است و بهرحال محامد و صفات پسندیده راخصال حمیده یا پسندیده گویند و رذائل اخلاقی را خصال ناپسند .

خِصال ثلث ـ (اصطلاح فقهی) واطعام شصت مسکین ، شصت روزه و آزاد کردن یك برده بود، این خصال برای افطار روزه ماه رمضان بودبرمحرم . (از عروه ص ۴۲۵)

خُصُوص ـ (اصطلاح عرفانی واصطلاح منطقی و اصولی) و مقابل عموم است

در عرفان خصوص و اهل خصوص عامه مومنانی هستند که آنها را خدای متعال مخصوص گردانیده است بحقایق احوال و خصوص الخصوص اهل تفرید و تجرید التوحیدند (لمع ص ۳۶۷) .

خِضْر ـ خضر در اصطلاح صوفیه کنایت از بسط است و الیاس کنایت از قبض است . (از کشاف ص ۴۱۵) .

عطار گوید:

جان اگر می ندهی صحبت جانان مطلب
گرنه‌ای خضر، برو، چشمهٔ حیوان مطلب
چون ترا دیو هوس نیست بفرمان باری
طمع خام بسر ملك سلیمان مطلب

خَضْرایِ خِذلان ـ کنایت از دنیا است. خاقانی:

میکنم جهدی کزین خضرای خذلان بگذرم
حبذا روزی که این توفیق یابم حبذا

خُضُوع ـ (اصطلاح اخلاقی وعرفانی)

«وعنت الوجوده للحی‌القیوم ـ فظلت اعناقهم لهاخاضعین...» محمدترمذی‌گوید : خضوع الفاسقین افضل من صولة المطیعین» (طبقات ص ۲۲۵) .

در اخلاق تواضع در برابر زیر دستان بود.

خَطّ ـ (اصطلاح عرفانی) خط اشارت بتعینات عالم ارواح است که اقرب مراتب وجودست .

و گفته شده است که مراد از خط عالم کبریائی است که عالم ارواح مجرده است که اقرب مراتب وجودست به مرتبت غیب هویت .

شاعر گوید :

رخش خطی کشید اندر نکوئی
که بیرون نیست از ما خوبروئی
خط آمد سبزه زار عالم جان
از آن کردند نامش دار حیوان

*

در رخ محبوب به نیکوئی و لطافت و نازکی خطی کشیده است که جامع جمیع دقایق و نکات‌حسن وجمال است اگر روی و خط محبوب بینی و مشاهده نمائی بی‌شك و شبهه کثراترا از وحدت بدانی وترامعلوم شود که وحدت روزست و کثرت شب است.

*

یکی خط است ز اول تا به آخر
بـرو خلق جهـان گشته مسافـر

عطار گوید :

ای دلم مست چشمهٔ نوشت
در حظم از خط سیه پـوشت
همه سر سبزی خطت کـه بلطف
سر برون زد ز چشمـهٔ نوشت
حلقه در گـوش حلقـهٔ زلفت
حلقهٔ زلف بـر بنـا گوشت

خاقانی گوید :

خطی بر سوسن از عنبر کشیدی
سر خورشید در چنبر کشیدی
همه خطهای خوبـان جهانـرا
بخط خود قلم بر سر کشیـدی
کنار نسترن پر سبزه کـردی
پر طوطی سوی شکر کشیـدی
مگرفهرست نیکوئی‌است آن خط
که بی‌پرگار بر مسطر کشیدی
بگرد خرمن ماه از خط سبز
زصدقوس و قزح خوشتر کشیدی

در ریاض العارفین است که : خـط عبارت از ظهور تعلق ارواح باجسام است (ریاض العارفین ص ۳۹).

خَطّ سبز ــ (اصطلاح عرفانی) خط سبز برزخ را گویند . رجوع شود به خط .

فروغی گوید :

شمهٔ از خط سبز تو بیان باید کـرد
گوشمالی بهمه سبز خطـان بایـد داد

خَطّ سیاه ــ (اصطلاح عرفانی) رجوع شود به خط .

خَطا ــ (اصطلاح فقهی) و بمعنی گناه است و مقابل عمد آمده است و فعلی است که بدون قصد و اراده از مکلف صادر شود و عبد بدان مؤاخذ نیست بموجب حدیث رفع (از کشاف ج ۱ ص ۲٤۱) رجـوع به حدیث رفع شود .

خِطاب ــ (اصطلاح اصولی و کلامـی و عرفانی) و عبارت ا زتوجیه سخن است بطرف غیر برای افهام او، گاه آنچه بدان تخاطب واقع میشود اراده شود و بالجمله در اصطلاح اصولیان توجیه امر است از مافوق بمادون و اصل این است که خطاب متوجه شخص معین باشد و گاه از معین بغیرمعینی متوجه شود برای افاده عمومیت نسبت به هر مخاطبی علی‌سبیل بدلیت مانند «ولوتری اذالمجر مون ناکسوا رؤسهم عندربهم» .

خطاب بر دوقسم‌بود یکی‌خطاب تکلیفی که متعلق‌بافعال مکلفین‌بودباقتضاء و تخییر و یا خطاب وضعی است و آن خطاب است بآنکه مثلا این امر سبب فلان امر است چنانکه «دلوک» در «اقم الصلوة لدلوك الشمس...» سبب صلواة است و «طهارت» شرط صلواة است و حکمی که بمعنی خطاب است عبارت از ایجاب و تحریم است و ... و حکمی که بمعنی اثر خطاب است و جوب، حرمت و جز آنست. (از کشاف ج ۱ ص ٤۲۳ ــ مختصر المعانی ص ۲۹ ــ تلویح ص ٦٥۱ رجوع به اثر خطاب شود).

در اصول رشاد آمده است :

الفاظ مخصوصه بخطابات شفاهی مانند یاایهاالناس ــ یا ایها الذین آمنوا شامل عموم موجودین در زمن خطاب و متولدین بعد از زمان خطاب میباشد .

علما علم اصول دربارهٔ اینکه شمـول خطابات مزبوره بر نسلهای بعدی آیا برحسب

دلالت لفظی است یا اخیر؟ به بحث‌های دامنه داری پرداخته و هریك از طرفین در اثبات مدعای خود دلائلی اقامه نموده است ـ ولی چون مثلا هر دو طرف تصدیق کرده‌اند که احکام مستفاده از خطابات مزبوره بموجب ادله خارجیه و ضرورت دین، شامل نسل‌های بعدی نیز میباشند لذا دیگر بحث در اینکه آن‌خطابات‌حسب الوضع‌هم‌شامل‌آنها میباشند یا نه؟ بحث زائد و بی‌حاصلی است .

(اصول رشاد ص ۱۵۳)

در عرفان فرمان ازلی الست بربکم است .

انصاری‌گوید :یکی خطاب خدای شنید در شغب آمد ، یکی سماع نام رحمن کرد در طلب آمد، یکی در استماع نام رحیم بماند در طرب آمد ، تن محل امانت است ، چون خطاب خدای شنید ، بی‌قرار گشت ، دل بارگاه محبت است به سماع نام رحمن در دایرهٔ طلب و شوق افتاد ، جان نقطه‌گاه عشق است، چون بشارت نعت رحیم یافت . برشادروان رجاء و طرب بماند ، و هرچه نعمت بود نثارش گشت ، هرچه منت بدل دانند ، آنچه رؤیت و مشاهده بود نصیب جان آمد ،

الهی یاد تو میان دل و زبانست . مهر تو در میان سرو جانست، یافت تو زندگی جهانست و رستخیز نهان ، ای ناجسته یافته، و دریافت نادریافته . (از عده ج٤ص ۲۵۲) .

گر خطابی نمی‌رسد بی‌حرف
پس جهان پرچرا شد زلبیك

خِطاباتِ أَصْلِیَّة تَوَصُّلِیَّه ـ (اصطلاح اصولی) رجوع به توصلیات شود و رجوع به (قوانین ص ۱۰۲) شود.

خِطاباتِ شَفاهِیَّه ـ (اصطلاح اصولی) و مراد مشافهات است مانند «یاایهاالناس . یا ایهاالذین آمنوا» بحث در آنکه خطابات شفاهیه مختص به حاضران در مجلس تخاطب است یا عمومیت دارد مرحاضرین و غائبین را و بلکه موجود ین و معدومین در حال خطاب را، اختلاف در این مساله بسیار است . رجوع شود به (کفایه ج ۱ ص ۳۵٤ـ ۳۵٦ ـ معالم ص ۱۰۵) .

و بالجمله معروف و مشهور این است که وضع خطابات شفاهیه از قبیل «یا ایها ـ الذین آمنوا ـ یا ایهاالناس» و غیره شامل کسانیکه متأخر از زمان خطاب‌اند نمیشود ولکن عدهٔ گویند اینگونه خطابات شامل میشود و عام است نسبت به حاضرین و هم موجودین و هم غائبین و هم معدومین ، آنها که گویند مخصوص به حاضرین و یا حداکثرموجودین است‌گویند خطاب بمعدوم زشت و ناپسند است هم عقلا و هم شرعاً و موقعی که گوئیم تکلیف به شخص خواب و ساهی و طفل و مجنون روا نباشد چگونه توان گفت که معدومین مکلف شده و مورد خطاب واقع شوند و علاوه ظاهر این است که اینگونه الفاظ وضع برای حاضرین شده است مگر آنکه گفته شود به حاضرین اعلام میشود که به غائبین و یا معدومین ابلاغ کنند و این هم ازباب توجیه خطابات بدانها نیست و نیز گفته شده است این خطاب نسبت به غائبین و معدومین ازباب مکاتبه و مراسله باشخاص دور است چنانکه بواسطه کتاب خطابت روا باشد و حال آنکه بعد ا زیکسال بدو میرسد اینگونه خطابات همین حال را دارند نسبت بکسانی که بعد موجود میشوند

این نظر نیز مردود شده است پس ناچار باید گفته شود که خبر میدهد خدا به حضرت رسول خودکه کسانیکه معدوم‌اند پس از وجود مکلف به‌همین احکام میباشند وحضرت رسول به خلفاء خود خبر میدهد که آنهائیکه بعداً موجود میشوند باید این احکام را انجام دهند و .. و این اخبار بحال معدوم است نه خطاب تا قبح لازم آید و بالجمله اینخطابات نه حقیقة و نه مجازاً متوجه به معدومین نخواهد بود بلکه معدومین با موجودین از لحاظ حکم مشترکند بدلائل دیگر از اجماع و ضرورت ...

خِطابِ تَبَعی ـ (اصطلاح اصولی) و مراد خطابات مقدمی و واجبات تبعی است در مقابل خطابات و واجبات اصلی. (از قوانین ص ۱۰۲). رجوع بامرتبعی واصلی شود.

خِطابِ تَعْلیقی ـ (اصطلاح اصولی) و در مقابل خطاب فعلی است مانند «ان جائك زید فاكرمه».

برخلاف خطاب فعلی مانند «اکرم‌زیداً» رجوع شود به مقدمه واجب و رجوع شود به واجب مقدمی و رجوع شود به (کفایه ج ۱ ص ۱۵۳).

خِطابِ وَضْعی ـ (اصطلاح اصولی) و مقابل خطاب تکلیفی است رجوع بخطاب تکلیفی و رجوع بخطاب شود و خطاب وضعی عبارت از: صحت، بطلان، عزیمة، رخصت، تقدیر و حجة باشد (از قواعد شهید ص ۲۲) رجوع با مرتبعی شود.

خطابه ـ (اصطلاح منطقی) و هرچه مفید اعتقاد غیر جازم بود آنرا خطابه خوانند و صناعتی است که باوجود آن ممکن باشد اقناع جمهور در آنچه که باید ایشان را بآن تصدیق حاصل آید بقدر امکان و گفته‌اند خطابت قوت است برتکلیف اقناع ممکن در هریکی از امور مطروده و بقوت ملکهٔ نفسانی خواهند که یا بتعلم قوانین حاصل شود یا بحصول تجربه از کثرت مزاولت افعال.

(از اساس الاقتباس ص ۳۴۲ . ۵۲۹)

و بالجمله صناعتی است که مفید اقناع بود.

(از دستور ج ۲ ص ۸۹)

خطابیات ـ (اصطلاح فلسفی) اموریکه بواسطه برهان خواسته نشوند و بلکه مجرد ظن و گمان در آن کافی باشد خطابیات گویند و بالاخره قیاس خطابی مرکب است از مقدمات مقبوله یا مظنونه و غرض از خطابه و قیاس خطابی ترغیب مردم است در آنچه آنان را سود دارد از امور معاش و معاد.

(از دستور ج ۲ ص ۸۸)

خواجهٔ طوسی گوید:

خطابت مشتمل بود بر دو چیز یکی عمود و دیگر اعوان. و عمود قولی باشد که بحسب ظن منتج بالذات بود مطلوب را، و اعوان اقوال و احوالی بود خارج از آن. و چون غرض از این صناعات اقناع است نه تحقیق مطلق و الزام صرف، هرچه افادت اقناع کند خواه داخلی وخواه‌خارجی در صناعت معتبر باشد. و اقناع نه همه بقول قیاس بود، بل‌بشهادت صادقی یا بامارتی‌نیز باشد. و برجمله مقتضی اقناع یا مقتضی نفس اقناع بود، مقتضی استعداد اقناع. و مقتضی اقناع یا عمود بود یا شهادت شاهدی. و

شهادت یا شهادت قول بود یا شهادت حال . و شهادت قول یا شهادت مقتدایی باشد . مثلا پیامبری یا امامی یا حکیمی یا شاعری که استشهاد بقول او کنند، یا قول گواهانی که تصدیق مدعی کنند .

(رجوع باساس الاقتباس شود)

الخَطّابیّه ـ (اصطلاح کلامی) اصحاب ابوالخطاب محمدبن ابوزینب الاسدیالاجدع را گویند که بشدت به ابیعبدالله جعفربن محمدالصادق تعلق‌خاطر داشت و چون حضرتش بعلت غلو او دربارهٔ امامت ایشان او را نفی کرد، او امامت را مربوط بخود دانست و خود را امام خواند. سپس ائمه را انبیاء خواند و سپس خدا خواند...

عقیده‌اش دربارهٔ امام صادق و پدرانش تاآنجا بودکه قائل بالوهیت آنان‌شد ونیز آنان را انبیاء خدا خواند.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸٤ـ ۸۵ و مختصرالفرق ص۱۳۵، ۱۵۵)

خَطّ ـ نهایت سطح را خط گویند و آن یامستقیم است ویامنحنی ویامستدیراست.

(از شفا ج ۱ ص ۱۲۷ ـ تفسیر ص ۵۳۹)

خَطّ إستِواء ـ (اصطلاح هیوی) و خط و خط استواء عبارت از دایره عظیمهٔ بود که سطح آن عمود بر محورین بود و کره را بدونیم کند. نیمی شمالی و نیمی دیگر جنوبی. این خط به سیصد و شصت درجه متساوی بخش شده است که هر پانزده درجهٔ آن یك ساعت زمانی بود و بهمین درجات طول را اعتبار کنند یعنی از صفر درجه تا ۱۸۰ درجه بطرف مشرق یا مغرب.

(از ریاض‌المنجمین ص۳۳)

ابوریحان گوید:

این خط از سوی مشرق اندر آید بدریای چین و هند ، و برچند جزیره گذرد از جزیرهاش. چون ازحد زنگیان بگذرد بدشت و بیابان سیاهان اوفتد، آنك از ایشان‌خادمان جلب‌کنند.وز آنجابمغرب رسد و ببحر محیط اندر آید. و آنکس‌که او را آرامگاه براین خط است، نزدیك او شب وروز همیشه‌راست باشد و هر دوقطب شمال و جنوب برافق او بود، نه بسرتر و نه فروتر. و مدارات و سطحهای ایشان‌بر افق قایم باشند و بهیچ سونگرایند. وآفتاب بر سراو بسالی دوبار بگذرد، آنگه که بر حمل باشد و بسرمیزان. و سپس‌آنسوی شمال از وی میل کند همچندان که سوی جنوب از وی میل کند. و او را خط استوا و خط اعتدال بدان نام کردند که شب و روزش راستند و بریك مقدار معتدل میانه و بس.

فاما بعضی مردمان گمانی برند بر او که طبع ومزاج اومعتدل‌است، آن‌خطاست. و گوائی بر خلاف این گمان آنست‌که همی بینی از سوختگی مردمانش، و آنك بایشان نزدیك است، هم بلون و هم بموی و هم بخلقت ناهموار و هم بخرد کوتاه. و کی تواند بودن اعتدال بجایی که آفتاب مغز سر مردمانش را از زیر همی جوشاند. تا چون ازسمت‌الراس میل‌کندبدان‌دووقت که ما آنرا تابستان و زمستان خوانیم، لختگی خنکی یابند و بیاسایند.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۷۱)

خَطّ إعتِدال ـ (اصطلاح هیوی)رجوع

شود به دایرهٔ نیمروزان و نصف‌النهار وخط استواء.

خُطْبَه ـ (اصطلاح ادبی و فقهی)و عبارت از سخنی است مشتمل بر «بسمله»و حمد و ثنا، خدا آنطورکه شایستهٔ اوست و توصیه بدرستی و تقوی و جز آن و بمعنای درود برسول صلی‌الله علیه وآله و وعظ و نام‌گذاری و نامزدی و خواستگاری آمده است. از (کشاف ج ۱ ص ٤٤٥ـ شرح‌لمعه ج ۲ ص ۷۹).

خُطْبهٔ کُن ـ (اصطلاح عرفانی) اشارت به کلمهٔ «کن وجودی» و نوری است (از تفسیر حدائق ص ۷۹)

خَطَرات ـ آنچه بر دل گذرد ازاحکام طریقت خطرات گویند، و خطره اطلاق بر قلب شود باعتبار نامگذاری حال باسم محل و بالجمله، خطره در اصطلاح صوفیان عبارت ازادعیه‌ایست که میخوانندو«خاطر» واردی است که بردل سالك فرود آید در صورت خطاب و مطالبت و «وارد» عامست (از کشف‌المحجوب ص ۵۰۰ کشاف ص ٤۱۵).

و بهر حال و آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت خطرات گویند و خطرة اطلاق بر قلب شود باعتبار نامگذاری حال‌باسم محل وبالجمله خطرة در اصطلاح صوفیان عبارت از ادعیه‌ایست که میخوانند و خاطرواردی است که بردل سالك فرود آیددر صورت خطاب ومطالبت و وارد عامست.

خَطَراتُ الأذْهان لایجبُ فیه النّهایَة ـ این اصطلاح و عبارت بدین معنی است‌که غیرمتناهی باطل در امور اعتباری ذهنی جریان‌ندارد‌ودر خطرات‌ذهنی نهایت واجب نیست وبطلان‌نامتناهی در امور عینی‌خارجی است بطور مجتمعةالوجود (از تلـویحات ص ۲٤)

خَطِّ مَشرق و مَغرب ـ (اصطلاح‌نجومی) رجوع به دایرهٔ نیمروزان و نصف‌النهارشود

خَطِّ زَوال ـ (اصطلاح هیـوی) ـ رجوع شود به دایرهٔ نیمروزان.

خَطِّ نیمروزان ـ (اصطلاح هیـوی‌و نجومی) عبارت از خطی است کـه‌شمال و جنوب را بطور مستقیم بهم وصل کنـد. خلاصه آنکـه افق حسی هر کسی برحسب محل و دید آن کس بود و آن دایـرهٔ بود کـه هرگاه کسی که در نقطهٔ اززمین واقع است بدور خود بگردد بر گرداگـرد خود چسبیده به سطح زمین موهوماً رسم شود و قهراً آن کس خود در مرکـز و وسط آن قرار گرفته باشد در این صورت هرگاه از نقطهٔ که واقع بود و ایستاده است بطور مستقیم از دو طرف خطی به کرانهـ های افق وصل کند و یا بخط مستقیم از محلی‌که‌ایستاده است از یکطرف بسوی‌مشرق و از طرف دیگر بسوی مغرب خطی‌مستقیم رسم کند خط مشرق مغرب بود بود وهرگاه خطی دیگـر از کرانـه جنوب به جایگاه خود و از جایگاه خود به شمال و یابرعکس رسم کند خط نیمروزان و خط زوال بـود و بدین ترتیب دایره افق حسی بر چهـار قسمت شود خط مشرق مغرب را خطاعتدال نیز گویند.

و بهر حال این چهار قسمت باین‌نامها خوانده‌میشوند یك چهارم آن که بین‌مشرق و جنوب است شرقی جنوبی و یك‌چهارم

آن که بین جنوب و مغرب است غربی جنوبی و آن یك چهارم که بین مغرب و شمال است غربی شمالی و آن یك‌چهارم که بین شمال و مشرق است شرقی شمال نامند.

و قهراً شبانه روز هر کس بر آمدن و غروب کردن آفتاب بود در خطمستقیم سمت‌الرأس خود از سوی شرق نسبی خود به مغرب نسبی خود وبنابراین شبانه روز هرکوکبی نسبت به خود او است و محلی که او در آن واقع شده است.

خُطوَه ـ (اصطلاح عرفانی) خطوة عبارت از گامهائی است که سالك در طریقت میگذارد و باید مراقب باشد پیروی از شیطان نکند چنانکه میفرماید «ولاتتبعوا خطوات الشیطان‌انه لکم عدومبین» ابو ـ العباس گوید : «الخطرة للانبیاء والوسوسة للاولیاء والفکرة للعوام والعزم للفتیان» (طبقات ٤٤٥).

از گامهای شیطان پیروی نکنید که او شما را دشمنی آشکار بوده این اصطلاح و اصطلاحاتی دیگر مانند خطبهٔ کن و کن نوری، وخشیت و خوف و خزائن و خزائن الله و خلیفه و خلافت الهی و خشوع و قلب مأخوذ از قرآن مجید میباشند که در کلمات عرفا جنبه ذوقی یافته‌اند .

خَطیب ـ (اصطلاح ادبی) و صاحب خطابت بود (از کشاف ج۱ص٤٤٦). رجوع به خطابت شود .

خَطیبِ ناطِقه ـ (اصطلاح عرفانی) قوهٔ ناطقه و نفس ناطقه را گویند .

خِفّت ـ (اصطلاح فلسفی) خفت و ثقل از کیفیات محسوسه ملموسه‌اند و خفت میل به محیط است که فلك اعظم باشد و «الخفیف المطلق هوالذی فی طباعه ان یتحرك الی غایة البعد عن المرکز ومقتضی طبعه ان یقف طافیاً لحرکته فوقاً بالاجرام کلها و اعنی بالطافی لیس کل وضع فوق جسم بل وضعاً یصلح ان یکون منتهی حرکة والثقیل المطلق ما یقابله حق المقابلة فیکون حرکته اسرع حرکة لمیله الی غایة البعد عن المیحط خارقاً کل جسم غیره فیقتضی این یقف راسباً تحت الاجسام کلها» . (شفا ج ۱ ص ۱۸۱، ۲٤۲ ـ اسفار ج ۲ ص ۲۵ اخوان ج ۲ ص ۳۲۸ ـ کشاف ص ٤۳۹).

خَفی ـ (اصطلاح عرفانی) و در لغت مستتر است و روح باعتبار آنکه حقیقت او بر عارفان و غیره مخفی است خفی گویند و حق را نیز خفی گویند که «لاتدرکه الابصاروهویدرك‌الابصاروهو اللطیف‌الخبیر».

(از شرح منازل کاشانی ص ٤ ـ شرح فصوص ص ٤۱ کشاف ج ۱ ص ٤۵۹).

خَفیفیان ـ (اصطلاح عرفانی) خفیفیان پیرو ابو عبدالله محمد بن خفیف‌اند که از بزرگان طایفهٔ متصوفه بوده است وطریقت وی غیبت و حضور بود و مراد از حضور ، حضور دل بود بدلالت یقینی تا حکم غیبی را چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت غیبت ، دل بود از دون حق تا حدیکه. از خود غایب شود تا بغیبت خود از خود به خدا نظاره کند و علامت این اعراض بود از حکم رسوم، پس از غیبت از خود حضور بحق آید و حضور بحق غیبت از خود چنانکه هرکه از خود غایب شود بحق حاضر گردد و هرکه بحق از خود غایب بود پس مالك دل او خداوندست .

خَلاء ــ خلاء یعنی خالی بودن در مقابل ملاء یعنی پر بودن این مسأله که آیا ممکن است در جهان مکانی باشد که خالی باشد یعنی شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها وفضاها ملاء بوده و پر از اشیاء و موجودات اند مورد اختلاف است .

و در تعریف آن گویند : خلاء عبارت از بعد موهومی است میان اجسام ممتد در جهات و صالح برای آنکه چیزی شاغل آن شود .

بعضی گویند : خلاء لاشیء محض است بعضی گویند بعد فارغ است.

صدرالدین منکر وجود خلاء بوده و گوید: تمام جهان ملاء است .

شیخ اشراق نیز خلاء را باطل میداند و گوید : «فلایمکن ان یکون ما بین الاجسام خالیاً».

و کسانیکه قائل بوجود خلاء شده اند ناچار قائل به تعدد عوالم اند و کسانیکه منکر وجود خلاء میباشند فروعی بر آن مترتب کرده اند که یکی از آن فروع موجود نبودن دو عالم جسمانی است. بعضی وجود خلاء را درداخل عالم جسمانی ممکن نمیدانند و لکن گویند خارج از محیط دائره فلك الافلاك ممکن است خلاء باشد ولکن اخوان الصفا گویند :

فوق فلك الافلاك لاخلاء ولاملاء است رجوع شود به مکان .

(از دستور ۲ ص ۹۱ . مجموعه دوم مصنفات ص ۵۲ ، ۷۷، ۸۹ ــ اخوان ج ۲ ص ۲۴ ــ اسفار ج ۲ ص ۱۶ ــ ج ۱ ص ۲۴۳ ــ شفا ج ۱ ص ۵۲، ۵۷، ۶۹ ، ۱۸۳، ۴۵۶، ۱۱، ۲۶ ــ دانشنامه علائی ص۱۹).

خلا ــ (اصطلاح ادبی) و در زبان عرب یکی از حروف جاره است که مابعد خود را جردهد مانند «جاءالقوم خلا زید» که معنی استثناء دهد و موضع آن نصب است در مستثنای تام . و گاهی معنی فعل دهد مانند «قاموا خلازیدا» و در موارد متعدی بکار رود و مدخول خود را نصب «الاکل شیءماخلاالله باطلاً» (از مغنی ص ۷۰) .

خِلافَت ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) شیخ شهاب الدین سهروردی نار را ستوده و گوید : نار را مزایا و خواص زیادی است و از آن جهت است که فارسیان بدان توجه کرده اند و برادر نور است و اشبه بالمبادی النوریه است و برادر نور اسفهبدیه انسی است و مقام خلافت صغری دارد چنانکه نوراسفهبدی مقام خلافت کبری دارد و «الانوار کلها واجبة التعظیم شرعاً من نور الانوار».

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷)

خلافت صغری نزد صوفیان امامت و ریاست ظاهری است وخلافت کبری امامت و ریاست باطنی است. (از کشاف ج۱ص ۴۴۱).

بهرحال خلافت نزد صوفیان بردوقسم است خلافت صغری که امامت و ریاست ظاهری باشد و خلافت کبری که امامت و ریاست باطنی باشد (از کشاف ج ۱ ص ۴۴۱).

بطوریکه بیان شد برای هر اسمی از اسماء الهی صورتی است در علم او که بنام ماهیت خوانده میشود و بمعنی عین ثابت هم نامند و برای هریك از آنها صورت خارجیه است که بنام مظاهر خوانند و موجودات عینیه هم خوانده میشود و بیان

شد که اسماء ارباب مظاهرند و آن مظاهر مربوب اسمائند و حقیقتا محمدیه ، صورت اسم الجامع الهی است و اسم الهی رب اوست و از اوست فیض و استمداد برجمیع اسماء ، اکنون باید دانست که آن حقیقت که رب تمام اعیان و صور اعیان و جهان وجودست بواسطهٔ رب ، ظاهری است که در آنها است که رب الاربابست .

و بعبارة دیگر بواسطهٔ صورت خارجیه که مناسب با صورت عالم است که مظهر اسم الظاهر است تربیت میشود صور عالم . و بواسطهٔ باطن آن ، تربیت میشود، باطن عالم، پس تمام‌عوالم اجسام و ارواح ازجهت حقیقت اوست نه از جهت بشریت او، زیرا او ازین جهت عبد است و مربوب ومحتاج برب خود «و مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی» اشارت بجهت دوم است پس برای حقیقت محمدیه است تمام اسماء و هرطور که بخواهد در این عالم تصرف کند و این حقیقت مشتمل بر دو جهت است یکی الهیت و دیگری عبودیت و برای اوست خلافت و احیاء و امامت و لطف و قهر و غضب و سخط و جمیع صفات برای آنکه تصرف‌کند در عالم و در نفس خود و بالجمله ربوبیت او و نسبت باین عالم بواسطهٔ صفات الهیه است در مرتبت نزول و او «مجمع‌البحرین» است بحرالظاهر و بحرالباطن و این نوع خلافت در روی زمین از طرف خدای متعال واجب است بحکم آنکه «ماکان لبشر ان یکلمه‌الله الاوحیاً اومن و راء حجاب» و در هر زمانی ــ (شرح قیصری ص ۳۸ ــ کشاف ص ۴۴۱) .

خِلافتِ اِلهی ــ (اصطلاح عرفانی) نفوس کاملهٔ انسانی که از آنها تعبیر به نفوس‌اولیاء اللهوانبیاء میشودخلافت الهی‌اند (از اکسیر العارفین ص ۲۹۲).

خِلَّت ــ (اصطلاح عرفانی) خلت بمعنی دوستی و محبت است و نزد سالکان اعم از محبت است و آن عبارت از تخلل مودت است در دل و مقام محبت ارفع از مقام‌خلت است (از کشاف ص ۴۴۸) .

آدم هنوز در کتم عدم بود که رب العزة رقم خلت بر آن مهتر فرو کشید و آتش شوق خود در باطن او نهاد و جمال عشق لم‌یزل روی بوی آورد، پس دروجود آمد آن روز که درآن صحرای تحیر ایستاده دل بمهر سرمدیت افروخته و جان از شراب نیستی مست گشته در آن وقت صبوح‌عاشقان و های و هوی و عربدهٔ بی‌دلان از سرخمار شراب نیستی‌بزبان‌بی‌خودی گفت«هذاربی» (عده ج ۵ ص ۴۷۴).

خُلسَه ــ (اصطلاح عرفانی) و بمعنی فرصت مناسب است چنانکه گویند : «الخلسة سریعة الفوت و بطیئة العود» و «المخلیس ایضاً و الخلاس . الشجاع الحذر» و «تخالس‌القوم الشیء : تسالبوه» و «اخلس النبت . اختلط رطبه بیابسه» رجوع شود به رؤیای صادقه و فرهنگ مصطلحات عرفاء تألیف نگارنده .

خَلْع ــ (اصطلاح فلسفی) خلع بفتح خاء . بمعنای زوال صورت و لبس بمعنای وجود صورت دیگر است و مرادف باکون و فساد است .

(از کشاف ج ۱ ص ۴۴۹ ــ ص ۴۲۶ ــ اسفار ج ۴ ص ۱۶۲ ــ دستور ج ۲ ص ۹۳)

خَلع ــ (اصطلاح فقهی) بفتح خاء

بمعنی قطع است و عزل است از سمتی و کندن جامه بود و بضم ازالهٔ زوجیت بود بر قبول زن بلفظ خلع در این نوع طلاق زن مهر خود رادهد وخلع‌کندخودرا‌ازقید زوجیت مرد وبالجمله طلاق خلعی طلاقـی است درمقابل‌عوض‌معین،صیغه‌خلع «خلعتك علی کذا وانت مختلعة علی کذا» (از شرح لمعه) ج ۲ ص ۱۳۳ ـ الفقه علی ... ج ٤ ص ۳۸٦) .

«وهوطلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج و صیغة الخلع ان یقول الزوج خلعتك علی‌کذا وانت مختلعة علی کذا ثم یتبعـه بالطلاق فی‌القول الاقوی ... و کل مایصح ان یکون مهراً صح ان یکون فدیة ولاتقدیر فیه ... واذا تم الخلع فلارجعة للزوج قبل رجوعها فی البذل و للزوجةالرجـوع فی البذل مادامت فی‌العدة» (از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۱ ـ ۱۳۷) .

در کلیات حقوقی آمده است :

خلع در جائی است که زن از مرد کراهت داشته باشد و مبارات در جائی است که کراهت از طرفین باشد.

چون طلاق بدست مرد است زن برای رهائی خود چارهٔ ندارد مگر اینکه چیزی باو بذل نماید که در مقابل او را طلاق دهد و آنرا فدیه گویند .

و مأخذ آن قول حق عزشأنه است در سورهٔ بقـره (ولایحل‌لکم ان تأخـذوامما آتیتموهن شیئاً الا ان یخافاان لایقیما حدود الله فلاجناح علیهما فیما افتدت به).

در مورد خلع آنچه را که زن بمرد برای طلاق میدهد ممکن است بیشتر از مهریه باشد ولکن در مورد مباراة مرد حق گرفتن بیشتر از مهریه را نخواهد داشت.

صیغهٔ خلع عبارت است از خالعتك یا خلعتك علی کذافانت طالق. و اگر وکیل اجراء صیغه نماید عبارت آن باین نحـو است خالعت فلانة و کالة عن زوجها بکذا.

و صیغهٔ مباراة را مرد باین نحو جاری میسازد بارئتك علی کذا فانت طالق و اگر وکیل باشد میگوید بارئت فلانة وکالة عن زوجها بکذا .

وقتی خلع یا مباراة واقع شـد مرد حق رجوع نخواهد داشت ولکن اگر زن به بذلی که کرده رجوع نمود مرد هم حق رجوع خواهد داشت اگر بخواهد میتواند رجوع کند .

بنابر این خلع و مباراة که‌ذاتاً از اقسام طلاق بائن هستند بارجوع زن بفدیه برجعی مبدل خواهد شد.

هرگاه بین مرد و زن در مقدار فدیه اختلافی باشد اثبات بعهدهٔ مرد است و با نداشتن بینه قسم بزن توجه خواهد یافت .

و اگر اختلاف بین آنها در رد فدیه باشد اثبات با زن و قسم بعهدهٔ مرد است.

خلع عادت ـ (اصطلاح عرفانی) خلع عادات بمعنی ترك عادت و رسوم و علایق دنیوی است.

شاعر گوید :

بگـذر ز طبیعـت و زعادات
کـز بندگیش بـری سعادات

خِلْعَت ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از الطاف الهی‌است‌که سالك را رسد، ترکیبات این اصطلاح در متون عرفانی بسیار است از جمله ، خلعت اجتباء ، خلعت دیبا ،خلعت رسالت، خلعت قربت، خلعت مروت .

مولانا گوید .

خلعت هستی بدادی رایگان

من همیشه معتمد بودم بر آن

خُلْف ـ بضم خاء (اصطلاح منطقی)
خلف بضم خاء و سکون لام بطلان و دروغ و دروغ گفتن و وعده را خلاف نمودن است و نزد منطقیان اثبات مطلوب است با بطال نقیض آن و قیاس خلف قیاسی است که منظور از ترتیب آن اثبات مطلوب است بابطال نقیض آن و مرجع چنین قیاسی بدو قیاس است یکی قیاس اقترانی شرطی که مرکب از متصله و حملیه است و دیگری استثنائی متصل که در آن نقیض تالی استثناء میشود و گفته میشود که اگر مطلوب درست نباشد نقیض آن درست است و محال لازم می‌آید مثال اگر حیوان نامی است درست نباشد لانامی درست خواهد بود و اگر اربعه زوج است درست نباشد لازوج درست خواهد بود و آن فرد است .

(از دستور ج ۲ ص ۹۱ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۵۸ ـ ۵۹) .

الخَلْفیّة ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج عجارده اصحاب خلف خارجی‌اند که خوارج کرمان و مکران باشند (از کشاف ج ۱ ص ۴۸۲) .

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۶۰)

وازجملهٔ‌حمزویه‌پیروان‌حمزه‌میباشندکه‌در مسألهٔ قدر و سایر بدعتها موافق، میمونیه بودند اغلب در سیستان و خراسان و کرمان و قهستان بودند ابتداء تابع فرقهٔ عجارده بودند .

(از مختصر الفرق ص ۸۳، ۸۴)

خُلق ـ (اصطلاح اخلاقی) و هیئت راسخه‌ایست در نفس که مصدر افعال جمیله است عقلا و شرعاً بسهولت و آسانی چنانکه خلق حسن گویند و خلق سییء و بمعنی سجیت و طبع و مروت و عادت نیز آمده است و جمع آن اخلاق است و حکمت خلقیه یکی از اقسام حکمت عملی است .

خواجه طوسی گوید : وقدما را خلاف بوده است اندر آن که خلق از خواص نفس حیوانی است یا نفس ناطقه را در استلزام او مشارکتی است و همچنین خلاف کرده‌اند در آن که خلق هر شخص او را طبیعی بوده یعنی ممتنع الزوال است مانند حرارت آتش یا غیر طبیعی است و قومی گفته‌اندکه بعضی طبیعی بود و برخی باسباب دیگر حادث شود و بممارست راسخ گردد وبالاخره خلق ملکهٔ بود که نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی بود از او بی احتیاج تفکری و رویتی و در حکمت نظری روشن شده است که از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال بود حال خوانند .

(از اخلاق ناصری ص ۵۱، ۶۵ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۸ ـ اخلاق محتشمی ص ۱۵ ـ دستور ج ۲ ص ۹۲) .

عرفا گویند که تصوف عبارت از خلق است و آن عبارت از بذل معروف و کشف اذی است که بسه چیز ممکن شود علم ، وجود و صبر و بالجمله تخلی از صفات ذمیمه و تحلی بصفات حمیده باشد که موجب مجاهدت است . کاشانی گوید: لفظ خلق عبارتست از هیأتی راسخ در نفس که مبدء صدور افعال خیر یا شر گردد بسهولت و مبادی افعال شر را اخلاق سیئهٔ خوانند .

منشأ اخلاق حسنه یا طهارت طینت بود

یا حسن عادت یا عقل یا ایمان یا توحید چنانکه فرماید «انك لعلی خلق عظیم» و منشأ اخلاق سیئة یا خبث طینت و فساد جبلت بود یا سوء عادت در تعدی شر صحبت.

و مردم را ظاهری است که آنرا بشریت خوانند و باطنی که آنرا آدمیت خوانند و بشریت را صورتی است که آنرا خلق خوانند و فردا که آدمیان را در محشر جمع کنند و حقایق از حجاب التباس مکشوف شوند و بواطن ظاهر گردند ایشانرا در صورت اخلاق خود حشر کنند (مصباح الهدایه ص ــ ۳٤).

و خلق بفتح خاء در فلسفه ایجاد شیء است از شیء دیگر و یا ایجاد مسبوق بمادت و مدت است. عالم عناصر و جسمانیات را عالم خلق مینامند در مقابل عالم امر و ابداع که مسبوق بمادت و مدت نیست.

(ش ص ۳٤٤ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۲۵ ــ اسفار ج ۲ ص ۱۵۹ ــ ج ٤ ص ۷۷ ــ تهافت التهافت ص ٤۳ ــ اخوان ج ٤ ص ٥۲ ــ شفا ج ۲ ص ٦۰٤)

و بهرحال عالمی است که موجود بماده و مده باشد مانند افلاك و عناصر و موالید ثلث که‌عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند (از شرح گلشن ۱۵ر ــ ٤٤٦ ــ کشاف ص ٤٤۸).

خَلقِ افعال ــ (اصطلاح کلامی) وبحث در این است که افعال بندگان هم مخلوق خدا است یانه عدهٔ از متکلمان بمانند نجاریه و اشعریه و جهمیه و طائفه‌هائی از خوارج گویند که همهٔ افعال بندگان را خدا بیافریند و عدهٔ دیگر از معتزلیان و خوارج و شیعه گویند بندگان افعال خود را خود انجام دهند و حادث بود.

(رجوع شود به اختیار و رجوع شود به‌اراده و ملل‌و نحل ابن‌حزم ج ۳ ص ٥٤ــ ۸۵)

خَلْقِ جَدید ــ (اصطلاح عرفانی) و عبارت از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات است و یا عبارت از اتصال امداد وجود از نفس الرحمان است بهرواحدی از موجودات ممکنه و ممکن الوجود بذات خود معدومست«ان‌یشأیذهبکم‌ویأت‌بخلق‌جدید».

(از کشاف ص ٤٤۷ ــ اصطلاحات شاه نعمت الله ص ٦۷)

شاه نعمت‌الله گوید: خلق جدید عبارت از اتصال امداد وجودست از نفس الرحمن بهر واحدی از موجودات ممکنه ، و ممکن الوجود بذات خود معدومست چنانکه فرماید «ان یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید» که «کل‌یوم هو فی شأن، دائماً در حال خلع و لبس است (از کشاف ــ ص ٤٤۷ ــ اصطلاحات شاه ص ٦۷).

خُلقُ الجَمیل ــ (اصطلاح اخلاقی) فارابی دررسالهٔ التنبیه‌گوید: اخلاق محصول عادت بود و دلیل بر این امر است که اصحاب سیاسات کسانی را نیك دانند و آنها را جزء نیکان بشمار آورند که عادت به کارهای خوب را فرا گیرند و کارهای خوب را عادت خود قرار دهند .

در هرحال فارابی گوید: کمال انسان در خلق او است و حال کمال خلق انسانی بمانند حال کمال اوست نسبت به بدنش و کمال انسان در بدنش عبارت از صحت آن بود و همانطور که اگر کسی دارای صحت بدن باشد باید آنرا حفظ کند و اگر از صحت بدن محروم باشد باید آنرا بدست

آورد درباره اخلاق هم چنین بود سپس راجع باخلاقیات واقعی و آنچه باید باشد که حد اعتدال است شرح مبسوطی داده است .

(رجوع شود به‌التنبیه‌جزء مجموعهٔ رسائل فارابی ص ۹).

خَلقِ جَنَّت ـ (اصطلاح کلامی) و یکی از مباحث مهمی است که متکلمان مورد توجه قرار داده‌اند .

بر این مبنی که آیا بهشت در کجا واقع است در زمین یا در آسمان و یادر جای دیگر و همین طور جهنم .

(رجوع شود به ملل و نحل ابن‌حزم ج ۴ ص ۸۱ ـ ۸۳)

خُلقِ عَظیم ـ (اصطلاح عرفانی) خلق عظیم عبارت از اعراض از کونین و اقبال علی‌الله است بکلی .

مأخوذ از آیهٔ قرآن است که فرمود و انك لعلی خلق‌عظیم. و لقد خلقنا الانسان فی‌أحسن تقویم .

ولوکنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولك .

خُلقیّات ـ (اصطلاح اخلاقی) رجوع بخلاق شود.

خَلْوَت ـ (اصطلاح عرفانی) خلوت نزد صوفیه عبارت از عزلت است.

شاه نعمت الله گوید : خلوت عبارت از مجموعه‌ایست از چند گونه مخالفت نفس و ریاضات از تقلیل طعام و قلت منام و صوم ایام و قلت کلام و ترك مخالطت انام و مداومت ذکر ملك علام و نفی خواطـر .

و در جای دیگر گوید : خلوت محادثهٔ سر است با حق بنحویکه غیر نیابد مجال و این حقیقت و معنی خلوتست اما صورت خلوت انقطاعست از غیر (از سیر و سلوك ص ۱۵ ـ رسالهٔ‌خلوت ..ص۹۷ ـ اصطلاحات شاه ص ٦۷).

شاه نعمت‌الله گوید :

بنشین بدر خلوت دل ای کامـل
مگذار که غیر او در آید در دل
زیرا که اگر غیر در آیـد بوثاق
آسان تو دشوار شود هم مشکـل

در دستور العلماء است که : خلوت محادثهٔ‌سر است باحق «حیث لااحد ولاملك»

در مصباح است که : خلوت هم از امور محدثه است و از جملهٔ مستحسناتست و مردم در زمان حضرت رسول همواره در صحبت بود و لکن بعد ا زحضرت چون اندك‌اندك صفات ممدوحه کم گردید خلاف و جدال و اختلاف آراء پیدا شد ، خلوت محبـوب گردید و طالبان حق از جهت سلامت دین صوامع و خلوت اختیار کردند و از این جهت است‌که جنید‌گوید : کسی که خواهان سلامت باشد باید از مردم کنارگیری کند زیرا این زمان زمان وحشت است و مدت آنرا چهل روز معین کرده‌اند باستناد خبر معروف که حضرت رسول فرمودند : کسی که قلب خود را خالص کند برای خدا در چهل صبح،ازدل اوچشمه‌های حکمت جوشش کند و میقات حضرت موسی نیز چهل روز بود و گل حضرت آدم نیز در مدت چهل روز تخمیـر گردید و بالجمله در مـدت چهل روز که بنده خلوت کند نفس او از رذائل پاك گردد و لطیف و رقیق شود از جهت کم خوردن و دوام ذکر و تـرك علائق دنیوی .

و باید محل خاصی را برای خلوت‌معین کند و چون بدر خلوت رسید گوید «رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق و اجعل لی من لدنك سلطاناً نصیرا».

و در خلوتگاه اتفاق افتد که صاحب خلوت از محسوسات غایب شود و بعضی از حقایق بر او کشف گردد و متصوفه آنرا واقعه خوانند و چنانکه در حال حضور باشد مکاشفه خوانند (مصباح الهدایه ص ۱۲۳ ــ ۱۶۱،۱۲۵، ۱۶۵ــدستور العلماء).

مولوی گوید :

من نخواهم شد ازین خلوت برون
زانکه مشغولم باحوال درون

حافظ گوید :

چون کوی دوست هست بەصحراچه‌حاجتست
خلوت گزیده را به تماشا چه حاجتست
جانا به حاجتی که ترا هست با خدا
آخر دمی بپرس که ما را چه حاجتست

خَلْوَتخانه ــ (اصطلاح عرفانی) مقام کمالات ولایت را گویند، اتحاد محب و عاشق و معشوق و نبی و ولی است .

وخلوتخانه اسرار، مقام انس با حق است.

عطار گوید :

هست گنجی از دو عالم مانده پنهان تا ابد
جای او جز کنج خلوتخانهٔ اسرار نیست
در زمین و آسمان آن گنج کی یابی تو باز
زانکة این جز در درون مرد معنی دار نیست

برخی از ترکیبات دیگر: خلوتخانهٔ اشتیاق، خلوتخانهٔ احسان، خلوتخانه خاص، خلوتخانهٔ شهود، خلوتگه اصلاب، خلوتگه دل .

نسفی گوید چون خدا خواست مراتب اجسام بیافریند بدر دی ظلمانی نظر کرد. (قسمت ظلمانی جوهر اول یا عقل اول) آن در دی ظلمانی بجوش آمد و بگداخت از زبده و خلاصهٔ آن عرش بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی آسمان هفتم و از زبده و خلاصه آن باقی آسمان ششم و از زبده و خلاصهٔ آن باقی آسمان پنجم و از زبده و خلاصهٔ آن باقی آسمان چهارم بیافرید و ز زبده و خلاصهٔ آن باقی آسمان سوم و از آن باقی دیگر آسمان دوم و اول بیافرید و از زبده و خلاصه آن باقی عنصر آتش و از زبده و خلاصه آن باقی عنصر هوا و از زبده و خلاصهٔ آن باقی عنصر آب و از آنچه باقی مانده عنصر خاك بیافرید مفردات عالم ملك تمام شد ، مفردات ملك و مفردات ملکوت ۲۸ آمد چهار ده ملك و چهارده ملکوت، و مرکب سه آمد معدن، نبات و حیوان و همچنین مفردات حروف تهجی بیست وهشت حرف آمدند و مرکب سه آمد اسم و فعل و حرف .

چون مراتب ارواح تمام گشت و مراتب اجسام نیز تمام گشت ، آنگاه مراتب ارواح در مراتب اجسام هریکی در یکی مقام گرفتند، عرش مقام خاتم انبیاء شد و صومعه و خلوتخانهٔ وی‌شد وکرسی مقام ارواح اولوالعزم گشت‌و صومعه و خلوتخانهٔ ایشان گشت و آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد و صومعه و خلوتخانهٔ ایشان گشت وآسمان ششم مقام ارواح انبیاء و پنجم مقام ارواح اولیاء و چهارم مقام ارواح اهل معرفت و سوم مقام ارواح عباد و آسمان اول مقام ارواح مؤمنان شد و صومعه و خلوتخانهٔ ایشان گشت و طبایع چهارگانه در عناصر

چهارگانه مقام گرفتند.

نه مرتبهٔ علوی آمدند و چهار مرتبه سفلی و مرتبهٔ خاك اسفل السافلين آمد و مرتبهٔ عرش اعلی عليين، ارواح هريك به مقام اسفل‌السافلين نزول وسپس باعلی‌عليين عروج ميكنند و بمقام اول خود باز ميگردند (رجوع شود به انسان كامل نسفی ص ۵۸).

وی درباب اصل آن گويد:

معمولا محلی كه درويشان چله‌نشينی كنند خلوتخانه گويند و نيز محلی كه خالی از اغيار بود و درويشان نماز گذارند و ذكر خدا كنند.

(ازانسان ص ۱۲۸)

خَلْوَتخانهٔ پاكان ـ (اصطلاح عرفانی)

و عالم علوی صومعه وخلوتخانه پاكان است، جای ملائكه واهل تقوی است.

خَلْوَتيان ـ از فرق متصوفه‌اند منسوب است به محمد خلوتی و متصل است به معروفيه سلسلهٔ خلوتيان به شيخ معروف كرخی ميرسد.

(از طرائق الحقائق ـ ج ۲ ص ۱۶۳)

خَلْوَتيانِ مَلَكوت ـ (اصطلاح عرفانی)

جوانمردان طريقت را گويند:

حافظ گويد:

مست بگذشتی و از خلوتيان ملكوت
بتماشای تو آشوب قيامت برخاست
پيش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت
سرو سركش‌كه بنازقد وقامت برخاست

تحقيق لطيف در اين باب بشنو: بدانكه هريك از پيغمبران را خلوتخانهٔ بود که‌درين خلوت از نفس باز رسته بودند و بدوست پيوسته، خلوتخانه يوسف خانه زليخا بود و هر چند در آن خلوت‌با زليخا بود چون از نفس جدا بود آنخلوتش با خدا بود اگر چه زبان در آنخولت با زليخا بود در گفت و شنود اما سرش با حق‌تعالی متفرد در مقام توحيد بود تا از سر اينمعنی سر برزد كه «معاذلله انه ربی» و خلوتخانه ابراهيم درون آتش بود ظاهرش را با آتش مشغول كردند و سرش را بحضرت خود مكاشف گردانيدند تا باين رمز تكلم مينمود كه «انی ذاهب‌الی ربی سيهدين» موسی‌رانيز خلوت گاه كوه طور بود، ظاهرش را بمطالعه آثار باز داشتند «ولكن انظرالی الجبل» وباطنش را بمشاهده انوار مستغرق «و خر موسی صعقاً» تا از آن معنی باين عبارت اشاره فرمود كه «سبحانك تبت اليك و انا اول المؤمنين» خلوتگاه يونس شكم ماهی بود تنش را بحوصله ماهی سپردند و سر او را بخود مشغول گردانيدند تا ميگفت «لااله الا انت سبحانك انی كنت من الظالمين» و خلوتخانه عيسی فلك چهارم بود چشمش را باملائكه همراز كردند و جانش را در قدس با خود دمساز گردانيدند «بل رفعه الله اليه» و خلوت اين صاحب دولتان در اين خلوت بآن بود كه خلق تمام از نظرشان برخاسته و حظوظ نفسانی بتمام مرتفع گشت و بسر همگی خو متوجه بحقتعالی شدند اما خلوتخانه حضرت رسالت ص آن بود كه چون‌خواستند كه از ما سوای‌خلاصش‌سازند و سرش را بتمامی از غير خويش باز پردازند مقام قرب از آن كنايه باين امر فرمودند «دنی فتدلی‌وكان‌قاب‌قوسين‌اوادنی» آنجا نفس نفيس او را بافق اعلی مشغول گردانيدند تا سر او فراغت خلوت يافت و در آن فراغت نفسی برآورد وچون‌عرض

تحیت فرمود بتشریف از آنحضرت مشرف گشت و بخلعت رحمت و برکت مخصوص شد «که السلام علیك ایهاالنبی و رحمةالله و برکاته» خطاب آمد که: یا محمد بنشین و خواموش باش همه پیغمبران را ایستادن بود ترا نشستن آمد همگانرا گفتن بود ترا شنیدن آمد همه گفتند تا من‌شنیدم اکنون تو بشنو تا من بگویم همه کس راز خود با حبیب خود گفت من راز خود بتو میگویم «فاوحی الی عبده ما اوحی» بیـا در بـزم اوادنی یکی رمزی ز من بشنو

خَلوتخانهٔ تَوحید ـ (اصطلاح عرفانی) مقام فناء ظاهر را گویند که هنوز بمرتبت کمال فناء نرسیده باشد لکن قطع علاقـه از ما سوا کرده باشد:

عطار گوید:

گر تو خلوتخانهٔ توحید را محرم شوی
تاج عالم گردی و فخر بنی آدم شوی
سایهٔ شو تا اگر خورشید گردد آشکار
توچوسایه‌محو خورشیدآئی‌ومحرم‌شوی

خَلْوتخانهٔ دوستان ـ (اصطلاح عرفانی) مقام انس با حق است:

«ومن آیاته‌اللیل والنهـاروالشمس و القمر».

تا بدانی که شب، خلوتگاه دوستانست، موسم و میعاد آشتی جویانست، وقت نیـاز نمودن مریدانست،هنگام ناز ورازعاشقانست، بنده باید که با حق جل‌جلاله بـروز در منـزل راز بود، بشب در محل ناز بود، بروز در نظر ضایع بود، بشب در مشاهـدهٔ صانع (از عده ج ۸ ص ٥٤٤).

خَلْوَتخانهٔ قُرْب ـ (اصطلاح عـرفانی) مقام قرب حضرت ربوبی است:

(از شرح گلشن ص ٢٦٦).

خُلُوص ـ (اخلاقی، عرفانی) خـالص کردن‌و خالص شدن بنده است برای خداوند آن‌سان که همهٔ کارها و حرکات وسکناتش برای رضایت خدا باشد کـه فـرمودند: «من‌أخلص‌لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من‌قلبه‌علی‌لسانه» (از رسائل‌خواجه ص ٥٣)

خَلیفَه ـ (اصطلاح عرفانی) خلیـفه یعنی جانشین و در اصطلاح عرفاء مقـام خلافت مقامی است که سالك بعد از قطع مسافت و رفع بعد و رفع دوری میان خود و حق در اثر تصفیهٔ باطن تجلیه و نفـی خاطر و خلع لباس صفات بشری از خود و تعدیل و تصفیه و تسویه اخلاق و اعمال سیر کرده و جمیع آن منازل که ارباب حـال و اصحاب تصفیه معلوم کرده‌اند طی کند و منازل سائرین الی‌الله را رفته و وصول بمبدء حاصل نموده، باصل و حقیقت واصل گشته و سیر الی الله و فی‌الله تمام شده‌و از خود و خودی محو شود ببقای احـدیت باقی گردد. در این‌حال سزاوار خلافت‌است. و اودر این‌مقام متجلی بتجلی ذات می‌گردد و مظهر تمام اسماء و صفات الهی است و بحکم «انی جاعل فی‌الارض خلیـفة» و «یا داودانا‌جعلناك خلیفتفـی‌الارض » و «هوالذی جعلکم خلائف الارض» بمقـام کمال انسانیت و ارشاد و هدایت خلق‌نائل میگردد (شرح گلشن ص ٣٨٨).

خدای متعال هنگامی که بخواست‌آدم بسازد بفرشتگان خبر داد که انی جـاعل فی‌الارض خلیفة فرشتگان سخت بیازردند و تضرع‌کنان‌گفتند اتجعل فیها من‌یفسدفیها

و یسفك‌الدماء .

پس از اینکه حقیقت انسان‌نموده شد فسجدالملائکة کلهم اجمعون الاابلیس.

خطاب آمد ای‌ابلیس‌چرا سجده نکردی گفت من از نارم و او از خاك.

خم ـ کنایت از مخزن فیوضات‌معنوی حق است.

مولانا گوید:

خمهای خسروانی پـر ز می
مایه برده ازدم لبهای وی
عاشق می‌باشد آن‌جان بعیـد
کو می لبهای لعلش رانديد
آب‌شیرین‌چون‌نبیند مرغ کور
چون نگردد گرد چشمهٔ‌آب‌شور
موسی جان سینـه را سینا کند
طوطیان کور را بینا کنـد

*

ای ز غیرت برسبو سنگی زده
وان سبو اشکسته کاملتـر شده

خَمِ زُلف ـ (اصطلاح عرفانی) خـم زلف بفتح خاء اسرار الهی را گویند و بضم راء ، موقف را گویند (اصطلاحات فخر)

حافظ گوید:

المنةلله کـه در میکـده بـازست
ز آنروکه‌مرا بردراوروی نیازست
خمها همه‌درجوش وخروشند ز مستی
وآن‌می‌که درآنجاست‌حقیقت‌نه‌مجازاست
از وی همه مستی و غرورست و تکبر
وزما همه بیچارگی وعجزونیازاست
رازی که بر غیر نگفتیم و نگوئیم
بادوست بگوئیم که‌او محرم‌رازاست

عطار گوید:

دوش از سر خم صـدا بـر آمد
جوش از می جان فزابر آمـد
زان جوش بگوش خاك در دهـر
نی رست و بصد نـوا در آمـد
در حـوصلـهٔ جهـان نگنجـد
چون گنج ز کنجهـا بـرآمـد

خَمّار ـ (اصطلاح عرفانی) پیر کـامل و مرشد واصل را گویند، و نیز متحجب به حجب عزت را گویند که مقام تلوین سالك است (اصطلاحات فخر).

عطار گوید:

تاکی از صومعه؟ خمار کجا است؟
خرقه بفکندم، زنار کجـا است؟
سیرم از زرق فـروشی و نفـاق
عاشقی محرم اسرار کجـا است؟
چون من از بـادهٔ غفلت مستـم
آن بت دلبر هشیار کجا است.؟
همـه عالـم مـی عشقست ولیـك
مفلسی مست‌پـدیدار کجـا است؟

و عاشق سرگردان را نیز گویند.

سنائی گوید:

هرکه را دل در خمار عشق برنائی‌بود
کار او در عاشقی زاری ورسوائی‌بود
این منم زاری که از عشق بتان‌شیدا شدم
آری اندر عاشقی زاری وشیدائی‌بود
ای نگارین چند فرمائی شکیبائی مـرا
با غم عشقت کجادر دل شکیبائی بود
مر مراگفتی چرابرروی من‌عاشق‌شدی
عاشقی جانانه‌خودکامی وخودرایی‌بود

خِمار ـ (با کسر خاء ، اصطلاح‌فقهی) معجز زنان‌بود ودراصطلاح سالکان‌احتجاب محبوبست به حجب عزت و ظاهـر شدن پرده‌های کثرت از روی وحدت و این‌مقام تلوین سالك است. (از کشاف ج ۱ ص

۵۸).

خُماسی ـ (اصطلاح ادبی) و درزبان عرب کلماتی که‌از پنج حرف اصلی‌تشکیل شده باشند خماسی مجرد گویند (ازکشاف ج ۱ ص ۴۶۳).

خَمر ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) مراد شراب بود و آن در اسلام حرامست بحکم «یسئونك عن الخمروالمیسر قل‌فیهما اثم کبیر».
وفرمودندانماالخمروالمیسروالانصاب والازلام رجس من عمل‌الشیطان در نزد اهل ذوق خمرویا می کنایت از جوشش انوار ملکوتی است و ریزش آن بردلهای صافی دلان آنچنان که واله و حیران شوند و آن‌شرب و ذوق است.

رجوع به می شود.

خُمخانه ـ (اصطلاح عرفانی) عالم تجلیات ظاهر را گویند که در قلب استو مهبط غلبات عشق را گویند:

*

ساقی ار بخشد تـو را خمخانـهٔ
شادی او نـوش میکن بیحساب

مولوی گوید:

گفتا هله مستانـه ، بنماره خمخانه
گفتم که‌بروطفلی، خمارچه میجویی؟
گفتازچه‌بیهوشی، بنمای‌چه‌مینوشی؟
گفتم‌برومسکین هشدارچه‌می‌جویی؟

*

سر بر در خمخانه، زد آن سگ فرزانه
چون دیددرآن‌درگه شکروشکرافزایی
بیرون بروای‌خواجه،زین‌صورت‌دیباچه
اینجاست تماشاها،تو مـرد تماشایی؟

خمستان ـ (عرفـان) خمخـانـه :
عراقی گوید:

از خمستان جـرعهٔ بر خاك ریخت
جنبشی در آدم و حـوا نهـاد
عقل مجنون در کـف لیلی سپـرد
جان وامق در لـب عـذرا نهـاد
دمبدم در هر لبـاسی رخ نمـود
لحظه لحظه جای‌دیگری پا نهاد

خُمِ عِشق ـ (اصطلاح عرفانی) مـراد قلب عاشق شیدا است که از غلبات عشق بیتاب و واله شود.

شاه نعمت‌الله گوید:

مـی ز خم عشق می‌نوشیم مـا
خلعتی از عشق می پوشیم مـا
در طریق عاشقی چـون عاشقان
مدتی شد تـا کـه میکوشیم مـا
عاشقانـه همچـو خم می فـروش
باز سرمستیم و در جـوشیم مـا

خُمس ـ (اصطلاح فقهی) یعنی یـك پنجم و در فقه یك پنجم از اموال است و هرکس باید از درآمد خود و مازاد بر مخارجش یك پنجم مالش را بفقراء سادات بدهد. یعنی منسوبان بنی‌هاشم از طرف پدر بحکم «واعلموا انما غنمتم من شیئی فان‌لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامـی‌و المساکین و ابن‌السبیل» و در هر حـال خمس در هفت امر واجب است ۱ـ غنیمت یعنی آنچه را مسلمین در جنگ باذن نبـی یا امام از اموال کفار بدون سرقتو غارت بدست آورند از اموال منقول و از جمله فدیهٔ مشرکین است ۲ ـ معادن ۳ـ آنچه از ته دریا به غواصی بیرون آید ۴ـ ارباح مکاسب از تجارت و زراعت ۵ـ حلال

مخلوط بحرام که لایعلم صاحبه ٦ـ گنج که مال ذخیره‌شدهٔ زیرزمین باشد ۷ـ زمینی که از طرف مسلمین بذمی انتقال یابد.

مصرف خمس بدین ترتیب است که شش قسمت شود سه سهم آن مال امام است که سهم الله و رسوله و ذی‌القربی باشد که در حال غیبت به نایب امام داده میشود و بقولی تا ظهور امام نگهداری شود و سه قسم آن مال ایتام و مساکین و ابن‌سبیل از بنی‌هاشم است. (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱۳ ـ ۱۱٦)

ویجب فی سبعة اشیاء الاول وهی ما یحوزه المسلمون باذن‌النبی اوالامام من اموال اهل الحرب بعداخراج المؤن و الثانی المعدن بکسر دال و هوما استخرج من‌الارض والثالث الغوص والرابع ارباح المکاسب من تجارة و زراعة و الخامس الحلال المختلط بالحرام ولایتمیز ولا یعلم صاحبه ولاقدره و السادس الکنز وهوالمال المذخورتحت الارض والسابع ارض الذمی المنتقلةالیه من مسلم ولا نصاب فی‌الغنیمة و فی‌الارباح المکاسب اخراج مؤنته و مؤنة عیاله الواجبی النفقة مقتصداً فیها ای متوسطاً ویقسم الخمس ستة اقسام ثلثة منها للامام وهی سهم‌الله و رسوله و ذی‌القربی یضرب الیه ان کان حاضراً والی نوابه وهم الفقهاء العدول اویحفظ بطریق الاستیداع وثلثة اقسام‌للیتا می‌والمساکین و ابناء السبیل من‌الهاشمین بالاب»...

خمس واجب بود در هر غنیمتی که از دارالحرب گیرند، و در گنجهائی که یابند، و در معدنهای زر و نقره، و درین خلاف نیست، و در معدنهای روی و مس و ارزیر و آهن و سیماب و سرمه‌و زرنیخ و قیر و کبریت و مومیا و زبرجد و یاقوت و فیروزه و بلخش و عنبر و عقیق، وآنچه از دریا بغواصی برآرند.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است، و یقین بر برائت ذمت ، وظاهر قول خدای تعالی: «واعلموا انما غنمتم من شی فان‌لله خمسه».

واین چیزها که یاد کرده شد، چون بدست آرند، غنیمت باشد، و هرچه غنیمت باشد، خمس درو واجب باشد، زیرا که «لام» در «لله خمسه»، یعنی خدای راست پنج یك آن چیز که بغنیمت گرفتید، اقتضای وجوب کند. چنانکه در آیت حج: «ولله علی الناس حج‌البیت». «لام» با «علی» اقتضای وجوب کند. و این‌جا نیز بتقدیر همچنین است: «فان‌لله علیکم خمس ما غنمتم»، یعنی : بدرستی که‌خ دایراست برشما پنج یك آنچه غنیمت گرفتید.

اگر گویند غنیمت مخصوص است‌بآنچه بحرب و قتال بدست آرند.

گویند که این مسلم نیست، بلکه‌حقیقت است در هر چیزی که بدست آید، اگر بحرب باشد، و اگر به غیر حرب. و تازیان و پارسیان گویند: فلانکس امروز غنیمت یافت، چون فایده‌ای بوی رسیده باشد از مال یا غیر آن. رسول ص فرموده‌است: «الصوم فی الشتاء غنیمة باردة»، یعنی: روزه داشتن در زمستان غنیمتی است‌خوش و آسان. روزه را غنیمت خوانده است.

از رسول ص روایت کرده‌اند که‌فرمود: «فی الرکازالخمس»، یعنی: در رکازخمس است. و از وی می‌پرسیدند: «ومالرکاز؟»

رکاز چیست؟

فرمود: زر و نقره که خدای تعالی درزمین بیافرید، روزی که زمین را آفرید، واین صفت معادن است.

و در هر چه از خرج سال افزون آید، از هر چه بدست آورده باشد، خمس واجب باشد.

و وقت وجوبش استفادهٔ وی است.

و در گنج نصاب معتبر است، و آن بیست دینار است و در عوض آنکه قیمت وی دیناری بود.

و خمس را به شش سهم قسمت کنند چنانکه در قرآن است: فان‌لله خمسه و للرسول و لذی‌لقربی» ، یعنی : سهمی خدایراست، و سهمی رسول را، وسهمی ذی‌القربی را، واین‌امام است. سهم خدای رسول را باشد چون در حال حیات باشد، واگر نباشد سهم خدای وسهم رسول امام را باشد. وسهمی یتیمان‌را باشد، و سهمی مسکینانرا، و سهمی راه گذریانرا. چنانکه فرمود: «والیتامی‌والمساکین و ابن‌السبیل».

و گفته‌اند ابن‌سبیل کسی باشد که راه او زده باشند.

و اینان که مستحقان خمس‌اند، آنانند که منسوب باشند بامیرالمومنین، و جعفر، و عقیل، و عباس. هرصنفی را از ایشان برقدر کفایت سالشان بدهند، چنانکه در نفقه کردن، میانه نگاه دارند و اسراف نکنند، و دریشان ایمان اعتبار کنند.

و دلیل برآنکه ذی‌القربی امام است، واز خویشان رسول است، آنستکه «ذو» لفظی است مفرد واجب بود که شخصی معین بود.

و «لام» در قربی ویتامی و مساکین بمنزلت اشارت است برسول ص، و ضمیری که راجع با وی، زیرا که لام تعریف عهد است یا عوض از مضاف‌الیه، تقدیرش این است: «ولذی قربی ویتامی ومساکین».

و مشهور است که رسول ص از غنیمتی که گرفتندی، خمس بیرون کردی، وبر بنی‌هاشم خاص‌قسمت‌کردی، و باقی‌برلشکر قسمت کردی.

(معتقد الامامیه ص ۲۷٦، ۲۷۸)

خَمْسَهٔ مُتَحَیِّرَه ـ (اصطلاح نجومی) پنج سیاره را از سیارات هفتگانه یعنی بجز ماه و خورشیدپنج‌سیارهٔدیگر را خمسهٔ متحیره نامند باعتبار اینکه حرکات آنها گاهی رجوعی بود و گاه در استقامت بود و گاه در بطوء و گاه در سرعت.

خُمود ـ (اصطلاح اخلاقی) خمود بمعنی سکون است و اصطلاح اخلاقی‌است و یکی از کیفیات نفسانی است رجوع به عدالت و عفت شود.

(از اسفار ج ۲ ص۳۸)

خواجه طوسی گوید: و اما خمود سکون بود از حرکت‌درطلب لذات‌ضروری که شرع و عقل در اقدام بر آن رخصت داده باشد از روی اختیار نه از راه نقصان خلقت.

شهوت و آن طرف تفریط (عفت) است

(از اخلاق‌ناصری ص۸٤)

خَوارِج ـ (اصطلاح کلامی) از اصطلاحات کلامی است و فرقه‌ای هستندکه در جنگ صفین از صفوف حضرت علی جدا شدند و با شعار الحکم‌لله او را و نیز معاویه را واجب‌القتل دانستند و این‌فرقه

اولین دسته‌ای بود که در اسلام بوجودآمد. این فرقه خود به فرقه‌هائی منقسم شد بدین ترتیب:
الازارقه ـ النجدات ـ الصفریه ـ العجاردة ـ الحازمیة ـ الشعیبیة ـ المعلومیة والمجهولیة الصلتیة ـ الاخنسیة ـ الشیبیة ـ الشیبانیة ـ المعبدیة الرشیدیة ـ الواقفیة ـ الاباضیه: المکرمیه، الحمزیه ـ الابراهیمیه:
(ازمختصر فرق بین‌الفرق ص۶۵ـ ۶۶)
در راس این طایفه اشعث‌بن‌قیس‌است.
خَمُوش ـ (اصطلاح عرفانی) صمت و سکوت است‌که‌یکی ازآداب درویشانست.
جامی گوید:
بر دو قسم است صمت اگـر دانـی
صمـت پیـدا و صمـت پنـهانـی
هست قسـم نـخست صمت لسـان
کـه بـه بندی زبان زهم نفـسان
وان دگـر سمت دل‌بـودکـه‌حدیث
نکند در درون نفـس خبیـث
هر کـه را لب خموش و دل‌گویاست
گهر و زر خـویش را جـویاست
گرچه [هرکه] بردش حدیث‌نفس‌زراه
کی نـویسد بـرو فـرشته گنـاه
مولوی گوید:
یکزمان بهل ای جان‌که خموشانه‌خوشست
ما سخن گوی خموشیم که چون میزانیم
خَمیرَه ـ (اصطلاح علوم غریبه) مراد رکن واسطقس و اساس هرچیزی است.
(از رسائل جابربن حیان ص۱۹۹)
خُنثی ـ (اصطلاح فقهی) کسی کـه فرج زنان و مردان هر دو را دارد و آن را در اسلام حکامی‌است. رجوع شود بـه (کشاف ج ۱ ص ۲۷۱).
خواری ـ (اصطلاح عـرفانی) مقام تواضع در درگاه احدیت را گویند.
انصاری گوید: بر درگاه کریم هرچند خود را ذلیل‌تر داری، عزیزتر شوی، آن ذل تو از دوست نه نومیدی است، آن‌گواه راستی و درستی است.
پیر طریقت گفت: الهی فریاد از این خواری خود،که کس را ندیدم بزاری خود، فریاد ازین سوز، که از تو در جان ماست در عالم کس نیست به‌بخشاید بروز وزمان‌ما،
الهی از حسرت چندان اشک باریدم، که بآب چشم خویش تخم درد بکاریدم، اگر سعادت ازلی‌یابم، این همه دریسندیدم، ور دیدهٔ من به یکباره برآید، در آن دیده خود را نادیدم.

*

در خرابات نهان حوش بر آسودست خلق غمزه بر هم زن یکی تا خلق رابر هم زنی.
پای بر نفس خود نهادن و هوای خودرا تحت قهر خود آوردن، بزبان اهل اشارت آن ملك عظیم استا که خدای فرمود « و آتینا هم ملکا عظیماً» و این حاصل نشود مگر بخواری و ذلت در مقام جبروت الهی (از عده ج ۲ ۵۴۹).
خَواصّ ـ (اصطلاح علوم غریبه) و جابر گوید خواص نامی است که برسه‌امر اطلاق شود و یا بر سه‌گونه بود یا سریع الزوال بود که حال نامند و یابطئی الزوال بود که هیئت نامند و یا ذاتی بود.
خَواصّ حُروف ـ (اصطلاح‌علوم غریبه) اهل فن برای هریك از حروف نشانه‌هـا

و خواصی قائلند مثل اینکه گویند:
۱ــ حرف الف نورانی، ناری، و بسیط است.
۲ــ حرف باء . صامت، بارد، یابس اولین مراتب عنصر ارض است.
۳ــ تاء صامت، بارد، یابس
٤ــ ثاء . صامت، حار، رطب هوائی.
۵ــ جیم، ناطق، نورانی، مثلث اول مراتب حرارت و رطوبت
٦ــ حاء . صامت، بارد . مائی.
۷ــ خاء . صامت . بارد.
۸ــ دال ناطق، بارد، رطب.
۹ــ ذال . ناطق . ناری . یابس.
۱۰ــ راء . صامت . مائی‌بارد
۱۱ــ زاء ناطق . حار . رطب هوائی
۱۲ــ سین . ناطق . حار . رطب‌ترابی
۱۳ــ ش . ناطق . حار . رطب یابس
۱٤ــ ص ناطق . یابس . ترابی
۱۵ــ ض ناطق . یابس
۱٦ــ ط . صامت . مذکر . ناری . حار، یابس
۱۷ــ ظ . صامت . هوائی . رطب
۱۸ ع . ناطق . بارد .
۱۹ــ غ . ناطق . رطب
۲۰ ــ فاء . صامت . بارد . یابس
۲۱ــ قاف .ناطق . حار . رطب . یابس
۲۲ــ کاف . حار . رطب ناطق .
۲۳ــ لام، بارد، ناطق.
۲٤ــ م. ناطق، حار، یابس
۲۵ــ ن . ناطق . بارد، یابس
۲٦ــ و . یابس
۲۷ــ لا . هوائی .
۲۸ــ ی . بمانند تاء .

خَواطِر ــ (اصطلاح عرفانی) خواطر عبارت از حصول حالت خاص است اندر دل که با سرعت زائل شود و خاطردیگری جای‌گزین آن گردد.

ابوالقاسم قشیری‌گوید: خواطر خطاباتی است که بر ضمایر وارد میشود که گاه بالقاء ملك است گاه بالقاء شیطان که احادیث نفس است.

زمانیکه از طرف ملك و القاء آن‌باشد الهامست و اگر از طرف نفس باشد هواجس است و هرگاه از طرف و بالقاء شیطان‌باشد وسواس است و اگر بالقاء رحمن باشد خاطر حق است.

اگر از طرف و بالقاء شیطان باشدداعی برمعصیت است، اگر از طرف نفس باشد داعی بر پیروی از شهوت است.

باباطاهر گوید: «ابداء الخواطر کفر واخفائها جهل» که نمایان کردن آن بر نفس کفر است (ازرساله قشیریه ص ٤۱ــ تاریخ تصوف ص ٦٤۵).

الخَوافِق ــ (هیئت) جهات اربع را گویند.

خودبینی (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) غرور، خودخواهی و بر خود نگریستن است که مغایر خدابینی است که ازآداب سلوك خود ننگریستن است:

خود را مبین که خود بینی را روی نیست، خود را منگار که خود نگاری را رای نیست، خود را مپسند که خود پسندیرا شرط نیست.

دور باش از صحبت خود پرورعادت‌پرست
بوسه بر خاك کف پای ز خود بیزار زن
خود را منگار که حق تو را می‌نگارد.

(از عده ج ٥ ص ٤٣)

خُورماه ــ این اصطلاح گاه‌شناسی است و نام دیگر دیماه بود.

خورشید ــ (اصطلاح عرفانی) مراد انوار حاصل ازتجلیات الهی است وخورشید حقیقت نور خدا است و عبارت از ذات احدیت نیز هست و اشارت بوحدت است، چنانچه مه و مهر اشارت بکثرت است.

فتد یك تاب ازو بر سنگ خاره
شود چون پشم رنگین پاره پاره
(از شرح گلشن)

پیر طریقت گفت: حبذا روزی که خورشید جلال تو بما نظری کند، حبذا وقتی که مشتاقی از مشاهدهٔ جمال تو ما را خبری دهد، جان خود طعمه میسازیم ، بازی را که در فضای طلب تو پرواز می‌کند ، دل خودنثار کنیم ، محبی را که بر سر کوی تو آوازی دهد . (عده ج ٤ ص ٤٠٦)

ای جوان بس منال که بس نماند تا آنچه خبر است عیان شود، خورشید وصال از مشرق یافت تابان شود و دولت ازلی عیان شود، دیده و دل و جان هر سه باو نگران شود.

چه باشد گر خوری یك سال تیمار
چو بینی دوست را یك روز دیدار
همه آرزوها نقد شود زیادت بیکران شود
قصه آب و گل نهان شود،
(از عده ج ٥ ص ٢٦١)

خوف ــ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) **خوف یعنی ترس .**

در مصباح است که از جملهٔ منازل و مقامات طریق آخرت خوف است یعنی انز عاج و انسلاخ او از طمأنینت امن بتوقع مکروهی ممکن الحصول .

و خوف بر دوگونــه است یکی خوف عقوبت و دیگر خوف از مکر، خوف از عقوبت ، عوام مؤمنان را بود و خوف ازمکر محبان صفات را بود که تعلق با صفات جمال دارند .

از ابو عمر دمشقی نقل است که گفت . خائف کسی است که از نفس خود زیادتر از دشمن که شیطانست بترسد .

و باز گفته شده است که : خائف کسی است که در حقیقت از هر چیزی که خلق از او بترسد ، آن چیز از آن بترسد .

ابوبکر بن طاهر گوید «من خاف علی نفسه شق علیه رکوب الاهــوال و من شق علیه رکوب الاهوال لایرتقی الی سموالمعالی فی الاحوال» (از طبقات ص٣٩٤).

حضرت رسول فرمودند «ان‌الله یحب ـ الشجاعة ولوعلی قتل حیة» .
(از طبقات ٣٩٤).

ابن جلاء گوید : خائف کسی است که مخلوقات ازو در امان باشند چنانکــه از شیطان همه بترسند و لکن شیطان از خائف بترسد .

(از مصباح الهدایه ص ٣٨٧ ــ شرح‌تعرف ص ١٣٨)

و گفته شده است که خائف کسی است که در هر وقتی حکم آن وقت واجب بیند.

مولوی گوید :

هرکه ترسید از حق و تقوی گزید
ترسد ازوی‌جن و انس وهرکه دید،

«ولمن خاف مقام ربه جنتان».

سهل گوید : خوف نر است و رجا ماده زیرا غلبهٔ رجاء مستی و کاهلی بار آرد و

ایمان بدون آندو باقی و پایدار نیست و چون بنده از غیر از خدا بترسد و بخدا امید دارد خدا خوف او را امن داردولکن با این همه از خدا محجوب ماند باین معنی که چون از نفس و شیطان و دوزخ بترسد باز هم بخدا امید دارد که او را از شر این مخوفات ایمن دارد.

انصاری در ذیل آیهٔ «وانذر به‌الذین یخافون» گوید: خوف در این آیت بمعنی علم است و ترسنده به حقیقت اوست که علم ترس داند، ترس بی‌علم ترس خارجیانست، و علم بی‌ترس علم زندیقانست و ترس با علم صفت مؤمنان و صدیقانست، این است صفت درویشان صحابه، و اصحاب صفه را هم ترس بود ایشان را هم علم. هم اخلاق بود ایشان را و هم صدق، ظاهری شوریده و باطنی آسوده، قلادهٔ معیشت و نعمت گسسته و راز ولی‌نعمت بدل ایشان پیوسته، چشمهاشان چون ابر بهاری و رویها چون ماه تابان، همه در آن صفه صف کشیده و نور دل ایشان بر هفت طبقهٔ آسمان پیوسته زهی دولت‌و کرامت، زهی مرتبت و منقبت

پیر طریقت گفت: در بادیهٔ میشدم درویشی را دیدم که ا زگرسنگی و تشنگی چون خیالی گشته؟ و آن شخص وی از رنج و بلاء بخلالی باز آمده و سر تا پای وی خونابه گرفته، درین بودم که ناگاه از سر وجد خویش برخاست و خود را برزمین می‌زد می‌گفت:

*

من پای برون نهادم اکنون زمیان
جان داند با تو و تو دانی با جـان

در کوی توگر کشته‌شوم باکی نیست
کو دامن عشقی که بروچاکی نیست

(از عده ج ۵ ص ۳۶۹)

وگفته‌اند «الخوف سوط الله فی الارض یقوم به‌انفسنا قد تعودت سوء الادب»

(از طبقات ص ۳۲۵)

ابراهیم شیبانی گوید «ان الخوف اذا سکن فی‌القلب، احرق مواضع فیه وطردعنه رغبة الدنیا و بعده‌عنها».

(از طبقات ص ٤٥٤)

در کشاف است‌که خوف حیاء ازمعاصی و مناهی و تألم از آنها است.

(شرح تعرف ص ۱۳ ــ شرح منازل ص ۲۳ ــ کشاف ص ٤٤٤).

و بعضی گویند که خوف توقع حلول مکروه یافوت محبوبست.

خُون حــدث ــ (اصطلاح فقهی) و «دماء ثلث» حیض، نفاس و استحاضه را گویند:

(شرح لمعه ج ۱ ص ۱۲).

خِیار ــ (اصطلاح فقهی) و اسم مصدر است از اختیار، در کلمات فقهاء نقل بغلبه شده است که تملك فسخ عقد باشد و بالجمله در بیع و معاملات دیگر طلب خیر یکی از دو امر باشد فسخ و امضاء یااختیار یکی از دو امر باشد که عاقد مخیر باشد بین فسخ و امضاء و اصل در عقد بیع لزوم است ولکن از جهت حکمت و مصالح‌بندگان از این اصل در مواردی عدول شده است و آن موارد را موارد خیارات گویند.

وهواربعة عشرقسماًالاول‌الخیار المجلس وهومختص بالبیع بانواعه و تثبت للمتبایعین مالم یفترقاولا یزول بالحائل ولابمفارقــة

المجلس... ویسقط باشتراط سقوطه فی‌العقد وباسقاط بعده.. الثانی خیار الحیوان و هوثابت‌للمشتری خاصة و مدة هذالخیار ثلثة ایام مبدءها من حین العقد ویسقط باشتراطسقوطه‌فی العقده‌الثالث خیار الشرطاذا کان الاجل مضبوطاً و یجوزاشتراطه لاحدهماولکل منهما ولاجنبی عنهما اوعن احدهما و اشتراط المؤامرة. الرابع خیارالتاخیر ای تأخیر الاقباض ... و قبض البعض کلاقبض و تلف المبیع من البایع مطلقاً الخامس خیار مایفسد لیومه وهوثابت بعد دخول اللیل السادس خیار الرؤیة و هو ثابت لمن لم یَرَ و باعَ اواشتری بالوصف اذازاد فی طرف البایع او نقص فی طرف المشتری ولا بدفیه من ذکر الجنس والوصف والاشارة الی معین السابع خیار الغبن و هو ثابت لکل من البایع و المشتری مع‌الجهالة بالقیمة اذا کان الغبن بمالایغابن به غالباً و لایسقط بالتصرف (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸۳ ـ ۲۸۶).

الثامن خیار العیب وهو کلما زاد عن الخلقة الاصیلة او نقص عینا کان الزائد او الناقص کالا صبع الزائدة او ناقصة اوصفة کالحمی ولویوماً فللمشتری الخیار مع‌الجهل بالعیب وبین الرد والارش مثل. ... التفاوت بین القیمتین من الثمن التاسع خیار التدلیس فلو شرط صفة کمال کالبکارة او توهمها کمالا ذاتیاً ... فظهر الخلاف تخیر بین الفسخ والامضاء ولاارش. العاشر خیار الاشتراط و یصح اشتراط سائغ فی‌العقد اذالم یؤد الی جهالة من احد العوضین اویمنع منه الکتاب والسنة وکل‌شرطلم یسلم‌لمشترطه فانه یفید تخییره بین الفسخ ... الحادی عشر خیار الشرکة سواء قارنت العقد کما ـ لواشتری فظهر بعضه مستحقاً او تأخرت بعد الی قبل القبض کما لوامتزج المبیع بغیره بحیث لایتمیز فان المشتری یتخیر بین الفسخ والبقاء .. الثانی عشر خیار تعذر بالتسلیم : الثالث عشر خیار تبعض الصفقة... یتخیر بین التزام الاخری بقسطها من الثمن والفسخ .. الرابع عشر خیار التفلیس اذا وجد غریم المفلس متاعه فانه یتخیر بین اخذه مقدماً علی الغرماء و بین‌الضرب بالثمن معهم و مثله غریم المیت مع وفاء الترکة (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۹۲)

۱ـ خیار مجلس که طرفین عقد مادام که از مجلس عقد خارج نشده‌اند میتوانند معامله را برهم زنند «البیعان بالخیار مالم یفترقا» که شامل وکیل و وصی و جز آنها هم میشود ولو آنکه عاقد یکنفر باشد که خروج از مجلس ملاک است.

۲ـ خیار حیوان که مخصوص مشتری است و مدت آن سه روز است که هرگاه پشیمان شد حیوان را بر میگرداند و عقد را فسخ میکند و اگر شرط سقوط کنند در ضمن عقد یا اسقاط بعد از عقد ساقط‌میشود.

۳ـ خیار شرط که بر حسب شروط است برای بایع یا مشتری یا دیگری و مدت آن باید معلوم باشد و این خیار در تمام عقود درست است.

٤ـ خیار غبن یا غبن فاحش که هر گاه خریدار یا فروشنده در معاملهٔ مغبون شود خیار فسخ دارد، این خیار هم ساقط شود به سقوط آن ضمن عقد یا اسقاط بعد از عقد و تصرف مغبون بیکی از تصرفات مسقطهٔ خیار.

۵ــ خیار تأخیر که هرگاه شخص متاعی را بخرد و تحویل نگیرد و پول را هم ندهد و شرط تأخیر هم نکند بیع منعقد میشود برای مدت سه روز و لازم است، اگر مشتری رفت سروقت بایع و پول را داد متاع را میتواند دریافت کند و اگر سه روز گذشت و مشتری نرفت سر وقت بایع مخیر است که متاع را بفروشد یا صبر کند و پول را مطالبه کند.

۶ــ خیار رؤیت که متعاقدین اوصافیرا در مبیع شرط میکنند و خلاف آن درمی‌آید کسی که متاع را ندیده است و اکنون خلاف وصف را در آن مشاهده میکند خیار دارد.

و «هوثابت‌لمن‌لم‌یره»

۸ــ خیار تبعض صفقة که دو متاع را یا زیادتر مشتری بخرد و مثلا یکی از آندو، مال غیردرآید یامعیوب باشد که خریدار تواند هر دو را برگرداند ومعامله را کلا فسخ کند و تواند یکی را که‌درست است نگهدارد و پول همان را بدهد.

۹ــ خیار تدلیس که متاع رافروشنده طوری کند که خلاف آنچه هست نمایانده شود، دراینصورت پس‌از معلوم شدن تدلیس تواند معامله را فسخ کند.

۱۰ــ خیار تعذر تسلیم که متاعیرا بفروشد بگمان آنکه میتواند تحویل دهد و بعد نتواند، مثل آنکه پرندهٔ باشد که عادتاً برمیگردد و اتفاقاً برنگشت یا نتوانست بگیرد و تحویل دهد که مشتری را رسد که فسخ کند.

۱۱ــ خیار تفلیس که هرگاه طلبکار متاع خود را نزد مفلس بدیدتواند بردارد و تواند صبر کند با سایر غرماء همه اموال را باهم جمع کرده وسهم خود را بگیرد.

۱۲ــ خیار شرکت چنانکه خریدار چیزی را خرید و معلوم شد که قسمتی از آن مال غیر است یا آنکه بعد از معامله با متاع غیر ممزوج شد با متاعی که خریده و هنوز تحویل نگرفته است، مشتری مخیر است که فسخ کند از جهت عیبی که از راه شرکت قهری حاصل شده است یاقبول کند.

۱۳ــ خیار عیب که متاعی معیوب درآید و عیب عبارت از زیاده و کمی از خلقت اصلیه است و یا عیب دیگر که مشتری را خیار است در فسخ و قبول.

۱۴ــ خیار ما یفسد لیومه که متاعی را مشتری بخرد و متاع طوری باشد که تا شب‌یا ۲۴ ساعت‌بعدفاسدمیشود در اینصورت اگرشب شد ومشتری به سروقت آن نرفت بایع را رسد که متاع را بدیگری فروشد. (از شرح لمعه ص ۲۸۲ ــ ۲۹۵ ــ کشاف ج ۱ ص۴۶۲ــ الفقه علی. معاملات ص۱۶۸).

در کلیات حقوقی آمده است:

خیاریکه درباب معاملات مورد بحث فقهاء واقع گردیده عبارت است ازاینکه هر یك از متعاقدین و یا یکنفر از آنها و یا شخص ثالثی اختیار فسخ معامله وابقاء آنرا داشته باشد.

بنابراین خیاری که عامه در عداد خیارات ذکر نموده و نام آنرا خیار تعیین گذارده‌اند مربوط باین معنی نیست وراجع است به تخییر زیرا بطوریکه آنرا تعریف نموده‌اند عبارت است از اینکه بایع مختار باشد یکی از اشیاء معینی را بمشتری‌تسلیم

کرده و یا مشتری اختیار گرفتن یکی از آنها را داشته باشد. و این اختیار برفرض صحت راجع است به تخییر بایع در مورد بیع کلی نسبت به تسلیم فردی از افـراد بمشتری نه آنکه داخل در خیارات باشد.

بهرحال این نوع از خیار منافی بـا لزوم عقدنبوده و نمی‌شود آنرا جزءخیارات محسوب داشت. مضافاً باینکه یکچنین بیعی اصلا صحیح نیست زیرا مستلزم غرراست و بیع غرری باطل است.

(کلیات حقوقی ص ۱۱۳)

تعداد انواع خیار در کلمات فقهـاء به یك نسق نیست. بعضی آنرا بالا برده و به بیست عدد رسانده و بعضی دست پـائین‌را گرفته و آنرا سه نوع تقسیم نموده. محقق در شرایع آنرا بهفت نوع تقسیم کرده وشهید در لمعه بچهارده نوع.

بهر حال تعدادانو اع خیار و اختلاف اسامی آن و تغایر نسب و اضافاتش نـاشی است از اختلاف اسباب خیار.

و اسباب خیار زیاد است ولکن جامع مشترك بین همه آنها سه نوع است زیرا موجب خیار یا امری است راجع با حـد عوضین مثل خیار عیب، خیار غبن وخیار رؤیت. و خیار تأخیر ثمن یا امری است قائم بعقد، و آن یا بجعل شارع است‌مثل خیارمجلس‌وخیارحیوان و یابجعل متعاقدین مثل خیار شرط و شرط خیار.

بعبارت دیگر خیار یا شرعـی است مثل خیار مجلس و خیار حیوان یا طبیعی است مثل خیار عیب وخیار غبن و یاا بجعل متعاقدین است مثل خیـار شرط و شرط خیار.

(کلیات حقوقی ص ۹۷)

و چون عقد ثابت شد، بایع و مشتری را خیار باشد، مادام که مجلس مجلس عقد باشد. و این را خیار مجلس خوانند.

و این خیار ساقط نشود الا بآنکه بایع و مشتری از یکدیگر جدا شوند، و اگرچه بیك گام باشد، یا بآنکه گوید: اختیار کن! او امضای عقد اختیار کند، یا گوید: بشرط آن میفروشم که میان ما خیار مجلس نباشد.

و رسول ص فرموده است: «المتبایعان بالخیار، مالم یفترقا، الابیع‌الخیار»، یعنی: بایع و مشتری را اختیار است مادام که از یکدیگر جدا نشده باشند. ایشان را متبایعان خوانده است، و چنین نباشد الا بعد از وجود تبایع از ایشان. آنگه ایشان را اثبات خیار کرد پیش از تفرق، آنگه استثنا کرد بیع خیار را، و ایـن آنستکه خیار درو نباشد بسبب شرط کردن نفـی خیار. لفظ متبایعین را برمتساومین حمل نتوان کرد، برای آنکه اگر بندهٔ خویش را گوید: اگر من ترا بفروشم، تو آزاد باشی، آنگه گفت و شنیدی‌کند درفروختن وی، آن بنده آزاد نشود بی‌خلاف.

و روا بود بیع بشرط خیار سه روزه، باتفاق. و زیادت برین نیز روا بود، و بیع باطل نشود باین شرط. لدلالة الاصل و ظاهر القرآن و قول الرسول ص: «الشرط جائز بین المسلمین، مالم یمنع منه کتاب و سنة».

و آنچه روایت کرده‌اند که: «الخیار ثلاثة»، خیار سه روز است، خبر واحـد است. دیگر آنکه این خبر چون از نقصان منع نمی‌کند، بایدکه‌ازریادت هم منع نکند.

و در حیوان بمطلق عقد، خیار ثلث ، ثابت است مشتری را، بی‌آنکه شرط کنند .

و درکنیزك مدت استبرای او،برای‌آنکه چون عیب در حیوان پوشیده‌تر است، و غبن دروی قوی‌تر، حیوان رافسحتی‌داده‌اند که غیر او را نداده‌اند .

و چون مدت خیار بسر آید، خیار منقطع گردد. و همچنین چون تصرف کند در مبیع تصرف مالکانه. و تصرف از بایع فسخ است، و از مشتری اجازت .

و اما خیار رؤیت . منقطع شود چون مبیع را هم بر آن صفت بیند که خریده باشد، یا خلاف آن بیند، در حال فسخ کند، زیرا که این برفور است.

و ابتدای خیار مدت از وقت تفرق باشد به ابدان، نه از وقت حصول عقد، از برای آنکه این خیار بعد از ثبوت عقد ثابت میگردد، و ساقط نشود الاپس ازآنکه‌متفرق شوند .

و خیار مجلس در جملهٔ انواع بیع بود، و هم خیار شرط، الا عقد الصرف که درو نرود، بی‌خلاف. و خیار مجلس نرود در آنچه بیع نیست، زیرا که رسول ص گفت : «المتبایعان بالخیار»، تخصیص کرده است بخیار آنرا که این اسم بروی واقع آید

و آنرا که اختیار باشد، اگر بی‌حضور صاحبش فسخ کند، روا بود. و اگر کسی منع کند، دلیل بروی باشد .

و چون مبیع در مدت خیار تلف شود از مال بایع باشد، مگر که مشتری در آن تصرف کرده باشد ، که دلیل رضا کند، آنگه از مال وی باشد .

و چون مشتری در مدت خیار با کنیزك و طی کند، از جهت وی عقد لازم بود ، و از جهت بایع خیار باقی باشد، و اگر چه ویرا بیند که با کنیزك مباشرت میکند .

و اگر بایع فسخ عقد کند، و کنیزك آبستن باشد از مشتری ، مشتری را لازم باشد که بقیمت فرزند ببایع دهد، و عشر قیمت کنیزك اگر بکر بوده باشد، و نصف عشر قیمتش اگر بکر نبوده باشد .

و خیار میراث باشد، زیرا که حق میت بود چون حقوق دیگر .

و چون عیبی ظاهر شود که در مبیع بوده باشد پیش از قبض: مشتری را چون معلوم شود، رد تواند کرد . و این خیار رد است ، منقطع نشود مگر بتأخیر رد ، یا برضا دادن بعیب، یا بآنکه نزدیك‌مشتری عیبی دیگر پدید آید، که اینجا رد نتواند کرد، اما از شش تواند خواست و همچنین بشرط برائت خریده باشد رد نتواند .

و اگر تصرف کرد درو، هم رد نتواند کرد، اما ارش طلب تواند داشت، از برای آنکه تصرف دلالت بر آن نکند که ببیع راضی شده است، و دلالت نکند بر آنکه بعیب راضی شده است .

و اگر کنیزك باشد تصرف بوطی باشد و عیب او آبستنی بود، وی را رسد که رد کند، و نصف عشر قیمتش بدهد از برای وطی. وبدیوانگی و برص، و جذام، تا مدت یکسال ، ردتواند کرد، مادام که مانعی نباشد، زیرا که این عیبها در مدت یکسال ظاهر گردد .

و اگر گوسفندی یا گاوی را شیر نا دوشیده باشد، و گذاشته تا پستان وی پر

شیر شود، آنکه فروخته ، مشتری را چون معلوم شود؛ رد کند با قیمت شیر، و گفته‌اند با صاعی از خرما، یا گندم .

و اگر عیب در بعضی مبیع باشد، اگر خواهد ارش طلب کند . و اگر خواهد رد کند .

و اگر در ملك مشتری از مبیع زیادتی حاصل شد، منفصل از مبیع، وی را معلوم شد؛آنرا ردکند، وزیادت مشتری را باشد، نه بایع را ، از برای آنکه روایت کرده‌اند که رسول ص فرموده است : «الخراج بالضمان» .

و اگر عیبی ظاهر شود که عادت بمثل آن نرفته باشد؛ مشتری را خیار بود ، لقوله ص: «لاضرر ولاضرار».

(معتقدالامامیه ص ۳٤۷، ۳۵۱)

خِیارِ اِسْتِحْقاق ـ (اصطلاح فقهی) یعنی خیاری که ناشی ازین است که متاع مورد معامله مستحق لغیره باشد یا تمام یا قسمتی از آن معلوم شود که ملك فروشنده نبوده است و ملك غیر بوده است و در این‌صورت هرگاه پس از وقوع بیع و قبل ازقبض دیگری نسبت‌بتمام مبیع یا قسمتی از آن دعوی استحقاق کند و آنرا ضبط نماید بیع نسبت بمقداریکه مستحق للغیر درآمده منفسخ‌میشود ونسبت بمابقی‌مشتری در صورتیکه علم باین وضعیت نداشته‌مخیر است بین فسخ و قبول آن به نسبت ثمن و این مسأله فرعی است از فروع خیار تبعض صفقه .

(کلیات حقوقی ص ۱۲۸)

رجوع به خیارات شود

خِیارِ تَبَعُّض صَفْقَه ـ (اصطلاح فقهی) صفقه استعارت است ازمعامله یامورد معامله منظور این است که در هنگامی که مورد معامله بطور کامل تحویل خریدار نشود و فروشنده پارهٔ از آنرا تحویل ندهد آیا مشتری مختار است که آن بعض دیگر را هم رد کند و نپذیرد یا معامله نسبت بآن قسمت صحیح است و خریدار حق فسخ را ندارد و البته اقوی و مستند این است که حق اعمال خیار دارد و آنرا خیار تبعض صفقه نامند .

(از کلیات حقوقی ص ۱۰٤).

خِیارِ تأْخیر ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است .

در اخبار ائمه طاهرین خیاری است اصیل معروف بخیار تأخیر و آن عبارت است از اینکه با وجود اطلاق عقد وقتی مشتری ثمن را تسلیم نکرد بایع سه روز منتظر می‌شود و این سه روز عقد لازم است عکس خیار حیوان‌که بعد ازسه روز جائز خواهد شد اگر بخواهد فسخ میکند و اگر بخواهد با داشتن خیار بانتظار باقی میماند. اما خیار حیوان بعد ازسه‌روز لازم خواهد شد.

اگر چه در روایت علی‌بن یقطین از حضرت کاظم صلوات الله علیه با گذشتن سه روز و عدم تأدیه ثمن نفی بیع شده و این تعبیر ظاهر در بطلان بیع است ولکن من باب تناسب و تلازم غالبی که فیمابین بیع و لزوم موجود است آنرا حمل بر نفی لزوم کرده‌اند و حکمت و اعتبار با آن مساعده است زیرا وقتی بغیر انتقال یافت منافع آن به منتقل الیه تعلق خواهد یافت ولو اینکه آنرا قبض نکرده باشد ، و از

طرفی ضمان تلف آن بعهده بایع است با اینحال التزام بایع بصبر و انتظار مستلزم ضرر و مشقت شدیدی است. که تدارک آن بجعل خیار است برای بایع .

(کلیات حقوقی ص ۱۱۳)

خیارِ حَیَوان — (فقهی) در کلیات حقوقی آمده است :

در خرید و فروش حیوان بطور مطلق خریدار مدت سه روز حق فسخ معامله را دارد و این را خیار حیوان گویند و بهر حال یکی از خیارات مشهوره خیارحیوان است مدت اعتبار آن سه روز است و پس از گذشتن سه روز دیگر خیاری از این حیث نیست چنانکه در حدیث — خیار الحیوان ثلاثة ثم لاخیار.

خیارحیوان ازچندجهت‌موردبحث فقها قرار گرفته است یکی آنکه آیا خیار حیوان اختصاص بمشتری دارد یا شامل بایع نیز خواهد بود .

و دیگر آنکه خیار حیوان مخصوص عقد بیع است به‌سایر عقود نیز شمول خواهد داشت .

رجوع به خیارات شود .

(کلیات حقوقی ص ۳۵ ، ۳۶)

خیار حیوان از مختصات امامیه است و احادیث مأثوره از اهل بیت عصمت بحد وفور است مثل روایت علی بن‌اسباط از حضرت رضا (ع) (الخیار فی‌الحیوان ثلاثة ایام للمشتری . قلت و ماالشرط فی غیر الحیوان. قال البیعان بالخیار مالم یفترقا. فاذا افترقا فلاخیار بعد الرضا) یعنی بحضرت عرض کردم شرط در غیر حیوان چیست فرمود : فروشنده و خریدار اختیار دارند مادامیکه از هم جدا نشده باشند، وقتی از هم جدا شدند دیگر خیاری بعد از حصول رضایت نخواهد بود .

نظر باین اخبار و اخبار دیگر اکثر فقها خیار حیوان را اختصاص به مشتری داده‌اند . و بعقیده بعضی خیار حیوان اختصاص بمشتری نداشته و این حق را بایع نیز داده‌اند چنانکه صحیحه محمدبن مسلم نیز برآن دلالت دارد.

(المتبایعان بالخیار ثلاثة ایام فی‌الحیوان و فیما سوی ذلك من بیع حتی یفترقا) فروشنده و خریداردر حیوان سه‌روز اختیار دارندو در غیر حیوان، خیار آنها از زمان وقوع بیع است تا از هم جداشوند.

و شاید مقصود این باشد کسیکه حیوان باو انتقال یافته خواه بایع باشد یا مشتری، حیوان ثمن باشد یا مثمن، اختیار فسخ معامله را در ظرف سه‌روز خواهد داشت و باینطور جمع‌بین‌اخبارحاصل‌میشود.

چنانچه در صحیحه دیگر ابن مسلم است (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا و صاحب‌الحیوان بالخیار ثلاثه ایام) تعبیر بصاحب حیوان در این حدیث مشعر است باینکه خیار حیوان اختصاص بمشتری‌نداشته بلکه شامل صورتی که شخص مالش را در مقابل حیوان فروخته و حیوان ثمن‌واقع شده باشد خواهد بود. و اینکه در اخبار مشتری اختصاص بذکر یافته برای این است که حیوان غالبا خریداری میشود نه آنکه ثمن‌واقع‌گردد و بآن چیز دیگری‌خریداری شود.

بهرحال مقتضای‌اصالت لزوم این‌است که برای فروشنده حیوان، خیار حیوان

نباشد. و اخبار نیز نه فقط ظهوری درتعمیم ندارد بلکه ظاهر درعکس قضیه است.

و تعمیم خیار حیوان بطوریکه شامل فروشنده آن نیز شود برخلاف حکمت‌جعل و تشریع خیار حیوان است زیرا خیار مجلس چون برای حصول اطلاع بمزایای حیوان و خصوصیاتی که مطلوب خریدار است کافی نیست و بدون اختیار نمیشود بجهاتی که مدخلیت در مرغوب بودن و نامرغوبی آن دارداطلاع بهمرسانید. ولااقل برای پی‌بردن باوصاف دو روز یا سه روز آزمایش لازم است لذا شارع در حیوان زائد بر خیار مجلس برای اینکه خریدار مجالی برای کشف حال داشته باشد خیار حیوان را جعل نموده و مقتضای این حکم اختصاص خیار است بکسی که حیوان باو انتقال یافته.

(کلیات ص ۹۹ ـ ۱۰۱)

خِیارِ رُؤیَت ـ (اصطلاح فقهی)

منظور از این خیار هنگامی است که مال مورد معامله در هنگام معامله رؤیت نشود و صرفا با ذکر اوصاف مورد معامله واقع شود که پس از رؤیت هرگاه مخالف با اوصاف مزبور و مذکور در معامله درآمد ایجاد حق فسخ میکند در کلیات حقوقی آمده است.

دلیل خیار رؤیت اختصاص بمشتری دارد ولکن ملاك آن در مورد بایع نیزجاری است.

بنابراین اگر شخصی مالی از اموال خود را ندیده بفروشد سپس آنرا بغیر وصفی که توصیف شده بیابد اختیار فسخ خواهد داشت. پس خیار رؤیت شامل بایع و مشتری هردو خواهد بود.

و همچنین این خیار اختصاص به بیع نداشته بلکه شامل سایر معاوضات از قبیل اجاره و غیره نیز خواهد بود.

همینکه مورد معامله مطابق با وصف مقرر در نیامد خیار رؤیت جاری است خواه بهتر باشد یا پستتر. پس اگرشخصی گندمی را موصوفاً بوصف سیاهی خریداری کرده و سفید درآید بیع لازم نخواهد بود در صورتی که گندم سیاه پست‌تراز گندم سفید است زیرا ممکن است طرف احتیاج خریدار، گندم سیاه بوده.

مقصود از رؤیتی که بیع با آن‌صحیح است و بسبب آن خیار ساقط میشود آن چیزی است که موجب علم بوده و رافع جهالت و غرر باشد و رفع جهالت نمیشود مگر باختبار مورد بیع خواه برؤیت باشد یا ذکر وصفی که جای آنرا گیرد بطور اختصار، هر وصفی‌که از آن منظوراست تأمین شود زیرامقاصد و احتیاجات‌باختلاف اجناس و انواع مختلف است بلکه باختلاف هرصنفی نیز تغییر حاصل است مثلا وقتی نظور مشتری از خریداری گاو ذبح و گوشت او باشد چاقی اورا اختبار خواهد نمود و اگر آنرا برای عمل زراعت و کار بخواهد قوت او را در نظر خواهد گرفت و اگر مطلوب از آن دوشیدنش باشد شیر او را اختبار خواهد نمود.

بسیاری ازچیزها است که بدیدنشان‌تنها رفع غرر نخواهدشدبلکه اختبارشان بشم و بوئیدن است مثل عطریات و در بعضی چیزها شم تنها کافی نبوده بلکه محتاج بلمس است و بسا اتفاق می‌افتد که: علاوه

براین، حاجت بکیل و وزن‌داشته باشد.
پس مقصود از رؤیت خصوص مشاهده نبوده بلکه مقصود اختباری است که رافع جهالت باشد.
بنابراین اختبار هر چیزی برحسب حال آن چیز است پس اگر شخصی روغنی را خریداری کرده که بچشم آنرا دیده باشد ولکن آنرا نبوئیده و نچشیده باشد مثل این است که آنرا ندیده باشد و بعد از اختبار اگر مطابق با مقصودش نباشد خیار فسخ خواهد داشت.
پس اگر روغنی را بعنوان اینکه روغن گاو است خریده باشد و بعد معلوم شود که روغن گوسفند است می‌تواند معامله‌را بهم بزند.
در مورد خیار رؤیت تصرف مشتری یا قبل از رؤیت است یا بعد از آن بهر تقدیر خیار رؤیت یا فوری است یانه.
اگر قائل بفوریت خیار شدیم هر تصرفی که بعد از رؤیت باشد بالضروره مسقط خیار خواهد بود و اگر قائل بفوریت آن نشدیم خیار جز بتصرفی که دلالت بررضای بعقد و امضاء آن داشته باشد ساقط نخواهد شد مانند رهن و امثال آن.
اما تصرف قبل‌ازرؤیت آیا موجب خیار است یانه؟
مبنی است براینکه سبب خیار عقد است و رؤیت شرط یا سبب خیار رؤیت است و مخالفت آن باوصف شرط است.
بنابراول تصرفی که دلالت بر رضای بعقد داشته باشد مسقط خیار است و مثل این است که قولا آنرا اسقاط کرده‌باشد.
و بنا بردوم،تصرف مطلقاً مسقط‌نخواهد بود زیرا براین فرض سبب خیار که رؤیت باشد هنوز حاصل نشده تا تحقق یافته‌باشد پس چگونه قبل از تحقق میشود آنرا اسقاط نمود و بهمین جهت اگر قولا هم آنرا اسقاط نماید ساقط نخواهد شد. ممکن است گفته شود استعداد عقد برای حصول سبب خیار بعد از عقد کافی است درصحت اسقاط خیار و از قبیل دفع خواهدبود نه رفع.
بلی اگر سقوط آن در ضمن عقد شرط شودمثل‌اینکه فروشنده مالی راکه‌ندیدغاصب است موصوفاً بوصف کذا بفروشد و شرط سقوط خیار رؤیت کند این شرط قطعاً فاسد است و دور نیست که مفسد عقد هم باشد زیرا مفروض این است که صحت‌عقد بذکر وصفی است که رافع غرر و جهالت باشد و معنی شرط سقوط خیار رؤیت اسقاط حق وصف و اثر آن خواهد بود و مثل این است که عینی را بدون مشاهده و ذکر وصف فروخته باشد.
برعکس جائیکه بعد از عقد و قبل از رؤیت خیاررا ساقط کرده باشد براین تقدیر عقد بسبب ذکر وصف صحیح واقع شده و مقرون بچیزیکه مبطل آن باشد نبوده و از طرفی هم عقد استعداد اثبات حق خیار را داراست پس مانعی از اسقاط آن وجود نخواهد داشت .
(کلیات حقوقی ۱۱۵، ۱۱۶)

خِیارِ عَیْب — (اصطلاح فقهی)
در کلیات حقوقی آمده است:
اختیار فسخ معامله در صورتیکه موردمعامله اعم از بهاء و یا متاع معیوب باشد.
عیب موجب خیار است یعنی وقتی

در ثمن یا مثمن عیبی ظاهر شود اعم از بایع یا مشتری مخیر است بین فسخ یا امضاء با اخذ ارزش یعنی تفاوت قیمت.

و گاه متعین میشود امضاء با اخذارش مثل اینکه پس از قبض مال معیوب عیب جدیدی حادث شود که مانع از رد آن باشد.

وگاه متعین میشود فسخ یا امضاء بدون ارش، مثل صورتیکه ارش مستوعب ثمن باشد که در اینصورت برای اینکه جمع بین عوض و معوض نشود شخص مخیر است بین فسخ معامله یا قبول مال معیوب بدون ارش.

(کلیات ص ۳۵)

دلیل اصلی خیار عیب و همچنین خیار غبن قاعده ضرر است زیرا لزوم عقد در مورد عیب وقتی مشتری عالم بآن نبوده و اقدام بآن از روی دانستگی ننموده ضرری است براو و هر حکم ضرری بقاعده لاضرر مرفوع است. پس لزوم عقد نسبت بمبیع معیوب مرفوع است.

(کلیات حقوقی ۱۱۶)

در خیار عیب امور ذیل باید ملحوظ شود.

۱ـ عیب سابق برعقد بوده یا قبل از قبض مشتری یا در زمان خیار حادث شده باشد اما اگر حدوث آن بعد از قبض وبعد از خیار باشد موجب خیار نخواهد شد.

۲ـ مشتری قبل از عقد یا حین عقد عالم بعیب نباشد والا خیاری نخواهد داشت.

۳ـ بایع تبری از عیوب نکرده باشد پس اگر با تبری از عیوب چیزی فروخته اگر معیوب درآید عیب اثری در خیار نخواهد داشت.

٤ـ عیب موجب نقص قیمت باشد پس اگر موجب نقص نشود یا بسبب آن قیمت زیاده شود آیاموجب خیار خواهد بود یا نه ؟

مسألهٔ محل‌خلاف‌واقرب عدم خیاراست.

٥ـ عیب از عیوبی نباشد که بسهولت زائل شود والا موجب خیار نخواهد بود.

٦ـ مشتری در حال وجود عیب عالم بآن باشد پس اگر بعد از زوال عیب علم بآن حاصل نمود اثری نخواهد داشت.

دیگر آنکه برائت از عیب مانع از تحقق خیار عیب است و این مسأله محل اتفاق فریقین بوده و کاشف است از اینکه سبب خیار خودعیب‌است نه ظهور وانکشاف آن.

بهرحال تردیدی نیست در اینکه‌عیب و همچنین غبن بوجود واقعی خود موجب خیارند و علم کاشف و طریق احرازواقع است و تعبیر اکثر فقهاء باینکه خیار بظهور عیب ثابت میشود ناظر بهمین معنی است نه‌اینکه منظور سبب ظهور عیب باشد چنانچه بعضی خیال کرده‌اند.

دیگرآنکه خیار عیب مثل سایرخیارات است از سلطنت بر فسخ عقد و ابقاء آن و امتیازیکه در آن هست این است که‌مشتری همانطوریکه میتواند فسخ کند و ثمن را استرداد نماید میتواند آنرا نگاهداشته و نقیصه را که تفاوت بین صحیح‌ومعیب‌باشد که از آن تعبیر بارش میشود مطالبه نماید.

(کلیات حقوقی ص ۱۱۸)

خِیارِ شَرْط ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

متعاقدین می‌توانند شرط خیار را برای احد طرفین یا هر دو طرف یا برای شخص ثالث بالاستقلال یا باشتراك با متعاقدین یا یکی از آنها قرار دهند.

و ممکن است برای شخص ثالث شرط مؤامره مقرر شود باین معنی که امر بفسخ یا التزام بعقد بااو باشد نه آنکه خود مباشر آن شود.

مدت خیار شرط باید معلوم باشد و درصورتی که مدت معلوم نباشد خیار باطل است بلکه بعضی قائل به بطلان عقد شده‌اند از جهت اینکه مستلزم غرر است و بیع غرری باطل است و شارع برای اینکه بعدها امر منجر به نزاع و خصومت نشود منع از آن کرده. پس امر دائر مدار صدق غرر خواهد بود و تشخیص آن با عرف است. (کلیات حقوقی ص ۱۰۳)

در مسئله خیار شرط بین فقهاء فریقین اختلافی نیست و اخباریکه در این باب وارد شده بحد استفاضه است و از آن جمله است این دو حدیث: الشرط جائز بین المسلمین. المؤمنون عند شروطهم.

تعبیر ازاین خیار بشرط خیار انسب است تا خیار شرط زیرا مقصود از آن این است که در ضمن عقد اختیار فسخ معامله در مدت معینی برای طرفین یا یکطرف یا برای شخص ثالث مستقلا یا بالاشتراك برقرار گردد. و از این قبیل است بیع خیاری که عامه آنرا بیع وفاء می‌نامند.

معنی خیار شرط این نیست که تاثیر عقد و حصول نقل و انتقال موقوف بانقضاء زمان خیار باشد بلکه بوقوع عقد نقل و انتقال حاصل شده مبیع بمشتری وثمن ببایع تعلق می‌گیرد نهایت آنکه صاحب خیار حق دارد عقدرا فسخ نماید و اگر فسخ نمود هر مالی بصاحبش برمیگردد.

ونماء و منافع قبل از فسخ تابع ملك است. پس نماء مبیع مال مشتری است و نماء ثمن مال بایع مگر اینکه شرط شده باشد که در صورت فسخ منافع هر عینی متعلق بمالك اول باشد یا لحاظ شرط مثل این است که نقل وانتقال عین مسلوب المنفعه بوده.

خِیارِ فَسْخ ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

بطورکلی هر خیاری موجب تزلزل عقد است. پس عقد خیاری آثار عقد از انتقال و ملکیت و وجوب تسلیم و غیر اینها بر آن مترتب میشود ولکن در عین حال متزلزل است، اگر صاحب خیار فسخ کند منحل میشود و ثمن بمشتری برمی‌گردد و مثمن ببایع.

اگر فسخ عقد خیاری از حین فسخ باشد منافع از زمان وقوع عقد تاحین فسخ مال مشتری است و منافع ثمن مال بایع و اگر فسخ از حین عقد باشد قضیه بعکس خواهد شد. بهرحال عقد خیاری مراعی است، ممکن است منحل شود یالازم.

ممکن است عقدواحدی باختلاف زمان، موصوف بجواز و لزوم شود مثلا هرگاه بایع برای خود بعد از یکسال در ظرف سه روز شرط خیار قرار دهد وقتی سه روز گذشت و فسخ نکرد عقد لازم خواهد شد دراینصورت جواز بین دو لزوم واقع شده

است:

و اگر یکماه پس از گذشتن خیار مجلس برای خود شرط خیار قرار دهد عقد فقط در ظرف یکماه لازم است و این لزوم بین دو جواز واقع گردیده.

(کلیات حقوقی ص ۳۷)

خِیارِ مَجْلِس ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است.

بایع و مشتری بعداز اجراء عقد تا از هم جدا نشده و با هم یك‌جا جمع باشند ولو مجلس عقد بهم خورده باشد خیار برای آنها باقی خواهد بود اما وقتی از هم جدا شدند بیع لازم خواهد شدو خیاری ازاین حیث نیست چنانکه حدیث نبوی است البیعان‌بالخیارمالم‌یفترقافاذاافترقا وجب‌البیع و از این خیار در لسان فقهاء تعبیر بخیار مجلس شده است.

(کلیات حقوقی ص ۳۵)

خِیارِ وَصْف ـ (اصطلاح فقهی)

این خیار نزدیك بمورد خیار رؤیت است و هم خیار شرط در مورد خیار رؤیت بدین وضع است که هرگاه مورد معامله باتوصیف فروخته شود و بعد از رؤیت دارای آن وصف ویژه نبود حق اعمال خیار هست در کلیات حقوقی آمده است:

خیار وصف راجع بخیار شرط استزیرا وصف مذکور در عقد اگر بنحو شرطیت ذکر شده باشد تخلف آن موجب خیار است.

اما اگر ذکر وصف من‌باب تعریف یا ترغیب بوده از قبیل دواعی محسوب‌است، حصول یا عدم حصول آن اثری نخواهد داشت.

مثلا اگر شخص زمینی را خریداری‌نماید باین قصد که آنرا باغ کند بتصور اینکه می‌شود آنرا باغ کرد بعد معلوم شود که فقط برای زراعت خوب است.

برعکس صورتیکه‌آنرا باین شرطخریده باشد که براین تقدیر اگر معلوم شدصلاحیت آنرا ندارد مشتری خیار تخلف شرطخواهد داشت.

اوصاف اعراضی است قائم بموضوعات خارجی‌مثل‌کمیات و کیفیات که ازعوارض اجسامند و مثل ملکات وصفات خوب وبد که از عوارض نفوسند.

شرط اختصاص بافعال‌نداشته بلکه شامل اوصاف و احوال و نتائج و غایات نیزخواهد بود.

وصف اگر چه در مقابل عوض واقع نمی‌شود ولکن باعتبار آن عوض از حیث زیاده و نقص مختلف میشود بلکه غالباً عوض در اعیان بلحاظ اوصاف است.

وصفی که ملاك مالیت و منشأ حصول رغبت و مطلوبیت آن است‌گاه در متن‌عقد واقع شده و مبنی برآن معامله بین‌متعاملین صورت میگیرد و گاه ذکری از آن نشده هرچند خریدار بتصور اینکه مورد معامله واجد وصفی است که بآن نظر دارد اور ا باین معامله وادار کرده‌و داعی او شده‌باشد برتقدیر اخیر وجود وصف و یا عدم وجود آن اثری نخواهد داشت زیرا شرطی نشده تا در صورت فقدان از آن تخلف شده باشد.

اما اگر وصفی که منظور است بنحو تقید و شرطیت در متن عقد مذکور گردیده یا لااقل عقد مبنی برآ ن‌واقع شده باشد در اینصورت احکام و آثار شرط برآن مترتب

خواهد شد. پس وقتی کشف شد که وصف تحقق نیافته معاوضه رأساً باطل نخـواهد بود زیرا معاوضه بین دو مال مشخص بوده و آن دو مال موجود است و عدم تحقـق وصف فقط مزیل لزوم و وجوب وفاء بعقد است زیرا بکیفیت خاصی واقع شده است و مبادله بین دومال بدین‌منظور بوده که‌یکی‌از آنها بصفت مخصوصی باشد نه بنحـو تقید وحدانی و نه بنحو التزام استقلالی تابنابر اولی‌نظر باینکه بانتقاءقیدمقیدمنتفی میشود معامله باطل باشد و بنابردومی التزام‌ثانوی باشد بلکه لحاظ آن بنحووحدت التـزام است نهایت آنکه بدوامر تعلق گرفته مثل وحدت دال ومدلول و وحدت اشاره و تعدد مشارالیه که با تخلف یکی از آنها دلالت بردیگری باطل نخواهد شد زیرا اگر چه مورد وجوب وفاء عقد خاصی بوده و بعد از زوال خصوصیت دیگر وجوب وفاء بـآن کیفیت موردی نخواهد داشت ولیکن چون معاوضه که در ضمن این عقد حـاصل شده است بعد از آنکه ارکان آن محقق بـاشد وجهی برای بطلان آن موجود نیست. پس این عقد جائز خواهد بود و امر آن از حیث فسخ و امضاء و رفع و ابقاء بمتعاقدین یا بکسی که شرط بنفع اوبوده راجع‌خواهد شد و رضای مشتری در معنی اسقاط حق‌او است از وصفی که بایع بنفع او ملتـزم شده بود.

(کلیات حقوقی ص ۱۰۸، ۱۰۹)

خیّاطیّه ــ (اصطلاح کلامی) فرقـهٔ از فرق کلامی اسلام است و پیروان حسین بن ابی عمر و الخیاط استاد ابی‌القاسم بن محمد الکعبی را خیاطیه گویند از معتزله بغداد بودند . خیاط در اینکه معدوم خود چیزی بود مبالغت کند و گوید شیء عبارت از آن بود که هم دانسته شود و هم ازو خبر داده شود و معدوم این چنین بود ، جوهر در قدیم جوهر بوده و هست و عرض هم عرض بوده و هست و همین‌طور همهٔ اسماء اجناس و اعراض و اصناف .

وی به معدوم لفظ ثبوت را اطلاق کند عقاید وی بمانند شاگردش کعبی بود وی گوید : ارادهٔ خدا صفتی قائم بذات او نبود و هرگاه بر او اطلاق مرید بودن شود بدین معنی بود که وی قادر و عالم بود و در فعل خود مکره نبود .

و نیز کاره هم نبود و اگر گفته شود که‌وی را در افعالش‌مرید بودبدین‌معنی‌است که افعال خود را بروفق علمش بیافریند و اگر گفته شود که نسبت بافعال بندگانش مرید بود بدین معنی است که آمر بدانها و راضی بدانها بود و معنی سمیع بودن خدا این بود که وی عالم به مسموعات بود و همین‌طورسایرصفات او (ابن حزم جلداول ص ۹۸ و شهرستانی ۳۴)

خیال ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) یکی از قوای باطنی انسان خیال است که بدان مصوره هم گویند و آن قوتـی است در انسان که حافظ صور موجودهٔ در باطن است و این قوت را بعضی با حس مشترک اشتباه کرده‌اند در صورتیکه خیال حافظ صور است و حس مشترک قوت قبول صور است حس مشترک حاکم بر محسوسات است و خیال حافظ محسوسات است حس مشترک صور را مشاهده میکند و خیال تخیل میکند قوت خیال مجرد است و صوری که در آن

موطن‌اند مجرد از مادہ‌اند و «انما کان فی الحیوان من اجل السلامة».

(از تهافت التهافت ص ٤٩٥)

شیخ اشراق گوید : خیال و وهم و متخلیه یك امر زیادتر نیست .

(ش ص ٤٦٨ ، ٤٧٥ ـ اسفار ج ٤ ص ١٦٩ ـ شفا ج ١ ص ٢٩١ ـ زادالمسافرین ص ٢٣).

خَیالِ مُجَرَّد ـ (اصطلاح عرفانی) و آن بود که خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و بغلبهٔ آن روح از مطالعهٔ عالم غیب محجوب ماند پس در حال نوم یا واقعه آن خواطر قوی گردد و مخیله هریك را کسوتی خیالی درپوشد و مشاهده افتد تا صور آن خواطر بعینها بی تصرف متخیله و تلبیس او مشاهده و مرئی افتد .

(از مصباح الهدایة ص ١٧٥)

خَیالِ مُطلَق ـ (اصطلاح عرفانی) و در مقابل خیال مقید و خیال منفصل است که عالم مثال است و ملکوت اسفل است .

(از شرح فصوص ص ١٠)

خَیالِ مُنفَصِل ـ صدرا گوید : خیال منفصل الوجود است از بدن و مجرد است و عالم دیگر است که غیر عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت است و احوال عقاب و پاداش و غیره راجع بدان میباشد و بالاخره صدرا گوید: عالم مثال عبارت ازخیال منفصل است و آن مثال نه مثل نوریه است و محل صور موجودات و وجود ذهنی است وی گوید: صورخیالیه موجود دراذهان نمیباشند والا هرکس آنها را مشاهده میکرد و معدوم هم نمیباشند والا متصور و متمیز نبودند پس موجود در عالم مثال و خیال منفصل‌اند پس او قائل بدو خیال است یکی متصل که قوتی از قوای باطنهٔ انسان است و دیگری منفصل .

(از اسفار ج ٤ ص ٥١ ـ ٥٢ ، ٣١٦، ٣٢٧ ـ ج ٢ ص ١٢).

«اما الخیال فهو قوة مترتبة فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور المحسوسات ویمثلها بعد الطبیعة وهی خزانة الحس المشترك... ویقال لها المصورة و هی قوة تحفظ بهاالصور الموجودة فی الباطن».

(از اسفار ج ٤ ص ٥١)

«والحق ان هذا الثلاث شیء واحد و قوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر عنهاباعتبارحضور الصورالخیالیة عنده بالخیال و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة التعلقیه بالمحسوسات‌بالوهم وباعتبار التفصیل والترکیب بالمتخیله».

(از ش ص ٢٦٨ورجوع شود به ص٤٦٨)

خِیانَت ـ خیانت در اصطلاح عرفا عبارت از خروج از مأمورات و ارتکاب منهیات حق است و ورود در حظوظ نفسانی است .

(حاشیه بر رسالهٔ قشیریه ص ١٢١)

خَیر ـ (اصطلاح فلسفی و اخلاقی) هر چیزی که مطلوب و مشتاق الیه همه باشد و مطلوب لذاته باشد خیر مینامند خیر و شر اطلاق بر چهار معنی میشوند .

الف ـ آنچه نسبت‌داده میشود بسماویات از سعد و نحس کواکب .

ب ـ آنچه نسبت داده میشود بامور طبیعیه از کون و فساد و لوا حق آنها .

ج ـ آنچه نسبت داده میشود به طبایع احیاء عنصریه از تألف و تنفر و تودد و

تباغض و محبت و خصومت و غیره .

د ـ آنچه نسبت داده میشود بنفوسی که تحت اوامر و نواهی و احکام ناموس الهی و عوارض و ملحقات آن از سعادت و شقاوت و غیره است و اشیائیکه وجود آنها شدیدتر است خیر آنها زیادتر است تا آنجا که وجود محض خیر محض است و عدم بحث شرمحض و اشیاء از این جهت برچهار قسم‌اند ۱ ـ خیر محض ۲ ـ شر محض ۳ ـ غالب الخیر ٤ غالب الشر .

قطب الدین گوید : و خیر آن باشدکه مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد و خیر باشد باعتباری و غیر ایشان باشد باعتباری دیگر، علت تامه خیر محض است و فعلیت تامه خیر محض است و اطلاق خیر بروجود نیز شده است و اشیاء غیر متحرک که فعلیت‌محض‌اند خیرمحض‌اند

خیر مطلق یعنی وجود مطلق، خیر دائم یعنی وجود دائم و همیشگی و خیر اقصی یعنی ذات حق که علت العلل است و خیر الخیرات ذات حق است که وجود تام و کل الوجود است. و خیر الفائض افاضات حق است و خیر محض ذات حق است که وجود محض است و خیر مطلق نیز ذات حق است از جهت آنکه تمام خیرات است و بازگشت همه بسوی او است . (اسفار ج ۱ ص ۸۳ ، ۱۸۲ ـ ج ۳ ص ۸۱، ۱۱۱ ـ شفا ج ۲ ص ۶۳۲، ۶۳۶، ۵۷۶ ، ۵۸۷ ، ۴۷۹ ـ تفسیر ص ۱۸۳ ، ۱۷۱۰) .

و خیر از نظر اخلاق یا خیرات نفسانی بود ویا بدنی یا خارج از هر دوویامعقول بود ویا محسوس وبعضی شریف بود وبعضی ممدوح و برخی بقوت بود و برخی بالفعل و برخی نافع .

(از اخلاق ناصری ص ۳۸)

خَیرِ اَفضل

خَیرِ اَقصی

خَیرِ دائم

خَیرِ مُطلَق

(رجوع به خیر شود و رجوع بەترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضله صفحه ص ۳۴۸ ، ۳۵۳، ۳۳۲ شود.)

خَیرِ إرادی ـ (اصطلاح فلسفی و اخلاقی) منظور از خیر ارادی و شرارادی همان حسن و قبح یا قبیح و جمیل بود که ویژهٔ انسان است .

خَیْل ـ (نجوم) و از ستارگان خارج صورت شجاع بود و کواکب کوچکی که در خلال آن بود بنام اخلاء الخیل نامند .

خَیْمَه ـ (اصطلاح عرفانی) مرتبت حجاب را گویند و جهان وجود را خیمه گویند و بالجمله صقع ربوبی را نیز خیمه گویند .

عراقی گوید :

ای زده خیمهٔ حدوث و قدم
در سرا پردهٔ وجود و عدم
جز تو کس واقف وجود تو نیست
هم توئی راز خویش را محرم
از تو غایب نبوده‌ام یکروز
وز تو خالی نبوده‌ام یکدم
آن گروهی که از تو با خبرند
بر دو عالم کشیده‌اند رقم
پیش دریای کبریای تو هست
دو جهان کم ز قطرهٔ شبنم

د

دائِرَه ــ (اصطلاح هیئت وریاضیات) خطی که محیط به سطح مستدیر بوده وممکن باشد در داخل آن نقطهٔ فرض کرد کـه فاصلهٔ تمام خطوط مستقیمه خارج آن نسبت بدان مساوی باشد و گاه دائره اطلاق بر سطح مستدیر شود که محاط بدان خط باشد و آن خط محیط و نقطه مرکز آن باشد و خط مستقیمی که از مرکز آن عبور کند و بمحیط آن وصل شود قطر آنست.

(دستور ج ۲ ص ۹۶ ــ تفسیر ص ۲۱۰)

دائِرَةالإرْتِفاع ــ (اصطلاح هیـوی) دائرة الارتفاع عبارت از دائره بزرگی است که عالم را بدونیم کرده و دائره افق را بر زوایای قوائم قطع کند و بمرکز شمس مرور کند و یا از دو قطب افق عبور کند.

(دستور ج ۲ ص ۹۶)

دائِرةُ اوّلُ السَّموات ــ (اصطلاح هیوی) عبارت از دائرهٔ بزرگی است که میان شمال و جنوب را جدا کرده و از دو قطب افق و دو قطب دائره نصف النهار عبور کند و دو قطب آن دو نقطهٔ شمال و جنوب است وحد فاصل میان آن وافق عبارت از خط مشرق و مغرب است و آن خطی است که دو قطب دائرهٔ نصف النهار را بهم میپیوندد.

(از دستور ج ۲ ص ۹۶)

وبه‌عبارت دیگر ...

عبارت از دایرهٔ بزرگــی است که به دوسمت رأس و قدم عبور کند و نیز بـدو نقطهٔ مشرق و مغرب و از این جهت دایره مشرق و مغرب هم نامند و دو قطب آن‌قطب جنوب و شمال بود و دایرهٔ نصف‌النهار را در دو نقطهٔ سمت رأس و قدم قطع کند و برخلاف دایره ارتفاع که متغیر است این دایره ثابت است ...

دائِرةُالاُفُق ــ (اصطلاح هیوی) دائرهٔ افق دائرهٔ عظیمی است که میان آنچه از فلك دیده میشود یعنی نیمه مرئی و نیمه نامرئی آنرا جدا میکند و دو قطب آن سمت رأس و سمت پا است و دوائر موازی فوق را ارتفاع و دوائر زیر را مقنطرات‌گویند.

(از دستور ج ۲ ص ۹۶)

دائِرةُ البُـروج ــ (اصطلاح هیـوی) منطقه‌ایست در فلك ثامن که منطقة البروج هم گویند.

(از کشاف ص ٤٧١)

دائِرةُ صَغیره ــ (اصطلاح هیوی) یـ

مقنطرات دوائر کوچکی باشند که از مرکز کرات عبور نمی‌کنند و اگر موازی با خط استواء باشند آنها را مقنطرات نامند .

دایرۀ عَرض ــ (اصطلاح هیوی) ودایرۀ بزرگی است که بدوقطب بروج و به خطی که ازمرکز عالم خارج شده وبمرکزکواکب و یا جزئی از فلك بروج عبور کرده به‌سطح فلك اعظم رسد مرور میکند و بوسیلۀ این دایره عرض کواکب شناخته میشود .

دائرۀعَظیمه ــ (اصطلاح هیوی)دائرۀ که در مرکز کره عبور کند .

دایرۀ قطب شمالی ــ (اصطلاح هیوی) دایرۀ ایست که فاصلۀ آن از قطب ۲۳ و یك دوم درجه است .

دائِرةُ المَجَرَّه ــ (اصطلاح هیوی) مجره را باب السماء و ام النجوم هم نامند رجوع بدایرۀ نیمروزان شود .

دایرۀ میل ــ (اصطلاح هیوی) و دائره بزرگی است که بدوقطب معدل النهار عبور کند وبوسیله این دایره بعد کواکب ازمعدل النهار و میل فلك البروج از معدل النهار شناخته شود .

وآنرا میل خوانندبتازی. وبسریانی‌جربیا. و این نام معروفست هر چند که نه بر زفان ماست. وآمدن باد جنوب از برابری قطب است از دست راست آنك روی بمشرق نهد. و بتازی این سورا جنوب خوانند . و بسریانی تیمن . واما آن سویها که میان هر دو است از اینها نامهای آنها سخت معروف نیست‌مگر نزدیك هندوان. فاما نزدیك دیگران مختلف بوند. و هر بادی که از آنسوی زند نکبا خوانند .

جهدکن تا زمیـــن را چنان هموار و راست کنی که چون بر وی آب ریزی اندر ماند و بهمه سویها راست شود و بیکسو از آن میل نکند از بهر فرودی . و چون روی زمین چنین راست کـــردی پرکار چنانك خواهی بگشای و بر آن زمین دایره‌ای کن و بر مرکز او چوبی بزن سرتیز . و اندازۀ درازای او نیمۀ آن گشادن پرگار باشد که بدو این دایره کردی . و چنان زن کــه عمود باشد بر روی زمین و بیك سوی نگراید چنانك آن شاقول که بر مرکز دایره گذرد بسر چوبك نیز بگذرد. آنگاه سایۀ او را نگاه‌دار بنیمۀ نخستین از روز آن هنگام که این سایه سوی مغرب کشیده بود و همیکاهد. و بپای تابدایره اندر آید . و برجای اندر آمدن سایه .

دائِرۀ نیمْروزان ــ (اصطلاح هیوی و نجومی) ابوریحـــان در ترسیم و توضیـــح دایره نیمروزان یا نصف‌النهار گوید :

روز هر نقطه که اند رفلك است آن بود که خط همی کشد از بر آمدن او تا فرو شدن. و او را قوس نهار خوانند ، زیراك پس آن دایره کــه بر نقطۀ سمت الرأس [گذرد] که زیر سر است نقطه‌ها بدو نیم کند او را دایرۀ نیم روزان خوانند . و هر نقطه که برآید سوی این دایره همی براید تا بدو رسد و از وی آغازد فرود آمدن تا آنگاه بروشدن رسد .

و زخمگاههای هر چهار باد مشهورند، که آمدن بادصبا از سوی مشرق است. و صبا را نیز قبول خوانند که بر روی کعبه همی آیدو آمدن باد دبورازسوی مغرب‌استو از پشت کعبه همه آید . و آمدن باد ز سوی قطب است از دست چپ آنك روی سوی

مشرق دارد. و این سورا نشانی‌زن، ونیز سایهٔ او را نگاه داربنیمهٔ دیگر از روز چون آغاز فزودن تا از دایره بیرون آید . و بر جای بیرون آمدن او ازدایره‌نشانی‌زن دیگر. و میان هر دو نشان که کردی پیوند برشته یا بمسطره خط راست. و این خط را بدو نیم کن . و بر این میانه و بر مرکز دایره خطی راست بکش . و این خط نیم روزان باشد و بر آن کرانهٔ او بر دایره که بسوی قطب است شمال بنویس . و برکرانهٔ دیگر جنوب . و دایره بدین خط بدونیمه راست گردد . یکی شرقی ، و بر آمدن از سوی اوست . و دیگر غربی ، و فرو شدن سوی اوست . پس یکی از این دو نیمه نیز بدو نیمه کن . و بر میان او و بر مرکز دایره خطی راست بکش. و این خط مشرق ومغرب باشد. پس این دو نام برکرانه‌های اونبیس . و این خط را نیز خط اعتدال گویند. و خط نیمروز آنرا خط زوال خوانند .

و دایره بدین دو خط بچهار پاره شود. و هر چهار یکی را از وی نامی آید مرکب از نام دو جهت . پس نام آن چهار یك كد میان مشرق و جنوب است شرقی جنوبی است. و آنك میان جنوب و مغرب است غربی جنوبی بود . و آنك میان مغرب و شمال است شمالی بود. و آنك میان‌شمال و مشرق است شرقی شمالی بود.

شبا روز آن وقت است که آفتاب از نیمهٔ دایرهٔ بزرگ معلوم ایستاده جدا شود بحرکت نخستین تا بدان نیمدایره بازآیدو پیداترین چنین دایره‌ها افق است و دایرهٔ نیم روزان و آنوقتست که آفتاب پیدا آید زبر دایرهٔ افق تا آنگه که ناپیدا شود زیر افق گاه بر شبا روز افتد ، و گاه بر روز تنها . و زبهر این چون کسی شباروز خواهد احتیاط را گوید الیوم بلیلته، یعنی روز با شب او. و هیچ کوکب نیست اندر نه هیچ نقطه که نه او را شباروزی است. و نیز روز جدا و شب جدا، ولکن یاد کرده شوند . و چون با او چیزی گفته نیاید آن آفتاب را باشد .

دائِمُ الحَدَث ـ (اصطلاح فقهی) و مسلوس و مبطون را گویند .

دائِمَه ـ (اصطلاح منطقی) قضیه دائمه قضیه‌ایست که حکم در آن بدوام نسبت محمول بموضوع باشد اعم از آنکه آن دوام در ضمن ضرورت باشد یا نه مثل «کل انسان حیوان دائماً وکل فلك متحرك دائماً» و بنابر این قضیهٔ دائمه اعم از قضیهٔ ضروریه است .

خواجه طوسی گوید : محمول موضوع را یا دائم بود بدوام ذات موضوع یا بدوام صفت او و اول یا دائم مطلق بود از لا و ابداً و آن آنجا بود که ذات موضوع دائم الوجود بود مثل «خدای متعال عالم است همیشه» و یا ذات موضوع دائم الوجود نبود مانند «انسان حساس است همیشه» و هر دو را دائم ذاتی خوانند .

(از دستور ج ۲ ص ۹۷ ـ اساس الاقتباس ص ۱۳٤)

دائِمهٔ ذاتیّه ـ (اصطلاح منطقی) رجوع بدائمه شود .

دالّ ـ (اصطلاح ادبی و علوم غریبه) در ادب دال را اساتید سخن با ذال قافیه نکنند و اگر احیاناً واقع شود

عذر میخواهند و قاعدهٔ برای شناختن دال و ذال قرار داده‌اند چنانکه در این‌شعر:
آنانکه بفارسی سخن میرانند.
درمعرض دال ذال راننشانند، ماقبل‌وی ارساکن جزوای بود دال است وگرنه ذال معجم خوانند، پس‌لفظبود، نمود، گشود، شنید، دید. رسید و جزآنها که قبل ازآن واو و یاء ساکن است ذال معجم است (از دره نجفی ص ۸۸) .

در علوم غریبه نمایند عدد ٤ و مربع شکل بود و نمودار سرالعقل و سرالروح و سرالنفس و سر القلب بود و چون چهارضرب در چهار شود شانزده گردد که نمایند. عرش کرسی، آسمانهای هفت‌گانه و ارضین هفتگانه بود پس هرگاه نمایندهٔ عدددال درخود ضرب شودشانزده بیست حاصل شود.
از عدد ١٦ دو بدو کم گردد و شود عدد شفیعة الاربعه .

رجوع به شفعیه شود و عددهای زوج هفت مرتبه شوند که سبعیة الشعاع گویند و یا هفت زوج

داخِل ــ (اصطلاح منطقی) رجوع شود باجزاء داخلی و عنصر و رکن و ماده و صورت .
(از دستور ج ۲ ص ۹۷)

داخِلِ فی‌جَوابِ ماهو ــ (اصطلاح منطقی) مراد ذاتیات است ونوع‌است رجوع بنوع و کلمهٔ ماهووای شود .

دارِ إبْداع ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم ابداع است در مقابل عالم تکوین و تخلیق .
(از راحة العقل ص ۱۰۲)

دارِبقاء ــ (اصطلاح عرفانی) روز باز پسین را گویند و عالم روحانیات را نیز گویند که مقام بقاء بالله است :
سنائی گوید :
تا حریم کعبه باشد قبلهٔ اهل سنن
تا نعیم سدره باشد طعمهٔ اهل بقاء
سدره باشد دستگاه بخشش دارالبقاء
کعبه باشد پایگاه کوشش دارالفنا

دارُالرَّحمن ــ (اصطلاح عرفانی) وجه الرب را گویند :

در بیان السعادة آرد :انسان واقع بین دارالرحمن و دارالشیطان است و مراوراست وجهی بخدای متعال که «وجه‌الرب» نامند و وجهی به شیطان که «وجه‌النفس» نامند که نام دیگر آن «انانیت» است .
این دو وجه را دنیا و آخرت نیز نامیده‌اند و عقل و جهل هم نامیده‌اند.
و هر اندازه که مدرکات جهلیه‌زیاد شود، وجه‌الشیطان و انانیت نیز زیادشود و هر اندازه مدرکات عقلیه افزوده شود جهت وجه‌الربی کمال یابد.
(بیان‌السعادة ص ٤)

دارُالسَّلامــ (اصطلاح عرفانی) کنایت از بهشت و مقام بهشتیان است.
(از تفسیر حدائق ص ۷۳۱).

دارُالطبیعة ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جهان طبیعت و کون و فساد است.
(راحةالعقل ص ٦١)

دارُالقُوَّة والإِسْتِعداد (اصطلاح فلسفی) مراد از دارقوت و استعداد عالم عناصر و جسمانیات است که همواره در معرض خلع و لبس و کون و فساد بوده و برحسب استعدادات موجودهٔ در آنها مراحلی‌را طی کرده از کمال به نقص میگرایند.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۰۲)

دارُالمُقرَّبین ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم عقول است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۰۲)

دارُالغُرور ــ (اصطلاح عرفانی) مراد دنیا است بدان جهت که فریبندهٔ مردم‌است.

*

تاکی از دارالغروری سوختن دارالسرور
تا کی از دارالفراری ساختن دارالفرار
ای خداوندان مال ، الاعتبار الاعتبار
وی خداوندان قال ، الاعتذار الاعتذار

انصاری گوید:ای غافل بیحاصل، تاچند شربت مراد آمیزی و تاکی دیك آرزوپزی، گاه چون شیر هر چت پیش آید همی شکنی، گاه چون گرگ هرچه بینی همی دری، گاه چون کبك برکوهسار مراد می پری، گاه چون آهو در مرغزار آرزومی چری خبر نداری که این دنیا که تو بدان همی نازی و ترا می‌فریبد و دردام‌غرور می‌کشد، لعبی ولهوی است، سرای بی ــ سرمایکان، و سرمایهٔ بی‌دولتان، بازیچهٔ بیکاران«وماهذه‌الحیوةالدنیا الالهوولعب».

*

اگر در قصر مشتاقان ترا یکروز بارستی
مرا با اندهان عشق این جادو چکارستی

(از عده ج ۷ ص ٤۱۹)

دارِملكِ‌لا ــ (اصطلاح عرفانی) اشارت به کلمهٔ لااله‌الاالله است:

ای پنج نو به کوفته در دار
ملك چهاربالش وحدت‌کشد ترا

که ظاهراً اشارت به پنج نماز است که در هر یك کلمهٔ لااله الاالله وارد است و اشارت به نفی خودی و منیت است که هرآن کس که خود را نیست و فانی انگاشت درچهاربالش وحدت و یکتاپرستی آرام یابد، فانی شود بذات و باقی به بقاء او و پنج نوبت کوفتن معنی دیگری دارد.

داعِی ــ (اصطلاح عرفانی) و بمعنی خواننده است و دراصطلاح کسی را گویند که متحق شده باشد بمعرفت علوم سیاست که او را ادارهٔ امور مردم ممکن باشد.

(رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا)

مولانا گوید :

داعی حق را اجابت کرده‌اید
وز جحیم نفس آب آورده‌اید
از جنان سوی جنان کردید باب
از جحیم نفس اوردید آب
دوزخ ما نیز در حق شما
سبز گشت و گلشن و برك و نوا

انبیاء و اولیاء الله همه داعیان حق‌اند که مردم را ازگمراهی‌نجات‌می‌بخشند

داعِیهٔ نَفسانی ــ (اصطلاح عرفانی) هواها و امیال نفسانی (از تفسیر حدائق ص ۹۰) .

دام ــ (اصطلاح ذوقی) دام شیطان ، یعنی آنچه انسان در بند آرد و به گمراهی کشاند چنانکه در مثل گویند دنیا دام شیطان است‌که بدان‌انسان‌فریبد،شهوات‌وخواست‌های شهوانی و جاه ومقام وغیره از دامهائی است که شیطان بدانها آدمی را فریبد .

مولانا گوید :

او درون دام دامی مینهد
جان تو نه زان جهد نه زین جهد
گرد نفس دزد و کار او مپیچ
هرچه آن‌نی کار حق هیچ است هیچ

صد هزاران عقل با هم بر جهند
تا به غیر دام او دامی نهند
دام خود را سخت ترپابند و بس
کی نماید قوتی با یك دو خس

*

دام آدم دانهٔ گندم شده
تا وجودش خوشهٔ مردم شده
دشمن ار چه دوستانه گویدت
دام دان گرچه ز دانه گویدت
گر تراقندی دهد آن زهر دان
گر بتو لطفی کند آن قهر دان
چون قضا آید نبینی غیر پوست
دشمنان را باز نشناسی ز دوست

دامگهِ وَهم وخیال ــ (اصطلاح عرفانی) مراد دنیا است که «کل ما فی الکون وهم او خیال».

جامی گوید :

ای در این دامگه وهم و خیال
مانده در ربقهٔ عادت مه و سال
حق که منشور سعادت دادت
در خلاف آمدن عادت دادت
چند سر در ره عادت باشی
تارك تاج سعادت باشی

دانا ــ نزد اهل ذوق شیخ و بزرگ و رهبر سالك را گویند.
(از انسانِ کاملِ ص ۱۲۹)

دایِرهٔ کَون و فَساد ــ (اصطلاح عرفانی) جهان کون و فساد (تفسیر حدائق ص ۵۸۳).

دایِرهٔ وُجود ــ جهان وجود و دایره و مقام عشق را گویند.

*

هر که در این دایره دوران کند
نقطهٔ دل آینهٔ جان کند
چون رخ دل آینهٔ جان بدید
جان خود آئینهٔ جانان کند
گر کند اندر رخ جانان نظر
شرط وی آنست که پنهان کند
در نظرش از نظر آگه شود
دور فتد از ره و تاوان کند

*

باباافغانی گوید :

هرچند که برما رقم نیستی افزود
در دایرهٔ عشق همانیم که هستیم
باید بره سیل فنا خانه گشادن
اول چوره دیده بر وی تو بهبستیم

دایِه ــ (اصطلاح فلسفی) درحکمت طبیعی بکار رود و منظور آلات و ابزار و قوتهائی است که در خدمت انسانند و گویند در اعصاب دوگونه امور است یکدسته ابزار و دایه‌های قوت حاسه رئیسه است که واقع در قلب است و یکدسته خود قوا است و مثلا قوهٔ غاذیه دو قسم است یکی آنکه قوهٔ غاذیه رئیسه بود ودیگر آنچه دایه‌ها و خدام اویند. (رجوع شود بآراء مدینه فاضله ص ۱۸۵، ۱۹٤)

دُبِّ اَصْغَر ــ (اصطلاح نجومی و هیوی) رجوع شود به بنات النعش

دبیرستان ازل
دبیرستان قدم
(اصطلاح عرفانی) جهان ازل که عالم لاهوت و مقام ارواح است.
(عده ج ۵ ص ٤٢٢)

دَبُور ــ دبور بفتح، بادی است که از جانب مغرب و زد بسوی مشرق و صبا

بالعکس ، و در اصطلاح صولتی است که منشأ آن هوای نفس و استیلای او بود و موجب صدور افعال و اعمالی است مخالف با شرع بدین جهت باد مخالف باشد .

الدُّبَّه ـ (اصطلاح هیوی و نجومی] ستارگان گرد دب اکبر بود یعنی ستارگانی که کمر دب اکبر را بوجود آورده‌اند (بضم دال و فتح باء).

دَبَران ـ (اصطلاح هیوئی و نجومی) بفتح دال و با و منزل چهارم از منازل ۲۸ گانهٔ قمر بود و علامت آن ستاره‌ایست روشن از قدر اول و چهار ستارهٔ دیگر از قدر ثالث بر صورت . . . و آن ستارهٔ روشن که برطرف او بود بمنزلهٔ چشم جنوبی ثور است و از این جهت آنرا عین الثور خوانند و آنکه برطرف دیگر است بمنزلهٔ چشم شمالی ثور است و آنکه بر زاویه است بمنزلهٔ بینی او و چون تابع ثریا بود او را دبران نامیده‌اند وتابع النجم و تالی النجم و مجدح (بضم‌جیم و فتح دال) نیز گویند و مجدح چوبی بود دارای دو شعبه (از بیست باب ملامظفر) .

(مجدج و مجدح هر دو دیده شد)

دَبُوس ـ (اصطلاح نجومی) و ستارهٔ بود واقع در دست راست جاثی و آنرا حامل الدبوس گویند و گفته‌اند حامل الدبوس کوکبی بود واقع بر کتف راست و از جمله ستارگان جاثی مرفق‌الجاثی، معصم الجاثی است .

(دبوس . بفتح دال) (از کشاف ص ٤٦٥)

دِثار ـ (اصطلاح عرفانی) دثار جامه‌ای را گویند که بالای شعار می‌پوشند مانند «جبه» و «فرجی» و غیره و این عمل را در مرتبت کمال عبودیت و بعد از سیر و سلوك و انجام‌وظایف کنند و آنرا حقوقی است بنده باید متحقق بمرتبت‌کمال انسانیت شده باشد و طریقت و شریعت را پای بند شده باشد . (از دستورالعلماء ـ اصطلاحات صوفیه خطی ثبت ٨٥٤) .

دثور ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از دثور هلاك و فنا است.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۷۳)

دَجاجَه ـ (اصطلاح نجومی) و نام دیگری است از صورت طائر . (رجوع شود به صور الکواکب ص ۷۰) .

(بفتح و ضم دال) .

بهرحال‌یکی از صور کواکب شمالی بود واقع در مجره (کهکشان) و ستارگان آن عبارتند از ردف (ذنب الدجاجة)

منقار الدجاجه .
صدر الدجاجه
رکبة الدجاجه
ظلف الدجاجه
جناح الدجاجه

دَخیل ـ (اصطلاح ادبی) و در لغت بمعنای بمیان در آینده است و در اصطلاح عبارت از حروف متحرکی است که واسطهٔ میان‌الف تأسیس وروی باشدمثل واو باور، داور، وباء «شمایل و قبایل» (از دره نجفی ص ٦٦) .

دَرّاكِ فَعّال ـ (اصطلاح‌فلسفی) موجود حی است «الحی هوالدراك الفعال».

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۱۷)

درایت ـ (اصطلاح منطقی) درایت عبارت از معرفتی است که حاصل میشود

بنوعی ازحیلت که تقدیم مقدمات واستعمال رویت باشد .

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۵)

دَرَجاتِ رُوشن و تاریک ـ (اصطلاح نجومی)

ابوریحان گوید :

این نیز همچنانست بی‌نظام و چاره نیست که بجدول یاد باید داشتن . و این را منجمان اندر دانستن رنگها و نیکوئی و روشنی چیزها و نیرو و سستی و شادی و اندوه و دشواری و آسانی بکار دارند . و دو نسخت بر آن متفق کم یافته شود. و روشن را مضیی خوانند و نیر نیز . و آنك از وی کمتر است قتم ای گرد گرفته و متدخن ای دودناك و ذوظل ای سایه‌دار . و آنچ تهی باشد خالی و فارغ .

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۲۱)

دَرَجاتِ سَعادت افزای ـ (اصطلاح نجومی) .

ابوریحان گوید :

اما درجه‌های سعادت افزای آنست که چون خداوند نوبت از شمس و قمر یا درجهٔ طالع یا سهم سعادت اندر آن افتد سعادت فزاید . و آبار چون چاهها است که ستاره‌اند آن ضعیف گردد از فعل خویش‌چنانك نه‌ازسعدنیکوئی‌توان‌پدید آوردن ونه‌ازنحس بدی. وزینجهت بصلاح منسوب کردند و اندر جدول بنهادیم و بالله التوفیق .

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۲۳)

دَرَجاتِ نَرُوماده ـ (اصطلاح نجومی)

اهل نجوم پارهٔ ا زبروج را ماده و پارهٔ را نردانند وهمین‌طور درجات بروج راهم‌به نروماده تقسیم کرده‌اند و در احکام نجوم و تقویمات آثاری بر این اوصاف فرضی مترتب دانند .

ابوریحان گوید :

اندرین بسیار خلاف کردند و راه هر یکی از آن دیگر دور شد. و اما هر چیزی که باوی برهان نبود یا قیاسی یا نظامی که دل بدان بیارامد و آنچ از وی بیرون آری پیدا نبود تا از وی باز گردیم بدرست کردن آن، نتوان راه یافتن بدو. و با این همه نه‌چیزیست میان ایشان خرد ولکن از وی بر نری و مادگی همچنان دلیل همی گیرند چون از برجها . اما آن که باشد از ایشان هست که راه بروج‌اندر آن بسپرد . و نخستین درجه از هر برجی مردمان که آنرا نظامی دادند هرگونه نر، نر نهاد. و دوم ماده و سوم نر ، بر جفت و طاق .و نخستین درجه از هر برجی ماده، ماده کردند .و دوم‌نر،همچنین تا بآخر. و هست که این راه بدرجه‌های بکار نبرند و لکن باثنا عشریات تا بهر برجی نر و ماده چندان باشد که بهمه فلك است از برجها ، پس از هر برجی نر دو درجه و نیم نخستین نر کردند و دوم ماده. و زهر برجی ماده دو درجه و نیم نخستین ماده کردند و دوم نر و همچنین تا بآخر .

و گروهی از پیشنیان از هر برجی نر دوازده درجه و نیم نر کردند و آنگاه همچندان ماده . و سپس دو درجه و نیم نر و همچندان ماده . و زهر برجی ماده دوازده درجه و نیم ماده کردند از نخست و دیگر دوازده درجه و نیم نر کردند از

پس آن و باقی همچنان که گفتیم بر خلاف نران . و اما آنچ او را نظام نیست چاره نبود از جدول که او را اندر ونهیم و بالله التوفیق .

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۱۸، ۴۱۹)

دَرَجاتِ نَیِّرَه ـ (اصطلاح نجومی) و از مصطلحات اهل این فن این است که بعضی درجات از بروج را نیره و بعضی را مظلمه و بعضی را خالیه و بعضی را سعادت افزا و بعضی را آبار و بعضی را مذکر و بعضی را مؤنث خوانند .

(از بیست باب ملا مظفر) .

دَرَجۀ طالِع ـ رجوع به طالع شود

درخت ـ (اصطلاح اهل ذوق) عزیزالدین نسفی گوید ازاصطلاحات ویژۀ او است وی عالم را بدرختی مانند کرده است و گوید تمام موجودات یك درخت است، فلك الافلاك زمین این درخت است، فلك دوم بیخ‌این درخت‌است، هفت‌آسمان که مرکز سیارات هفتگانه‌اند ساق این درخت‌اند ستارۀ زحل که از مادورتر است زیرتر است و بر آسمان اول است و قمر که بما نزدیك‌تر است بالاتر است و بر آسمان هفتم است یعنی هر چیزی که بما نزدیك‌تر است بالاتر است و بلعکس هرچیز که از ما دورتر است زیرتر است و عناصر و طبایع چهارگانه شاخهای این درخت‌اند پس از آن جا که زمین این درخت است تا بدین‌جا که میوۀ این درخت است هرچند که بالاتر می‌آید نازکتر و لطیفتر و شریفتر میگردد و البته میوه بر سر درخت باشد پس ماکه انسانهای این عالم هستیم در سر او هستم (انسان کامل نسفی ص ۲٦۷)

دَرْد ـ (اصطلاح عرفانی) بفتح دال و سکون راء ، بلاء و مصیبت بود که از بعد و دوری به حق ناشی شود و آن خذلان محض است و اگر از جهت قرب به‌حق باشد موجب تطهیر ازمعاصی است که گفته‌اند:

*

هر که در این بزم مقرب‌تر است
جام بلا بیشترش میدهند
هر که بود طالب دیدار دوست
آب دم نیشترش می‌دهند

انصاری گوید: زهری باشد آمیخته نعمتی باشددر بلا آویخته، هم در دست و هم دارو و هم شادی و هم زاری بنده‌میان این دو حال سرگردان ، هم گریان و هم خندان همی گوید.

بآواز لهفان ، الهی دلم از بیم درد کباب است و روزگار نشان این که خذلان ملازم و توفیق در حجابست. این بیچاره نمیداند که در سخن عذابست یااز مولی عتابست، یا دردمندی بدرد خرسند، کسی‌را چه حسابست؟

(عده ج ۵ ص ۳۵۹)

دَرَکات ـ (اصطلاح عرفانی) گویند دوزخ را هفت درك است زیر یکدیگر و هر درکی را اهل آن درك بدان در شود، از این قرار: درك اول که جهنم است، درك دوم لظی است ، درك سوم حطمه است، درك چهارم سعیر است، درك پنجم، سقر است، درك ششم جحیم است، درك هفتم هاویه است. و این مراتب مأخوذ از آیات قرآن است.

(عده ج ٥ ص ٣١٧).

دُرَّهٔ بَیْضاء ــ (اصطلاح عرفانی) عقل اول را درةالبیضاء هم نامیده‌اند، چنانکه روح‌القدس و عرش مجید و لوح قضا و ام‌الکتاب و قلم اعلی و روح اعظم و ظل اول و عقاب هم نامیده‌اند.

(تاریخ تصوف ٦٤٥).

شاه نعمت‌الله گوید:

روشن است از نور رویش دیدهٔ بینای ما
درهٔ بیضا بود غواص این دریای ما
جملهٔ عالم وجودی یافته از جود او
خوش بوداین خلعت او دست بربالای‌ما
گرد وای دردخواهی درین دریا نشین
تابعین ما نصیبی یابی از دریای ما

دَرْویش ــ (اصطلاح عرفانی) فقیر و بی‌چیز و کسی‌که فقر را برگزیده است، کسی‌که از دنیا و متاع آن و مقامات و مناصب آن روی‌کرده باشد.

نسفی‌گوید: ای درویش درویشی اختیار کن که عاقلترین آدمیان درویشانند که باختیار خود درویشی‌کنندو از سر دانش نامرادی برگزیده‌اند از جهت آنکه در زیر هر مرادی نامرادی نهفته استو بلکه مرد عاقل از برای یك مراد صد نامرادی تحمل نکند.

(از انسان کامل نسفی ص ٣٥)

دُرِّسُخَن ــ (اصطلاح عرفانی) درسخن بضم دال مکاشفات را گویند و اسرار و اشارات الهی را گویند.

دَرُون ــ درون عالم ملکوت راگویند.

دَرهای بِهشت ــ (اصطلاح عرفانی و کلامی) در روایات آمده‌است که بهشت را هشت در بودو دوزخ را هفت در. نسفی گوید:

اقوال و افعال پسندیده درهای بهشت بود و اقوال و افعال ناپسند درهای دوزخ و گوید مشاعر آدمی هشت است پنج حس ظاهر باضافه خیال و وهم و عقل. وهرگاه عقل با این هفت همراه نباشد و این‌هفت بی‌فرمان عقل کار کنند هر هفت درهای دوزخ بوند و چون عقل پیدا آیدو براین هفت حاکم شود و این هفت بفرمان عقل کار کنند هر هشت درهای بهشت شوند پس جمله آدمیان را اول گذر بر دوزخ خواهد بود و آن‌گاه به‌بهشت رسند. بعضی در دوزخ بمانند و بعضی بگذرند و به بهشت رسند که فرمود «ان منکم الاواردها».

(رجوع شود به انسان کامل ص ٢٩٦)

دِرْهَم ــ (اصطلاح فقهی) نام است است مرنقرهٔ مدورمسکوك را ومشهور این است که در زمان خلافت عمر به نقره سکه زده شد و قبل از آن شبیه هستهٔ خرما بوده است. (از کشاف ج ١ ص ٥٤٩).

دریا ــ (اصطلاح عرفانی) دریا یعنی هستی، وجود را دریاگویند و گاهی به هستی مضاف گردانند و گویند دریای‌هستی چنانکه «نطق» را ساحل و کنارهٔ دریا و حروف و الفاظ را صدا نامند.

(از شرح گلشن راز ص ٤٥١٥).

شاه نعمت‌الله گوید:

بیا با مادر این دریا بسر بر
از اینجا دامنی‌خوش‌پرگهربر

*

ز ما بشنو حبابی پرکن از آب
حباب از آب و دروی‌آب دریاب؟

بمعنی آب و در صورت حبابست
به بین دراین‌وآن‌کان‌هردو آبست
و بمعنی انسان کامل هم آمده است و هستی مطلق را هم گویند بدین اعتبار که جهان امواج اوست:
شاه نعمت‌الله گوید:
جنبش دریا اگر چه موج خوانندش‌ولی
در حقیقت موج دریا عین آن دریا بود.
مولوی گوید:
منم جزوی و او خود کل کل است
ویست دریای آتش من شراری
ورا دیدم چو بحری موج می‌زد
و جان من ز بحری او بخاری

عطار گوید:
شبی موجی از این دریا برآمد
از آن وقتی فلك زیر و زبر شد
چو کرسی عرش‌حیران ماند برجای
چو دنیا و آخرت یك‌رهگذر شد.
چه دریایست این کز هیبت آن؟
جهان هرساعتی رنگ دگر شد
از این دریا چوعکسی سایه انداخت
جدا هر ذرهٔ بحرگهر (دگر) شد
از این دریا دو عالم شور بگرفت
که تا ترتیب عالم معتبر شد
درآمد موج دیگر آخر الامر
دو عالم محو گشت و بی‌اثرشد
بدریا موج دریا باز گردد
همین عالم همان عالم بسر شد
یکی دریای هلاك، دیگری دریای‌نجات در دریای هلاك پنج کشتی روانست ، یکی حرص دیگر ریا، دیگر اصرار بر معاصی چهارم غفلت، پنجم قنوط.
هرکه در کشتی حرص نشیند بساحل حد دنیا رسد، هر که‌در کشتی ریا نشیند بساحل نفاق رسد، هرکه در کشتی اصرار برمعاصی نشیند، بساحل شقاوت رسد، هرکه در کشتی غفلت نشیند بساحل حسرت رسد، هرکـه در کشتی قنوط نشیند بساحل‌کفر رسد.

اما دریای نجات در وی پنج کشتی روانست، یکی خوف، دیگر رجاء ، سه دیگر زهد، چهارم معرفت، پنجم توحید هرکه در کشتی خوف نشیند بساحل عطاء رسد، هرکه در کشتی زهد نشیند بساحل قربت رسد، هرکه در کشتی معرفت نشیند بساحل انس رسد، هرکه در کشتی توحید نشیند بساحل مشاهدت رسد.

پیر طریقت گفت: هنگام آن بود که ازین دریای هلاك نجات جوئید و ازورطهٔ فترت برخیزید، نعیم باقی باین سرای‌فانی نفروشید، نفس بی خدمت بیگانه است بیگانه نه پرورید، دل بی‌یقظت غول است، با غول صحبت مدارید، نفس بی‌آگاهی باد است، با باد عمر مگذرانید.

(مرج‌البحرین یلتقیان بینهما برزخ)

و بر ذوق عارفان این دو بحر اشارت است به قبض و بسط سالکان، و قبض و بسط منتهیان را چنان است که خوف و رجاء مبتدیان را.

مرید را در بدو ارادت بوقت خدمت‌از خوف و رجاء چاره نیست، چنانکه درنهایت حال با کمال معرفت از قبض و بسط‌خالی نیست، اوکه در خوف و رجا است، نظر وی همه سوی ابد شود که آیا با من چه کند فردا و او که در قبض و بسط است، نظر وی همه سوی ازل شود، که آیا بامن

چه کرده‌اند و چه حکم رانده‌اند در ازل.
پیرطریقت گفت: آه از قسمتی که از پیش رفته است، فغان از گفتاری که خود رآی گفته است، ندانم که شادزیم یاآشفته بیمم همه ازآنست که آن قادر در ازل چه گفته، بنده تا در قبض است، خوابش چون خواب غرق شدگان است، خوردش چون خورد بیماران، عیشش چون عیش زندانیان است و بزبان تذلل میگوید:

پر آب دودیده و پر آتش جگرم
پرباد دو دستم و پر ازخاك سرم

(از عده ج ۸ ص ۱۷۸).

دَریایِ مُحیط ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از دل مؤمن است.
(ازانسان کامل نسفی ص ۲۳۶)

دَریایِ نُور ـ (اصطلاح عرفانی) ظاهراً عرفا و صوفیان هند جهان وجود رادریای نور دانسته‌اند عزیزالدین نسفی گوید: باطن وجود نور است...

ای درویش باین نور میبایه رسید و این نور را می‌باید دیه و از این نور در عالم نگاه می‌باید کرد تا شرك خلاص شود و کثرت برخیزد، شیخ ما می‌فرمود من بدین نور رسیدم و این دریای نور را دیدم، نوری بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی‌پایان و بی‌کران و فوق و تحت و یمین و یسار و پیش و پس‌نداشت در این نور حیران مانده بودم خواب و خور و دخل و خرج از من برفت ... ای درویش هرسالکی که بدین دریای نور نرسید و در این دریا غرق شد بوئی از مقام وحدت نیافت و هرکه بمقام وحدت نرسید و بلقای خدا مشرف نشد و هیچ چیز را آنطورکه هست ندید و ندانست نابینا آمد و نابینا رفت.

ای درویش علامت اینکه کسی دراین دریای نور غرق شده باشد این‌ها است با خلق عالم بصلح باشد، با همه بنظر شفقت و محبت نگرد.

دریای نور مدد و معاونت از هیچ‌کس دریغ ندارد هیچ‌کس را بی راه و گمراه نداند و همه را در راه خدا داند و همه را روح در خدا بیند.

عزیزی حکایت‌کند که چندین سال خلق را بخدای دعوت کردم هیچ کس سخن من قبول نکرد. نومید شدم و ترك کردم و روی بخدای آوردم چون بحضرت خدای رسیدم، جمله خلایق را در آن حضرت حاضر دیدم، جمله درقرب بودند.

(رجوع شود بانسان کامل نسفی ص ۴۸).

دَسْت ـ (اصطلاح عرفانی) دست صفت قدرت را گویند.

که فرمود: یدالله فوق‌ایدیهم
مولانا گوید:

دست او را حق چودست خویش خواند
تا یدالله فوق ایدیهم براند
دست حق میراند تا زندش کند
زنده چبود جان پایندش کند
یار باید راه تنها مرو
از سر خود اندر این صحرا مرو
دست پیر از غاییان کوتاه نیست
دست او جز قبضهٔ الله نیست

پارهٔ از ترکیبات: دست خدا، دست توانا، دست بدست،

دست قدرت.
دست قوی.
دست مرد.
دست آهنین.
دست شکسته.
دست مرگ.
دست گرفتن.
دست انداختن.
دست برداشتن.
دستکش.
دست‌اندر کار.
دست بر بالای دست.
دست بسر.
دست بر دست.
دستك.
دست کوتـاهی.
دستگیر.
دست و پا.
دست مزد.
دست ناقص.
دست بسته.
دست و دل‌باز.
دست باف.
دست دوخت.
دسترنج.

دَسْتُورِیَّه ـ (اصطلاح نجومی) چـون کوکبی در خانه یا شرف خود باشد و در وتد بیکی از کواکب دیگر (خمسهٔمتحیره) ناظر باشد کـه آن نیز در خانهٔ خودبود و در وتد بود آن وضع را دستوریه نامند.
(از بیست باب ملامظفر)

و نوع دیگر دستوریه این است: که کوکبی در خانهٔ بود و دوری آن ازیك نیر چـون دوری خانهٔ او باشد از خـانهٔ آن نیر چنانکه مشتری در قوس و آفتاب در اسدیا در حمل بود و دیگراینکه‌کوکب در کمال تشریق و تغریب بـاشد وکوکب علوی را شصت درجـه بعد بوداز‌آفتاب و کواکب سفلی را اواخر سرعت سیربود که آنرا رباط اعظم گویند و دیگر آنکه صاحب طالع در عاشر بـود و صاحب‌عاشر در طالع بود.

دَعَت ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن‌بود که نفس ساکن‌باشد در وقت حرکت‌شهوت و مالك زمام خویش بود.
(از اخلاق ناصری ص ۷۷)

دَعْوَت ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی) دعوت یعنی خواندن و برای آن هفت‌منزلت دانسته‌اند که: رسول، نبی، امام، حجـت، داعی، مأذون و مستجیب است که مطابق با هفت نور جسمانی یعنی سیارات سبعـه و هفت نور ابدی ازلی باشد و باز مطـابق با هفت صفت‌انسانی‌یعنی حیات، علم، قدرت، ادراك، فعل، ارادت و بقا باشد.
(جامع‌الحکمتین ص ۱۵۲)

در کتاب‌انسان‌الکامل گوید : بدانکـه دعوت انبیاء و تربیت اولیاء از جهت‌آنست که‌تامردم براقوال‌نیك‌وافعال‌نیك‌واخلاق نیك ملازمت کنند تا ظاهر ایشان راست شود که تا ظاهر راست نشود باطن راست نگردد.
(انسان کامل ص ۸۸)

بنظر اهل الله و اهل صفا دعوت آن نبود که شقی را سعادت بخشند و نامستعد را مستعد کنندو حقیقت چیزها بر مـردم آشکار گردانند بلکه دعوت و تربیت آن باشد که عادتهای بد از میان مردمان‌بردارند

و زندگی کردن و تدبیر معاش بر مردم سهل و آسان کنند و مردم را با یکدیگر دوست و بر یکدیگر مشفق گردانند وسعی کنند تا مردم بایکدیگر راست‌گفتار وراست کردار شوند.

(رجوع شود بانسان کامل ص ٤٨)

مولانا گوید:

خرم آن باشد که چون دعوت کنند
تو نگوئی مست و خواهان منند
دعـوت ایشان صفیر مـــرغ دان
که کند صیـاد در مکمن نهـان

*

دعوت مکـارشان انـدر کشیـد
الحذر از مکر شیطان ای رشید

دُعای اِفتِتاح ـ (اخلاقی مذهبی) دعای زیر را گویند:

اللهم انی افتتح الثناء بحمدك و أنت مسددللصواب بمنك تا آخر (رجوع بجامع الدعوات ص ۷۰۵ شود)

دُعایِ سَحر ـ (اخلاقی ، منهبـی) از جمله دعاهائی‌است که در سحرگاهان ماه رمضان پس از خوردن غذا و نوشیدن‌بعنوان روزه‌داشتن خوانند مطلع آن این است : اللهم انی أسألك من بهائك بابهاه.

(رجوع شود به جامع‌الدعوات ص ۱۱ ـ ۱۳)

دُعایِ قُربانی ـ (اخلاقـی ، مذهبی) یکی از ادعیهٔ مأثوره است که هنگام‌قربان کردن در مکهٔ معظمه و یا غیرآن مستحب است بخوانند یعنی در هنگام قربان کردن گوسفند یاشتر. (رجوع‌شودبه مفاتیح‌الجنان) و جامع‌الدعوات)

دَعوی ـ (اصطلاح فقهی) و در لغت گفتاری است که بوسیله آن شخص ایجاب و اثبات حق خود را بر غیر میخـواهد و نزد فقها عبارت از خبردادن نزد قاضی است بر امری علیه غیرو آن غیررامدعی علیه گویند رجوع شود به مدعی و مدعی علیه و رجوع شود به (کشاف ج ٥٤٤).

دفاتر استعدادات ـ (اصطلاح‌عرفانی) مراد لوح قدراست.

(از رسائل ص ۲۸۲)

دِفاع ـ (اصطلاح فقهی) دفـاع در مقابل جهاد است و آن‌در موقعی است که دشمنان بر مردم مسلمان هجوم آورند و حمله نمایند و آن واجب است بر همه افراد «الدفاع عن النفس والمال والحـريم‌جايز في‌الجميع بحسب القدرة و دم المدفوع هدر حيث يتوقف الدفاع على قتله» و بالجمله دفاع از حقوق اولیه هر فردی است جهت حفظ مال و جان و عرض و ناموس خـود (از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۲۵).

دَفتَر ـ (اصطلاح عرفانی) دفتر کنایت از صحیفهٔ دل است و کنایت از عمراست.

گنج فقیر:

دفتر عمر شد سیه ز فسوس
مختصر کن مطولت ز دروس

مولانا گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست

دَفعِ تَدبیر ـ (اصطـلاح نجومـی) ابوریحان گوید:

بیشتر گفته بودیم که اتصال را دفع تدبیر خوانند. پس باید نگرستن، اگـر سفلی ببهرهٔ خویش باشد و علوی هرگونـه که باشد آن پیوند رادفع‌القوه خـوانند.

یا ببهرهٔ علوی باشد او را دفع‌الطبیعه‌خوانند و این آنست که بقبول گفتیم. یا سفلی ببهرهٔ خویش باشدو علوی‌را اندر آنجای او همی بهره بود پس اورا دفع‌الطبیعتین خوانند زیرا که هم طبع خویش وهم طبع علوی بدو همی دهد. و این دفع‌الطبیعتین نیز آنرا گویند که سفلی اندر حیز خویش بود و بعلوی پیوندد که هم بحیز خویش باشد چیزی نه مخالف، ولکن سفلی و علوی هردو روزی باشند یا هر دو شبی. و این از جهت آن دفع‌الطبیعتین نام کردند که حیز تمام نشود مگر بدو معلی پس این دو معلی همی دهد . ع

(رجوع شود به التفهیم ص ٤٩٥)

دَفعُ‌الطَّبیعه ـ رجوع به دفع تدبیرشود.

دَفعُ‌القوَّه ـ رجوع به دفع تدبیر شود.

دفع‌مفسده (اصطلاح فقهی) دفع‌مفسده اولی است از جلب مصلحت ـ این قاعده بطور کلی ممنوع است زیرا بسا اتفاق‌میافتد که امر دائر شود بین مفسدهٔ که چندان مهم نیست ومنفعت‌مهمی که احراز آن‌مهم‌تر از وقوع در مضرت باشد ـ بهرحال این قاعده هم راجع است بقاعده لاضرر.

(کلیات حقوقی ص ٦)

دِقَّة ـ بکسردال‌وتشدید قاف (اصطلاح ادبی) در لغت یعنی باریك شدن، و درنزد بلغا آن باشد که کلام را بطوری گویندکه معانی باریك انگیزد چنانکه به غموض مفهوم گردد و آن ایهام و تخییل و امثال آن باشد (ازکشاف ج ۱ ص ٥٣٠).

دَقیقَه ـ (اصطلاح عرفانی) دقیقه‌بمعنای سردقیق است که هر کس برآن آگاه نشود و مرتبت دقایق اجل از مرتبت حقایق است.

(ازّ دستورالعلماء ج ۱ ص ۱۰٤)

دَفنِ مَیِّت ـ (اصطلاح فقهی) و دفن میت عبارت از پنهان کردن و در خاك کردن میت است روی بطرف قبله بر جنب راست بنحو خاص یعنی باید میت را روبه قبله بر دست راست قرار دهند بطوریکه سر آن بطرف مغرب باشد و پاهایش‌بطرف مشرق و این امر یعنی دفن میت ازواجبات کفائی است. (از شرح لمعه ص ۳۷ ـ عروة ص ۱۵۵).

الواجب موٰراته فی الارض مستقبل القبلة علی جانب الایمن ویستحب ان یکون عمقه نحو قامة و وضع‌الجنازة اولا...والسبق برأسه والمرأة عرضاً». (از شرح لمعه ج ۱ : ۳۷) رجوع به کفن شود.

در معتقدالامامیه آمده است:

و سنت آنستکه از پس جنازه روند، یا از جانب راست، یا از جانب چپ. ازبرای آنکه اینرا تشییع جنازه خوانند در عرف شرع، و تشییع از پی رفتن باشد نه از پیش.

و جنازه در پیش گور بنهند اگر مرد باشد، و در سه دفعه نقل کنند، و از قبل پائین گور در گورش نهند، چنانکه اول سرش بگور رسد. و اگر زنی باشددرپیش گور و از پهنا بگورش نهند.

و گور باید که بمقدار بالای مرده‌باشد.

و چون در گور نهند گرههای کفن بگشایند، و رویش برخاك نهند، وشهادتین و نامهای ائمه تلقین کنند. و این ولی مرده را باید کرد یا کسی که ولی مرده فرماید. و اگر زنی باشد این همه کسی‌کند

که محرم وی باشد. آنگه خشت بچینند، و گور را بینبارند، و مقدار بدستی از زمین بردارند، و چهار گوشه کنند، و آب بروی ریزند، ابتدا از سر وی کنند، و بروی میگردانند تا آنگه که بسر وی رسند. و چون مردم باز گردند ولی ویرا تلقین کند بآواز بلند.

کلماتی که بدان تلقین کند و دعواتی که در میان تکبیرها خوانند، و آدابی که بجای آرند، اگر همه درین کتاب بیاریم، دراز گردد.

کسی را که باید تا برین جمله وقوف یابد از کتابهای مطول که این طائفه راست طلب دارد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۵٤، ۲۵۵)

دِلْ ــ (اصطلاح عرفانی و فلسفی)

دل در اصطلاح معانی مختلفی دارد بر شرح گلشن راز است که دل پیش این طایفه عبارت از نفس ناطقه است و محل تفصیل معانی است و بمعنی مخزن‌اسرار حق است که همان قلب باشد.

شاعر گوید:

دل چه باشد مخـزن اسرار حق
خلوت جان بر سر بـازار حـق
دل امین بـارگـاه محرمی است
دل اساس کارگاه آدمـی است

که محل ادراك حقایق و اسرارمعارف است.

مولوی گوید:

دل نباشد غیر آن دریای نور
دل نظرگاه خداوآنگاه کور

*

بندهٔ دل باش تا سلطـان شوی
خواجهٔعقل‌وملك [ملاك]وجان‌شوی؟

*

طالب دل باش تا بـاشی چو گل
تا شوی شادان وخندان همچودل
دل نباشد آنچه مطلوبش گل است
این سخن‌راروی برصاحب‌دل است

کاشانی گوید : مراد از دل بـزبان اشارت آن‌نقطه است که دائرهٔ وجود ازدور حرکت آن بوجود آمد و بدو کمال یـافت و سرازل و ابد بهم پیوست و مبتدای نظـر دروی بمنتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد و عرش‌رحمن و منزل قرآن و فرقان وبرزخ میان غیب و شهادت و ر وح و نفس و مجمع‌البحرین ملك و ملکوت و ناظر و منظور شد.

(از کشاف ج ۲ ص ۱۵۵۷)

دل محل و مخزن اسرار الهی است‌که فرمود «افمن شرح‌الله صدره للاسلام».

انصاری گوید: دل آدمی را چهارپرده است، پردهٔ اول صدر است که مستقر عهد الهام است، پردهٔ دوم قلب است که محـل نور ایمان است‌که فرمود «کتب فی‌قلوبکم» پردهٔ سوم‌فؤاداست که‌سراپردهٔ مشاهدت حق است که فرمود «ماکذب الفؤادمارأی»

مولوی گوید:

ز عقل خود سفر کردم سوی دل
ندیدم هیچ خالی، ذومکانی
میان عارف و معـروف این دل
همی گردد بسان تـرجمـانـی
خداوندان دل داننـددل چیست
چه داند قدر دل هر بی‌روانی

پردهٔ چهارم شغاف است که محیطرحل

عشق است که فرمود «قد شغفها حباً» این چهار پرده هر یکی را خاصیتی است و از حق بهر یکی نظری.

رب‌العالمین چون خواهد که رمیدهٔ را به کمند لطف در راه خویش کشد اول نظری کند بصد روی تا سینهٔ وی ازهواها و بدعتها پاك گردد. و قدم وی بر جادهٔ سنت مستقیم شود، پس نظری کند بقلب وی تا از آلایش دنیا و اخلاق نکوهیده چون عجب، حسد، کبر، ریا، حرص، عداوت و رعونت پاك گردد و در راه ورع روان‌شود، پس نظری کند بفؤادوی واورا از علایق و خلایق بازبرد، چشمهٔ علم و حکمت در دل وی گشاید نور هدایت تحفهٔ نقطهٔ وی گرداند چنانکه فرمود «فهوعلی نور من‌ربه» پس نظری کند به شغاف وی، نظری و چه نظری، نظری که برروی جان نگار است و درخت سرور از وی ببیارست و دیدهٔ طرف بوی بیدار است نظری، چون این‌نظر به شغاف دل رسد، او را از آب و گل باز برد، قدم در کوی فنا نهد، سه چیز در سه‌چیز نیست شود، جستنی دریافته نیست شود، شناختن در شناخته نیست‌شود، دوستی در دوست نیست شود.

پیر طریقت گفت‌دوگیتی در سردوستی شد و دوستی در سردوست اکنون نمیارم‌که گفت که منم، نمی‌یارم که گفت که اوست.

*

چشمی دارم همه پر از صورت دوست
بادیده مرا خوشست تادوست‌دروست
از دیده ودوست فرق‌کردن نه نکوست
یا اوست‌بجای‌دیده یا دیده‌خوداوست

(از عده ج ۸ ص ٤١١)

و دل را دو وصف است، یکی صفوت، دیگری قسوت، صفوت از خوردن حلال بود، قسوت از خوردن حرام خیزد، مرد که حرام خورد دلش سخت شود که فرمود «قست قلوبم وزین لهم‌الشیطان ماکانوا یعملون» زنگ بی‌وفائی بر او نشیند و او که حلال خورد با مهر حق پردازد و از یاد خلق با یاد حق پردازد، همه او را خواند همه او را داند، اگر بیند بوی بینه و اگر شنود بوی شنود.

(از عده ج ص ٤٤)

*

آن دل که تو دیدی همه دیگرگون‌شد
و آن حوض پر آب ما همه پرخون‌شد
و آن باغ پر از نعمت چون هامون شد
و آن آب روان ز باغ ما بیرون شد

فرمود یاداود: اگردل‌شکستهٔ بیفی‌درراه ما، یا دل شدهٔ درکارمانگرتااورا خدمت کنی بلقمهٔ نان،بشربت آب وبدان تقرب جوئی ودربرابر آفتاب نور دلش‌بنشینی ای داود، دل آن درویش درد زدهٔ ، مشرقهٔ آفتاب نور ماست، آفتاب نور جلال ما پیوسته در غرفهٔ دل او می‌تابد.

(از عده ج ۳ ص ٤٧١)

عراقی گوید:

دست از دل بیقرار شستم
وندر سر زلف یار بستم
بیدل شدم وز جان بیك بار
چون طرهٔ یار بر شکستم

و حقیقت دل از این عالم نیست وبدین عالم‌غریب آمده است و بره‌گذر آمده‌است و آن گوشت پارهٔ ظاهر مرکب و آلت وی است و همهٔ اعضاء تن لشگر ویند وپادشاه

جملهٔ تن وی است و معرفت خدای تعالی‌و مشاهدت جمال حضرت صفت ویست.

و تکلیف بروبیست و خطاب باویست و عتاب و عقاب برویست و سعادت و شقاوت اصلی ویراست وتن‌اندرین همه بتبع ویست و معرفت حقیقت وی ومعرفت صفاتی وی...

بدانکه معرفت حقیقت دل حاصل نیاید تا آنگاه که هستی‌وی بشناسی، پس بحقیقت وی بشناسی،پس‌علاقت وی بااین تن‌بشناسی، پس صفت وی بشناسی که معرفت حق‌تعالی ویرا چون حاصل شود و بسعادت خویش چون رسد.

حضرت جلال احدیت جل و علا نفوس مؤمنان را خریده نه قلوب ایشان را زیرا که دل بندهٔ مؤمن بها ندارد و عرش وفرش طفیل دل بندهٔ مؤمن آئینه که رخسار ابکار معانی و انوار دیدار سبحانی جل و علا توان دید، دلست جام گیتی نمای که حقایق اوصاف ربانی و دقایق الطاف‌یزدانی در وی مشاهده توان کردن، دلست شاهبازی که گاهی برکنگره عرش نشیند و گاهی‌در ارواح استفاضه کند و وجهی با عالم‌مثال‌و وجهی با عالم شهادت که مخصوص بباسم الظاهر است و وجهی‌با احدیت جمع است...

(از رسائل ج ۵ ص ۱۴)

کمال‌الدین مسعود خجندی گوید:

ما خانهٔ دل جای تمنای تو کردیم
درخانه چراغ ازرخ زیبای‌تو کردیم
شوریده سری جمله گرفتیم بگردن
وانگه چوسرزلف تو سودای‌تو کردیم
دیدیم دل وعقل ز خوددور بصدگام
زان روز که ازدورتماشای توکردیم
دل خلوتخانهٔ محبت خداست که‌هرگاه

از آلودگیهای طبیعت پاك ومنزه شودانوار الهی در آن تجلی کرده و متجلی بجلوات محبوب گردد.

شاه نعمت‌الله ولی‌گوید:

دلت خلوتگـه محبـت اوست
جانت‌آئینـه‌دار طلعت اوست
آینه پـاك دار و دل خـالی
که نظرگاه خاص‌حضرت اوست

بعضی از ترکیبات: آتش دل، روح‌دل، شغاف دل، مرغ‌دل، اطوار دل، کانون دل، بوستان دل، آئینه دل، حصهٔ دل، حراقه‌دل.

پاره‌ای‌از ترکیبات دیگر :

دل دادگی.
دل دادن.
دل بردن.
دلبران شوخ.
دلبر رعنا.
دل داده.
دل بدست آوردن.
دل آزردن.
دل‌سنگ.
دل سخت.
دل شکستن.
دل چرکین.
دل قوی
دل رحم.
دل نهادن.
دلسوزی.
دل بردن.

دِلال ـ بکسر دال و تخفیف لام (اصطلاح عرفانی) دلال در اصطلاح عرفا و متصوفه اضطراب و غلق است که درجلوهٔ محبوب از غایت شوق و عشق و ذوق‌باطن

سالك میرسد و هرچند در آن حال بمرتبت سکر و بیخودی نیست لکن اختیار خـود را نیز ندارد و از کثرت اضطراب هـر چه بر دل اودر آن حال لائح شود بی‌اختیار بگوید:

(از شرح گلشن‌راز ص ۵۶۱)

دَلّالان ـ مراد از دلالان عشق‌ومحبت فرشتگان محبت‌اند کـه گفته‌اند «ان‌لله ملکا مقرباً یسوق الاهل‌الی‌الاهل» (ازتفسیر حدائق ص ۱۸۱)

دَلالَت ـ (اصطلاح منطقی) و دلالـت در اصطلاح‌منطقیان‌بودن شیء است‌بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آیـد شیء اول را دال و شیء دوم را مـدلول مینامند و «هی‌کونه بحیث یفهم منه عنـد سماعه اوتخیله معنی وهی اما ذاتیه واما...» (از ش ص ۳۵)

دلالت بر سه قسم است طبیعی، عقلی و وضعی و هر یك از آن سه قسم بر دو قسم‌اند یکی دلالت لفظی و دیگر دلالت غیر لفظی، هرگاه دال از اموری بـاشد کـه برحسب وضع و تعیین واضع یا واضعـان باشد و یا در اثر استعمال عرف معین شـده باشد بر رساندن معنای خاص، آنرا دلالت وضعی گویند مانند علائـم و مشخصات که در میان جامعه و عرف ناس معمول است که از هریك چیزی و معنائی را خواهند این‌گونه دلالات وضعی و غیر لفظی‌اند و اما دلالت وضعی لفظی مانند دلالت کردن اصوات و الفاظ خاص برمعانی مخصوص و ناچار در دلالتهای لفظی وضعی وضع معتبر است والا هر لفظی بر هرمعنی دلالت خواهد کرد و هر لفظی را معنای خاصی است که برحسب تعیین و وضع واضع معین یا عرف اهل زبان برآن دلالت میکند و آنرا دلالت وضعی لفظی گویند در مقابل الفاظ واصواتی هستند که در اثر عروض حالات و یا وجود حالات طبیعی صادر میشوند و همان اصوات نیز بر آن حالات دلالت میکنند این‌گونـه دلالتهالفظی‌راطبیعی‌گویندمانند «اخ‌اخ‌وسرفه» بروجود سرماخوردگی و دلالت عقلی لفظی چنانست که بحکم آنکه هر لفظی را لافظی ـ باید اگر لافظ نصب العین ما نباشد ما بحکم عقل میتوانیم حکم کنیم که فلان لفظ که شنیده‌ایم و لافظ آنرا ندیده‌ایم لافظی دارد این‌گونه دلالتها لفظـی عقلی میباشنـد چنانکه ازوراء جدار لفظی شنیده شود و لافظ آن معلوم نباشد .

و دلالت طبیعی آن بود که برحسب مقتضای طبع باشد و بعبارت دیـگر دال حالات‌و امور طبیعی می‌باشند چنانکه سرعت نبض دلالت بروجود تب کند و دلالت بر خروج مزاج از حد اعتدال کند و این‌گونه دلالتها طبیعی غیر لفظی است و طبیعـی لفظی روشن شد .

و دلالت عقلی غیر لفظی آن بود که بحکم عقل بود و بلفظ نبود و مقتضی طبع هم نبود و برحسب وضع هم نباشد و صرفاً بحکومت عقل بود چنانکه از ترتیب وتشکیل مقدماتی چندبنتائجی برسیم برحسب حکومت عقل چنانکه از تغییر عالم بحدوث آن حکم کنیم و از حدوث بلزوم محدث رسیم و از وجود اثر بمؤثر حکم کنیم این‌گونه دلالات عقلی غیر لفظی‌اند و عقلی لفظی معلوم شد.

(از دستور ج ۲ ص ۱۰۵ ـ کشاف ص ۴۸۶ ـ اساس الاقتباس ص ۶۱ ـ ۶۲ ـ

۶۳) .

و دلالت ممکن است کتبی باشد و آن عبارت از دلالتهائی است که از راه کتابت و نوشتن و ترسیم صوَر و غیره برمعانی‌حاصل شود.

(از اساس الاقتباس ص ۶۲)

و دلالت وضعی لفظی بر سه قسم است یکی مطابقت و آن دلالت بر تمام معنـی موضوع‌له باشد چنانکه از لفظ انسان حیوان ناطق خواهند و دیگر دلالت تضمن چنانکه اگر بلفظ آن معنی خواهند که داخل بود در آن معنی که لفظ بازاء آن نهاده‌اند چنانکه بمردم حیوان خواهند یا بمردم بعضی از اعضاء مردم خواهند و بعبارت دیگر ازاطلاق لفظ جزء معنی موضوع‌له خواهند و سه دیگـر دلالت التزام کـه بلفظ آن معنـی خواهند که لازم آن معنی موضوع‌له باشد که لفظ بازاء او نهاده‌اند چنانکـه بمردم ضاحك خواهند و بدراز گوش خر خواهند.

(از اساس الاقتباس ص ۷)

شیخ اشراق دلالت مطابقت را دلالت بالقصد وتضمین را حیطه و التزام را دلالت تطفل خوانند .

(از ش ص ۳۵ ــ ۳۷)

دلالت وضع را دلالت تواطی نیزخوانند و دلالت تواطی را خواجه چنین شرح داده است که واضعان لغت را بازاء معانی وضع کرده‌اند تا عقلاء بتوسط آن بر معانی دلالت سازند و این دلالت را دلالت تواطی خوانند که تعلق بوضع دارد و بمردم خاص است چه در دلالت بطبع که نه بطریق تواطی باشد مانند دلالت اصوات طیور بر احوال ایشان دیگر حیوانات با مردم مشارك باشند .

(از اساس الاقتباس ص ۷)

دَلالَتِ اِلْتِزام ــ رجوع بدلالت شود .

دَلالَتِ تَضَمُّن ــ رجـوع بدلالت شود .

دَلالَتِ تَطَفُّل ــ رجوع بدلالت شود .

در اصول : مؤلفین کتب اصول در آغاز تألیفات خوددلالت را چنین تعریف کرده‌اند:

دلالت بودن شیئی است بحیثی که از علم بآن‌بشئی‌علم‌بشئی دیگر لازم‌آیدمثلا ازمشاهدهٔ دخان علم بوجود آتش حاصل میگردد یا از استماع آوازی از پشت دیوار بوجود انسانی در دوراء جدار پی‌برده میشود واین‌کیفیت را در اصطلاح دلالت مینامند ــ کما اینکه شیئی اول را که بوسیله آن علم بشیئی دوم حاصل شده است دلیل و دوم را مدلول گویند ــ بنابر این در مورد مثال‌های فوق دخان دلیل و آتش مدلول آن است و یا اینکه آواز دلیل و انسان مدلول آن میباشد.

دلالت در صورتی تحقق مییابد که بین آن دو شیئی علاقهٔ علیت و معلولیت موجود باشد یعنی یکی علت و دیگری معلول آن باشد والا حصول علم از یکی بیکی دیگر معقول نخواهد بود .

در دلالت گاهی از علت پی بمعلول برده میشود در این صورت دلالت را دلالت لمی گویند و گاهی از معلول پی بعلت بـرده میشود در این صورت دلالت را دلالت انی نامند . مثلا در مورد مثال فوق دلالت آتش بروجود دخان دلالت لمی است زیرا آتش علت دخان میباشد برعکس دلالت دخان بر وجود آتش دلالت انی است زیرا دخـان معلول آتش است .

علاقهٔ که‌دلیل را بامدلول مرتبط میسازد ممکن است ذاتی و یا وضعی باشد در صورت

اول یعنی در صورتیکه دلیل و مدلول با لذات لازم و ملزوم یکدیگر باشند دلالت

رادلالت عقلیــه گویند مانند دلالت دخان بروجود آتش یا دلالت سرعت ضربان نبض برشدت تب زیرا در این موارد بین دلیل و مدلول ملازمهٔ ذاتی و طبیعی وجود دارد و عقلا وجود یکی دلیل وجود دیگــری میباشد برعکس در مواردیکه علاقهٔ موجوده بین آنها وضعی و فرضی باشد یعنی آن دو شیئی مجزی از هم را دست واضعی بیکدیگر مرتبط ساخته و یك علاقه فرضی بین آنها ایجاد نماید در این صورت علاقهٔ آنها وضعی و دلالت آنها بر یکدیگر دلالت وضعــی خواهد بود .

دلالت وضعی بر دو قسم است غیر لفظی و لفظی .

دلالت غیر لفظی : چنانچه برای تفهیم یك مقصودی علائمی بین طرفین وضع و مقرر شود در این صورت دلالت آن علائم بر آن مقصود دلالت وضعی غیر لفظــی خواهد بود مثلا در مجالس مقننه قیام و قعــود نمایندگان علامت تصویب و یــا رد لوائح مطروحه است و یا وجود نشانه‌های مخصوص در معابر عمومی علامت منع عبور و مرور است وهکذا ... در کلییه ایــن موارد دلالت این علامات بر مقاصد معینه دلالت وضعی غیر لفظی است .

دلالت لفظی : عباد بن سلیمان ضمیری وگروهی ازقدمای معتزله برآنند که دلالت الفاظ بر معانی خود برحسب وضع واضع نیست زیرا تصور اینکه ابناء آدم قبلا فاقد زبان و خاصیت تکلم بوده و بعداً یکنفر بنام واضع الفاظی را اختراع و آنها را در مقابل یکایك مفاهیم موجوده که احصاء آنها از طوق قدرت بشر خارج است وضع نموده و سپس بدیگران آموخته است تصوری بس باطل میباشد و همچنین قول بعضــی از علمای اشاعره مبنی بر اینکه لغات موجوده بدواً از طرف باریتعالی وضع و سپس به آسمیان نازل شده است نیز قابل قبول نیست و تاریخ از وجود چنین پیغمبرانی که برای القاء لغات موضوعــه از جانب پروردگار مبعوث شده باشند بی اطلاع است ـ بنابر این نمیتوان بوجود وضع قائل شده و دلالت الفاظ را برمعانی خودناشی از وضع واضع دانست و بلکه دلالت آنها برحسب مناسبات ذاتیه است و هر قومی بالذات و برحسب اقتضای طبیعت خویش الفاظــی را برای بعضی‌ها گفته‌اند که مقصــود قائلیــن بوجود مناسبت ذاتیــه آن است انسانهــا بــا رعایت مناسبتــی الفــاظ را بــرای تفهیم مقاصد خود انتخاب نموده است کما اینکه این ترتیب در میان حیوانات نیــز جاری میباشد و هر نوع حیوانی برای بیان مافی‌الضمیر خود بالطبیعه اصواتی را از حلقوم خود خارج میسازد و هماطوریکه دلالت آن اصوات را نمیتوان ناشی از وضع دانست، همین طور دلالت الفاظ را نیــز نمیتوان دلالت وضعی تلقی نمود.

این قول بااینکه از طرف جمعی از فحول عصر اخیر مورد کمال توجه قــرار گرفته و دلائل متعددی در تأیید آن آورده شده است معذلك جمهور علمای ما آنرا قبول ننموده و بالنتیجه دلالت الفاظ را قسمی از اقسام دلالات وضعیه دانسته‌اند .

بهرحال دلالت لفظ را بر تمام معنی

خود دلالت مطابقی گویند مانند دلالت لفظ انسان برحیوان ناطق و دلالت آنرا برجزئی از موضوع‌له خود دلالت تضمنی نامند مانند دلالت کلمه انسان برحیوان تنها یا ناطق تنها ودلالت‌لفظ رابرلوازم‌وجودی موضوع‌له دلالت التزامی خوانند مانند دلالت لفظ انسان بر لوازم وجودی خود از قبیل‌قدرت کتابت و قابلیت تعلیم و تعلم و یا دلالت کلمه خورشید بر روشنائی و حرارت.

پس دلالت لفظی بر سه قسم میباشد مطابقی ـ تضمنی ـ التزامی.

دَلالتِ اِشاره ـ (اصطلاح اصولی) وآن باشد که از جمله یا جملاتی بجز مدلول مطابقی حکمی و معنائی دانسته شود چنانکه از این دو آیت باشارت دانسته میشود که حداقل‌حمل‌شش‌ماه باشد «وحمله وفصاله ثلثون شهراً» و «الوالدات یرضعن اولادهن حولین‌کاملین» (از قواعد) ودراصول ارشاد آمده است:

و اما **دَلالتِ اِشارهٔ** : هرگاه متکلم برای بیان مقصود معینی کلامی را اداء نماید که لازمهٔ آن کلام عقلا افاده معنی دیگری نیز باشد این نوع افاده و دلالت را دلالت اشارهٔ گویند مانند دلالت آیتین (والولدات ـ و حمله و فصاله...) براقل مدت حمل.

آیتین مزبور تین در عین حالیکه به معانی که‌مقصودمستقیم که‌موردنظرهستندبادلالت صریحی دلالت میکنند با دلالت اشارهٔ نیز باقل مدت حمل که خارج از حریم مقصود قائل است دلالت مینمایند ـ بعبارة دیگر مراد قائل تعالی شأنه از بیان آیات مزبوره فقط تفهیم دو مطلب بوده است، یکی سی ماه بودن دوره حمل وفصال و دیگر دو سال بودن دورهٔ رضاع و این دو مطلب را هم از صریح آیتین مزبورتین مفهوم گردیده‌اند ولی ضمناً عقل مستمع از لازمهٔ مفاد آنها مطلب ثالثی را که بهیچوجه مراد قائل نبوده است، استنباط کرده یعنی به شش ماه بودن اقل مدت حمل پی‌برده است پس دلالت آنها بر دو مطلب اولیه من باب دلالت صریحی و بر مطلب اخیر من باب دلالت اشارهٔ میباشد که آن را دلالت التزام عقلی نیز میگویند.

این دلالت را از آن جهت التزام عقلی میگویندکه بین معنی اصلی ومعنای استباطی آن‌یکنوع ملازمهٔ‌عقلی برقرار میباشد کما ـ اینکه فی‌المثل بین مدلول صریحی و مدلول اشارهٔ‌آن دو آیه (چنانچه گفته شد) ملازمهٔ عقلی موجود است یعنی لازمهٔ عقلی دو مطلب مذکور در آیتین، شش ماه بودن اقل مدت حمل است ـ و بالاخره چون در این نوع از دلالتها مدخلیت عقل و معنی از مدخلیت الفاظ بیشتر است لذا آن را دلالت معنوی نیز مینامند.

اما **دَلالتِ عَیْنِیَّه** : دلالت عینیه تقریباً عبارة اخرای دلالت مطابقه است با این تفاوت.که لفظ دردلالت مطابقهٔ برموضوع‌له خود دلالت میکند ولی در دلالت عینیه بمعنائی که مساوی موضوع‌له است دلالت مینماید. مثلا دلالت کلمه اثنین بر عدد ۲ دلالت مطابقی ولی دلالتش برنصف اربعه (که مساوی و عیین معنی مطابقی میباشد) دلالت عینی است ـ بنابراین تفاوت مدلول عینی با مطابقی فقط در مفهوم است والا درمصداق‌خارجی هردوعین یکدیگرمیباشند.

(اصول رشاد ص ۷۵ ـ ۷۴)

دلالت تنبیه ـ (اصطلاح اصولی) و آن

باشد که صحت و صدق کلام موقوف برآن نباشد و مقرون بچیزی باشد که بیاگاهاند انسان را بر حکمی و امری دیگر چنانکه اعرابی از حضرت رسول سؤال کرد: که من در ماه رمضان با عیال خود مواقعت کردم حضرت فرمایند: باید کفاره بدهی، از اینجامعلوم میشود که مواقعت در ماه رمضان علتوجوب کفارت باشد امادلالت تنبیه وایماء، صاحب قوانیین در تعریف دلالت تنبیه وایماء گوید:

مالایتوقف صدق الکلام ولاصحته علیه ولکنه کان مقترنأبشئی لولم یکن ذالکالشئی علتله لبعدالاقتران فیفهم منه التعلیل».

(از قوانین ص ۱۶۸ ـ تقریرات ص ۸۰).

دَلالتِ عَقلی ـ درمقابل‌دلالت‌نقلی است رجوع شود به (قوانین ص ۱۰۲ و در بیان، اطلاق، بردلالت تضمن و التزام شود.

دَلالتِ نَصّ ـ (اصطلاح اصولی) رجوع بدلالت شود.

دَلالتِ وَضعی ـ در علم بیان اطلاق بر دلالت مطابقی شود.

رجوع بدلالت شود.

(از مختصر المعانی ص ۱۲۲).

دِلبَر ـ (اصطلاح عرفانی) دلبر بمعنی محبوب و معشوق است و در لسان اهل‌الله صفت قابضی را گویند.

دِلدار ـ (اصطلاح عرفانی) دلدار و دلبر اغلب در کلمات عشاق بمعنی معشوق و محبوب است و دلبر از آن جهت گویند که با کرشمه و ناز خود عاشق را شیدا میکند و دلدار از آن جهت که ماید حیات اوست.

وبالجمله دلبر دراصطلاح عرفا ومتصوفه صفت قابضیت و دلدار صفت با سطیت است و عالم مشهود است یعنی مشاهدهٔ ذات حق

(از اصطلاحات فخر).

دلفین ـ (بضم دال اصطلاح‌نجومی) و یکی از صورتهای کواکب بود که شامل ده ستاره بود که مجتمع باشند و تابع نسر طائر باشند.

(از صور کواکب ص ۱۱۷)

ستاره‌های آنرا ذنب‌الدلفین، صلیب، تابوت ایوب، عقدة الصلیب نامند.

دِلگشا ـ (اصطلاح عرفانی) کلمهٔ دلگشا در اصطلاح صوفیان صفت فیاضیت را گویند در مقام انس در دل سالك و صفت فتاحی را نیز گویند.

(کشاف ص ۱۵۵۷ ـ اصطلاحات خطی)

دَلو ـ (نجوم) یکی از بروج دوازده‌گانه است، بیت زحل واورا شرقی و هبوطی نبود و بلکه و بال شمس بود، برجی هوائی مذکر، ناری، غربی است، از بروج شتوی و ثابت است مزاج وی دموی است (بفتح دال).

(رجوع شودبرسائل اخوان قسم نجومیات ص ۹۰).

ستارگان دلو یا ساکب الماء عبارتند از سعدالملك، سعد السعود، سعد بالع یابلع، سعدالاخبیه.

دَلیل ـ (اصطلاح فلسفی، اصولی) دلیل یعنی مرشد و راهنما و در اصطلاح گاه مرادف با برهان استعمال میشود و آن قیاسی است که مرکب از دو مقدمهٔ یقینی باشد و گاه مرادف با قیاس بکار برده میشود و آن حجتی است که مرکب از دو قضیهٔ باشد که بالذات مستلزم نتیجه باشد و گاه مرادف با حجة بکار برده میشود و آن‌عبارت از معلوم تصدیقی است که موصل به‌مجهول

تصدیقی باشد و گاه اراده میشود امری که از علم بدان علم بشیء دیگر لازم آید که دال باشد و دلیل بر دو قسم است یا تحقیقی است و یا الزامی دلیل تحقیقی آنست که فی‌نفس‌الامر دلیل باشد و مسلم نزد خصم هم باشد و دلیل الزامی امری است که مسلم نزد دو نفر متخاصم نباشد و آن نیز یا «انی» است و یا «لمی» دلیل لمی از مؤثر باثر رسیدن است و دلیل‌انی از اثر پی بمؤثر بردن است.

(از دستور ج ۲ ص ۱۰۸ـ کشاف‌ص ٤۹۲).

و در اصطلاح اصول آنچه بوسیله‌آن توان بمطلوب رسید یعنی آنچه براثبات حکم و توصل بمطلوب بکار رود. و آن یا قطعی است یا ظنی. و دلیل شرعی‌کتاب و سنت و اجماع و عقل است.

و دلیل اجتهادی عبارت از چیزی‌است که حکمی واقعی را بنمایاند گرچه‌حکم اولی نباشد. (از خزائن ص ۷۱ـ موافقات ج ۳ ص۲۵ـ کشاف ج ۱ ص۵٥٦).

دَلیلِ إلْـزامیـ (اصطلاح اصولی) رجوع بدلیل شود.

دَلیلِ إنْسِدادـ (اصطلاح اصولی) یکی از مباحث مهم اصول دلیل انسداد است در باب ادله عقلیه آمده است که آیا در زمان غیبت راه و طریق علم باحکام منسد است یا مفتوح، عدهٔ از اصولیان بر آنند که راه علم منسد است و بدین جهت واجب است به ظن و شك و وهم‌عمل‌کنیم و ادله آنها این است که اولا ما مکلف باحکامی میباشیم و مانند مجانین و بهائم بلاحکم نمی‌باشیم و ثانیا ترك احکام و اهمال آنها جایز نیست و ثالثاً قرآن و اخبار متواتره که مفید علمند تمام احکام را بیان نمیکنند و همین طور اخبارمقرون بقرائن، پس باید به ظن عمل نمائیم و اگر واقعی نبود به شك و اگر نبود به وهم واین مسأله یعنی حجیت ظن منوط بتمامیت‌دلیل انسداد است و اگر گفته شود تمام احکام ما بوسیله اخبار متواتره و محفوف بقرائن علمی ثابت میشود و دلیل انسداد مردود شد، ظن حجت نیست و بالجمله اگر قبول شود که قرآن ظنیة الدلالة است و اخبار ظنیة الصدور است و متواترات قطعیه هم کم است ناچار با مقدمات دیگری که مارا تکالیفی است و مانند بهائم نمی‌باشیم و تعطیل احکام روا نباشد ناچار باید قائل به حجیت‌ظن شویم.رجوع‌شود به (رسائل ص ۱۰۹ـ ۱٤٤).

دَلیلِ تَحْقیقیـ رجوع به دلیل شود.

دَلیلِ خِطاب ـ این اصطلاح اصولی است رجوع به مفهوم موافق شود.

دَلیلِ شَرْعی ـ (اصطلاح اصولی) در مقابل دلیل عقلی و عرفی است ادله شرعیه. یا ظنی‌اند یا قطعی رجوع شودبه (موافقات ج۳ ص۸، ۲۳).

دَلیلِ عَقْلی ـ (اصطلاح اصولی) در مقابل دلیل شرعی و نقلی است وآنچه راجع است به قاعدهٔ حسن و قبح و کتاب، سنت ، اجماع و عقل. دلیل شرعی میباشد و مدرکات و اذعانات عقلی که راجع به حسن و قبح عقلی میشود دلیل عقلی است که معظم اصول ادیان و اعتادات باشد رجوع شود به (شرح کفایه ج ۲ ص ۱۵۹ خزائن ص۸۰) .

والمراد بالدلیل العقلی هو حکم‌عقلی یتوصل به الی الحکم الشرعی و ینتقل من

العلمِ بالحکم العقلی الی حکم‌الشرعی..»

دَلیلِ فِقاهی ــ این اصطلاح اصولی است.

رجوع بحکم واقعی ثانوی شود.

دَمْ ــ (اصطلاح عرفانی) نفس و دم گرم یعنی بیان گرم‌و گیرا و در اصطلاح، دم کنایت از نفس رحمانی است که‌فیض حق باشد.

*

گر سنائی دم زند آتش برین عالم‌زند
این جهان بیوفا چون ذرهٔ برهم زند
آدمی شکل‌است لیك رسم آدم دورازو
از هوای معرفت او لاف از آدم زند

مولوی گوید:

آن دمی کز آدمش کردم نهان
با تو گویم ای تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل
وان دمی را که نداند جبرئیل
وآن دمی کز وی مسیحا دم‌نزد
حق ز غیرت نیز بی ما دم نزد
ما چه باشد در لغت اثبات و نفی
من نه اثباتم منم بی ذات نفی

و دم غنیمت است یعنی آنچه در آن پیش آید خوش آید و باید همان راخواست که پیش آمده است و خواست خدا بوده ونباید مقتضی‌دم رابانتظار آینده ترك‌کرد.

دِماءِ ثَلثة ــ (اصطلاح فقهی) وخون حیض، نفاس و استحاضه را گویند .

(از شرح لمعه ص ۱۶)

دِماغ ــ (اصطلاح فلسفی) دماغ در لغت بمعنی مغز است و مراد محل قوای مدرکه باطنی است حکما و روان‌شناسان قدیم برای مغز سه تجویف قائل بوده‌اند و آنها را بطون سه‌گانه نامیده‌اند و برای هر یك از بطون سه‌گانه دو قسمت قائل بودندکه هریك محل‌ادراك و کارمخصوص میباشد.

سه تجویف دارد دماغ ای پسر
کز احساس باطن دهندت خبر
مقدم ز تجویف اول بدان
که باشد حس مشترك را مقر
مؤخر از او شد محل خیال
که ماند از او در تصور اثر
اخیروسط جای وهم است و حفظ
ز تجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود
تخیل ز حیوان و فکر از بشر

(دستور ج ۲ ص ۱۰۹ ــ ۱۱۰ ــ کشاف ص ٤۸۲)

بهر حال دماغ بنا بر قول فلاسفهٔباستان و از جمله فارابی خدمتگذار قلب است باینکه حرارت‌دل را معتدل کند و در نتیجه فکر و اندیشه خود معتدل شود.

(رجوع‌شود به‌اراء اهل مدینه ص ۷٦)

ترتیب اعضاء رئیسه عبارتند از :
۱ــ قلب ۲ــ دماغ ــ کبد ٤ــ طحال ۵ ــ اعضاء تولید.

(رجوع شود به آراء اهل مدینه ص ۷۳ ــ ۷۹)

فارابی گوید: در این جا کار دماغ این است که باید حرارتی‌که از راه‌قلب در آنها نفوذ کند تعدیل کند تا آنکه آن مقدار از حرارت که بهر عضوی میرسد معتدل و ملایم و سازگار با آن عضو بود و این کار نخستین دماغ و نخستین خدمت او بود که شامل همهٔ اعضاء میشود.

از جمله این است که اعصاب دو دسته‌اندیکدسته آلات‌وابزاریکه‌خدمتگذاران قوهٔ حاسهٔ رئیسه‌اند که واقع در قلب است در اینکه هریکی از آنها حس‌واحساس ویژهٔ خود را بدرستی انجام دهد و دستهٔ دیگر آلات و ابزار، آن اعضائی‌اند که خادم قوهٔ نزوعیه‌ایست که در قلب است که بواسطهٔ آن امکان حرکت ارادی برای آنها حاصل میشود (ازترجمه آراء اهل مدینهٔ فاضله ترجمه نگارنده‌ص۱۹۸)

دمیکا ـ (گاه شماری) روزپانزدهم دیماه بود که روز دی به مهر هم نامند و از اعیاد فارسیان بود و تشریفاتی خاص دارد.

(از آثار الباقیه ص ۲۳۱)

ضبط کلمه روشن نشده و ظاهراً دیمکان است.

دِنْخ ـ (اصطلاح گاه‌شماری) و روز ششم از کانون آخر بود و آن روزی‌است که یحیی‌بن زکریا عیسی‌بن مریم رابجوی اردن تعمید کرد و چون عیسی از آب اردن بیرون آمد روح‌القدس برکردار کبوتری بدو پیوست.

ضبط دقیق این کلمه با نوع اعجام آن معلوم نشد ذیخ و ذبح هم آمده است.

(از التفهیم ص ۲٤۸)

دُنْیا ـ (اصطلاح عرفانی) دنیااگر از دنو باشد بمعنی نزدیکی است و اگر ازدنی باشد بمعنی پستی است.

کلمه دنیا اغلب مقابل آخرت استعمال میشود و نزد اهل سلوك دنیا چیزی است که انسان را از خدا باز دارد.

حضرت امیر فرمودند: دنیا خانه کسی است که او را خانهٔ نباشد و مال کسی است که او را مالی نباشد.

در کلمات بابا طاهر است که: دنیا صورت آخرت‌است‌و جمیع‌آنچه درآخرتست در دنیا مشهود است.

او گوید: دنیا را دنائت بینهایت‌است و عوارض نمایان دارد حقیقت دنیا نمونهٔ جحیم است وعوارض آن مشتهیات نفسانی و مقتضیات شیطانی است که فریب‌دهندهٔ مردم است.

و باز گوید: دنیا وجود قرب نفس‌است یعنی قرب سالك به نفس خود و گوید اموال دنیا ودیعهٔ حق است و اگر کسی بدون اذن درآن تصرف کند خائن است.

و گفته شده که «الدنیا قنطرة الاخرة» و باز فرمودند «الدنیا داربالبلاء محفوفة» و بالاخره دنیا غفلت از حق و توجه به خلق است.

(از کشاف ج۱ ص۵۰۵ ـ شرح کلمات بابا ص ۸۸)

و گفته‌اند «ترك الدنیاللدنیا من‌علامات حب‌الدنیا» (طبقات ص ٤۹۱) قصار گوید: «حسبك من‌الدنیا صحبة فقیر و خدمة ولی» (طبقات ص ۳۲۰) ابوبکر کنانی گوید:

«کن فی‌الدنیا ببدنك و فی الاخره بقلبك» (طبقات ص ۳۷٤) .

محمد بلخی گوید: الدنیا عروس‌الملوك و مرآة‌الزهاد، اما الملوك فتجملوابها و اما الزهاد فنظروا الی آفتها فترکوها»

(از طبقات ص ۲۲۵)

و گفته‌اند «کل‌الدنیا فضول الاخمس خصال خبز یشبعه و ماءیرویه وثوب یستره و بیت یسکنه و علم یستعمله»

(از طبقات ص ۵۰)

در کیمیای سعادت است. اول جادوئی دنیا آنست که خویشتن را بتو نماید چنانکه تو پنداری که وی ساکن است و یا قرار گرفته است و حال آنکه وی جنبانست و بردوام از تو گریزانست، ولکن بتدریج و ذره ذره حرکت می‌کند.

و مثل وی چون سایه‌است که دروی‌نگری ساکن نماید و وی بر دوام همی رود و معلومست که عمر تو همچنین بردوام می‌رود دیگر سحر وی آنست که خویشتن بتو دوستی نماید تا ترا عاشق کند و آنگاه‌ناگاه ازدوستی‌توبدشمنی‌توبدل‌شود، چون‌زنی‌نابکار که مردان را بخویشتن غره کند تا عاشق کند و آنگاه بخانه برود و هلاك کند.

(از کیمیای‌سعادت ص ۷۱)

حضرت مصطفی فرمود «الدنیا ملعونة، ملعون مافیها الا ذکرالله عالماً اومتعلماً؟»

این دنیا سرای بینوائی است، دولت بیدولتی است، طبل میان تهی است، بساط فرو مایگی است، روی معرفت سیاه کند، جامهٔ عصمت چاك کند.

خبر نداری که این دنیای دنی دیریست تا به مثال عروس آراسته برطارم طراری نشسته و از شبکهٔ شك بیرون می‌نگرد و با تو می‌گوید:

*

من چون تو هزار عاشق از غم کشتم
نابوده بخون هیچکس انگشتم

آن علی مرتضی و هژبر درگاه رسالت داماد حضرت نبوت، هرگاه بر دنیا برگذشتی دامن دیانت خویش فراهم برگرفتی، ترسان ترسان و گفتی «غری غیری».

(از عده ج ۲ ص ۱۵۹۷)

ای جوانمرد؟؟ این حیات دنیا باد است، نابنگری از دست رفته است، این دنیا همچون خندهٔ دیوانگان است و گریه مستان دیوانه بی شادی خندد و مست بی اندوه گرید دنیا مثال یخ است در آفتاب بهار و یا شکر که در دهن نهاده آری بس شیرین است بطعم، لکن گذرنده است بجرم، دنیا نظاره‌گاه خوش است. آمدنی آمده‌گیر، رفتنی شده‌گیر و این روز روشن تاریك شده گیر و غروب روز بسر آمده‌گیر (از عده ج ۵ ص ۵۰۲).

دربارهٔ دنیا روایات و اخبار بسیار است از جمله بجز آنچه گذشت این روایات است.

الدنیا سجن‌المؤمن و جنة الکافر.

الدنیا رأس کل خطیئة

ارض بالیسیرمن الدنیا مع سلامة دینك کمارضی‌قوم‌بکثیر هامع ذهاب دینهم.

الدنیا سعةالمنزل و کثرة الخدم و طیب الطعام ولین الثیاب الدنیا دار المرضی و الناس فیها مجانین.

دَوات ــ (اصطلاح عرفانی) و مردا از دوات درکلمات مشایخ صوفیه رمزی است از نطفه که عالم صغیر است و نطفه چون در رحم افتاد و مدتی بر آمد خطاب آمدکه به شکاف پس شکافت و بدو شاخ‌شد یك شاخ وی طبیعت شد که قلم عالم صغیر است و یك شاخ وی علقه شد که لوح عالم صغیر است و ابتدای اعضای انسانی از این علقه است که فرمود خلق الانسان‌من‌علق ای درویش نطفه دریای کل بود از جهت آنکه دریای کل صافی بود و شامل محسوس و معقول بود چون بشکافت و بدو شاخ شد و یك شاخ وی طبیعت شد و یك شاخ وی علقه گشت.

(از انسان کامل عزیز الدین نسفی ص

۱۹۱ ــ ۱۹۲) .

در جای دیگر گوید :

و منظور عالم جبروت است که تمام موجودات بطور لفی و اجمال در عالم جبروت است و سپس ظاهر شده و در عالم ملکوت و ملك مفصل گردند و نموده شوند و در عالم صغیر انسانی نطفه را دوات گویند که مرتبه لفی و اجمال مراتب کمالات انسانی است .

(از انسان ص ۱۸۷)

دَواتِ عالَمِ صَغیر ــ (اصطلاح عرفانی) و مراد نطفهٔ انسانی است رجوع به دوات شود.

دَوام ــ (اصطلاح فلسفی) دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است در تمام زمانها و اوقات چه آنکه ممتنع الانفکاك ازموضوع باشد مانند حکم باینکه هر انسانی حیوان است و یا ممتنع الانفکاك نباشد مانند حکم بآنکه هر فلکی متحرك است علی‌الدوام که در قسم اول انفکاك حیوانیت از انسان ممکن نیست و در قسم دوم انفکاك حرکت از فلك ممکن‌است و بنابر این این دوام اعم از ضرورت است ، دوام باین معنی بر سه قسم است.

الف ــ دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن میباشد ازلا و ابداً.

ب ــ دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب از موضوع میباشد مادام که ذات موضوع موجود است مانند حکم باینکه هر انسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است در ظرف وجود و ذات .

ج ــ دوام‌وصفی که ثبوت یاسلب محمول نسبت بموضوع برمبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد و مادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم بآنکه هر نویسندهٔ متحرك الاصابع است مادام که کاتب است .

(از دستور ج ۲ ص ۱۱٤)

خواجهٔ طوسی گوید: دوام مقابل فعلیت و ضرورت است و آن آنست که نسبت‌محمول برموضوع‌در‌آن بالدوام باشد نه برسبیل امتناع‌انفکاك «مانند کل فلك‌متحرك بالدوام».

دَوایِرُالاِرْتِفاع ــ (اصطلاح هیوی) همهٔ دایره‌های بزرگ که بر قطب افق بگذرند نامشان دوایر ارتفاع بود که فلك نصف‌النهار یکی از همین دوایر است و فرق نصف‌النهار با دوایر ارتفاع این است که فلك نصف‌النهار هم برسمت رأس و هم بر قطب کل بگذرد و دایره‌های ارتفاع تنها برسمت رأس گذرند .

پس ارتفاع چون به فلك نصف‌النهار بود آنرا ارتفاع نصف‌النهار خوانند و چون سایه به‌حسب ارتفاع بود ظل نصف‌النهار خوانند و بر روی زمین کوتاهترین سایه آن روز بود زیرا که دایرهٔ نصف‌النهار با افق بر دو نقطهٔ شمال و جنوب تقاطع میکنند این تقاطع سمت نیمرو زان است.

(از التفهیم ص ۱۸٤).

سر سایه نیمرو زان همیشه سوی شمال بود البته در آن بلادی که عرضشان از میل اعظم فزونتر بود و د راین بلاد ارتفاع نیمروز زان جنوبی بود چنانکه تمام ارتفاع عبارت از دوری آفتاب بود از سمت الرأس بسوی جنوب . و به قیاس به فلك نصف ــ النهارآفتاب را سه‌ارتفاع بود یکی‌بزرگترین

که‌درفصل تابستان بود وسایهٔ آن‌کوچکترین سایه‌ها است و دیگر کوچکترین ارتفاع که در زمستان و هنگامی است که آفتاب به سرجدی بود و سایهٔ آن بزرگترین سایه‌های نیمروزان بود و سوم واسطه است میان آن دو ارتفاع‌و با تمام عرض بلد مساوی بود که سایهٔ آنــرا ظل الاستواء و ظــل الاعتدال نامند .

(از التفهیم ص ۱۸۵، ۱۸٤)

دَوْر ــ (بفتح دال اصطلاح فلسفـی)
دور در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول عبارت از توقف دو امر است بر یکدیگر که نتیجهٔ آن توقف شیء بر نفس است و آن بر دو نوع است.

الف ــ دور مصرح که توقف میان دو امر باشد بنحویکه هریك متوقف بر دیگری باشد مانند آنکه گفته شود الف متوقف و معلول ب است و ب متوقف و معلول الف است و در نتیجه لازم میآید که الف معلول الف و متوقف بر الف باشد و توقف شیء بر نفس محال است زیرا از وجود شیء عدمش لازم آید و لازم آید که در آن واحــد موجود و معدوم باشد .

ب ــ دور مضمر و آن دوری است که بواسطهٔ امر ثالثی متوقف بر نفس باشد و بعبارت دیگر توقف شــیء بر نفس اســت بواسطهٔ امری دیگر چنانکه گفته شود الف متوقف بر ب است و ب متوقف بر ج است و ج متوقف بر الف است و یا الف بواسطهٔ ج متوقف بر ب است و ب بواسطهٔ ج متوقف بر الف است و این نیز مستلزم توقف شیء بر نفس است بواسطه و محال است .

(دستور ج ۲ ص ۱۱۰ ــ اسفار ج ۱ ص ۲۱ کشاف ج ۱ ص ٤٦۸) .

دُوْر ــ (بضم دال ــ اصطلاح عرفانی)
آنکه از رحمت حق جزء یا کلا محروم شده باشد و آنکه بواسطهٔ سستی در انجام اداب سلوك از شأنی یا مقامی باز مانده باشـد .

دَوْرِ مُصَرَّح ــ (فلسفه) رجوع بدور شود.

دَورِ مُضْمَر ــ (فلسفه) رجوع بدور شود .

دَورِ قَمَری ــ (هیئت) در هــر نوزده سال یك دور قمری حاصل میشود .

دَورِ نُجُومی ــ (هیئت) دوران سیارات بود بدور خورشید .

دُوزَخ ــ (مذهبی ، کلامی) .
محل آتش الهی ، جهنم ، محل عذاب الهی جایگاهی که گنه‌کاران را برند و معذب گردانند .

ناصرخسرو گوید : دوزخ اندر حد قوهٔ‌نادانیست و بهشت اندر حد قوهٔ علم است از بهر آنکه نادان آن نکند که رستگاری او اندر آن باشد پس دوزخ‌اندر حد قوهٔ جهل است و نادانی بحقیقت دوزخ است که خدای متعال مرکافرانرا وعده داده است .

مولانا گوید :

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدها است
کو بدریاهــا نــگــردد کــم و کاست
هفــت دریــا را در آشامــد هنــوز
کــم نگــردد سوزش آن خلــق سوز

(رجوع به زادالمسافرین ص ۲۳۰).

دوزخ روحانی ــ (اصطلاح عرفانی)
در کیمیای سعادت است که دوزخ روحانی از سه جنس آتش بود، یکی آتش فراق شهوات دنیا وی و دوم آتش تشــویر و حجلت رسوائیها سوم آتش محروم ماندن از

جمال حضرت احدیت و نومید گشتن از وی و این سه آتش را کار با جان و دل باشد نه با تن و آتش روحانی دردناکتر از آتش جسمانی است. (از کیمیا سعادت ص ۹۷).

دُوستی ــ (اصطلاح عرفانی) مراد دوستی میان بنده و حق است بدون سبب و جهت دنیوی و اخروی (اصطلاحات فخرالدین).

دُوش ــ دوش صفت کبریائی حق را گویند.

دَو گُرگ ــ رجوع شود به عوهقین.

دَوال ــ این اصطلاح نجومی است و چهار ستارهٔ بود بزرگ که برتن اسب بزرگ بود.

رجوع شود به فرس اعظم.

ضبط این کلمه بصورت دول هم آمده است.

دَولَت ــ (اصطلاح عرفانی) در اسرار التوحید است.

شیخ را پرسیدند که دولت چیست ؟
شیخ گفت : «الدولة اتفاق حسن» و آن عنایت ازلی باشد (از اسرار التوحید ص ۳۱٤).

عطار گوید :

صبحدم درهای دولت خانها بگشاده‌اند
عرضه‌کن گر آن زمان رازنهانی باشدت

و دولت درویشان قطع علائق از تمتعات و بهره‌های دنیا است وعروج بمقام‌روحانیات میباشد.

*

دوستی را که نباشد غم آسیب زوال
بی‌تکلف بشنو دولت درویشانست

خسروان قبلهٔ حاجات جهانند ولی
سببش بندگی حضرت درویشانست

*

دُون ــ (اصطلاح ادبی) رجوع باضافت

دَهان ــ(اصطلاح عرفانی) صفت‌متکلمی را دهان گویند و اشارات و انتباهات الهی را گویند.

دَهانِ کوچَك ــ (اصطلاح عرفانی) دهان‌کوچك صفت متکلمی راگویند بطریق تقدیس از فهم و وهم انسان.

دَهْر ــ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ دهر اطلاق بر معانی بسیار شده است از این‌قرار: مدت طولانی و مدت دراز ، عمر ، غایت، عادت ، غلبه ، ابدی و همیشگی و بمعنای اسماء الحسنی نیز آمده است چنانکه حضرت رسول فرمودند بدهر بد نگوئید و بمعنی هزار سال هم آمده استو بعضی گفته‌اند زمان نامتناهی است ازلا و ابداً و بر زمان بطور مطلق هم اطلاق شده است.

ناصر خسرو گوید :

دهر بقاء مطلق است مرارواح مجرد را که آن بزیر اجسام نیست ومرآنرا فساد و فنا نیست ... و نیز گفته‌اند که زمان دهر متحیز است و آن بقاء اجساد است و در فرق میان زمان و دهر گویند : زمان از دهر بحرکات فلك پیموده است که نام آن روز و شب و سال و ماه است و دهر زمان ناپیموده که او راآغاز وانجام نیست بل دهر زمان درنگ و بقاء مطلق است.

بابا افضل گوید :

دهر مقدار هستی است و مدت و امتداد پایندگی ذواتست بی‌ملاحظهٔ امور متغیره حادثه چنانکه در زمان ملحوظ است.

میرداماد در مورد زمان و دهر و سر مد بیان مفصلی دارد که خلاصه آن این است که برای سلسلهٔ موجودات از زمانیات تا مبدأ اعلی ظروفی است بدین ترتیب که برای موجوداتی که دارای وجود غیر قارـ الذات و اجزائند مانند حرکت که مرکب ازاجزائی است‌که بعضی مقدم بر بعضی‌دیگر است و بنحوی ا زوجود هستند که بایکدیگر جمع نمیشوند و متدرج الوجوداند و مقدار و امتدادی غیر قار است که آن امتداد و مقدار نیز متدرج الوجود و غیرقار است و آن موجود غیر قار متدرج الوجود بوجود سیلانی اتصالی منطبق بر آن مقدار است و مقدار غیر مجتمع الوجود است بنحویکه هر جزئی از اجزاء آن منطبق با جزئـی از اجزاء آن امتداد است جزء مقدم منطبق با جزء مقدم و جزء مؤخر با مؤخر این مقدار و امتداد که متغیر غیر قارالذات است که منسوب بآن موجود متغیر متدرج الوجـود غیر قارالذات دیگر است زمان است و بنابر این موجود غیر قارالذات متدرج الوجود بدون انطباق با زمان یافت نمیشود و متغیرات دفعیه هم در «آن» حادث میشوند و«آن» هم‌طرف‌زمان است پس زمان‌وعاء متغیرات است اما نسبت امور ثابت ،رمان اعم از آنکه ثابت بالذات باشد مانند ذات حق تعالی و یا ثابت بواسطه و بالعرض مانند جواهر مجرده و افلاك نسبت معیت در حصول است باین معنی که ثابتات موجودند با زمان نه بواسطهٔ زمان و نه در ظرف زمان و چنین نیست که هر موجودیکه با چیزی موجود باشد در آن چیز باشد و مسلم است که این گونه موجودات در حد نفس خود بی‌نیاز از زمانند این نحو از حصـول یعنی کون محض مع‌الزمان دهر است « العقل یدرك ثلثة اکوان احدهما الکون فی‌الزمان و هی متی الاشیاء المتغیرة التی یکون له مبـدأ ومنتهی وکان‌مبدئه غیرمنتهاه‌بل‌یکون متقضیاً و یکون دائماً فی‌السیلان وفی تقضی حال و تجدد حال و الثانی الکون مع‌الزمان و یسمی الدهر و هذا الکون المحیط بالزمان وهوکون الفلك مع الزمان و الزمان فـی ذلك الکون لانه تنشأ من حرکة الفلك و هونسبة الثابت الی المتغیر و الثالث کـون الثابت مع الثابت ویسمی السرمد و هومحیط بالدهر».

(از قبسات ص ۶۰ و رجوع شود به ص ۶۹ دستور ج ۲ ص ۱۱۵)

«فقد دریت ان الدهر وجود امتـداد الزمان کله و محاط بالسرمد و حاصل بعد الوجود الحق السرمدی موجود فی السرمد قبل الزمان و قبل الدهر». (از قبسات ص ۶).

«والشیء الموجود مـع الزمان ولیست فی‌الزمان فوجوده مع استمرار الزمان کله هوالدهر و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر و اعنی بالاستمرار وجوده بعینه کماهومع کل وقت بعد وقت علی الاتصال فکان الدهرهوقیاس ثبات الی غیر ثبات و نسبة هذاالمعیة الی الدهر کنسبة».

(از قیاس ص ۶۹)

و بالاخره مرتبت ثابتات ازلی و اسماء وصفات که مرتبت تفصیل ذات حق‌اند و بالجمله صقع ذات و صفات نسبت بثابت و بعبارت دیگر نسبت ثابت بثابت بالعـرض سرمد است «وقد استبان ان هناك تقدمـاً

مطلقا ثابتاً سرمدیاً غیر متقدرة للمتقدم بحسب سرمدیته فی الوجود و تأخراً صریحاً دهریاً متکمم للمتأخر بحسب حدوثها الدهری لسبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً».

(از قبسات ص ۷۵ و رجوع شود به‌کشاف ص ۴۷۹ خسلة ملکوتیه ــ قبسات ص ۸ ، ۷۴ ــ شفا ج ۱ ص ۸۱، ۲۰۸ ــ اسفار ج ۱ ص ۱۲۲ ــ مصنفات ج ۱ رساله۵ص ۲۲ــ رساله۳ ص ۸ ــ جامع الحکمتین ص۱۱۳)

دَهرِ اَسْفَل ــ (اصطلاح فلسفی) وعاء طبایع کلیه را از حیث انتساب آنها بمبادی عالیه دهر اسفل نامیده‌اند .

(از درر الفوائد ص ۱۴۸)

دَهرِ اَیْسَر ــ (اصطلاح فلسفی) وعاء مثل معلقّه را دهرایسر گویند .

(از دررالفوائد ص ۱۴۸)

دَهرِ اَیْمَن ــ (اصطلاح فلسفی) وعاء عقول مترتبه و عرضیهٔ متکافئه را دهرایمن نامیده‌اند .

(از دررالفوائد ص ۱۴۸)

دَهرِ اَیمَنِ اَسْفَل ــ (اصطلاح فلسفی) وعاء نفوس کلیه رادهر ایمن اسفل نامیده‌اند.

(از دررالفوائد ص ۱۴۸)

دَهری ــ (اصطلاح فلسفی) دهری بکسی میگویند که قائل بقدم دهر بمعنی زمان بوده و حوادث را مستند بدهر میداند و بعبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبر جهان وجود نیست دهری نامیده‌اند «اما الدهریة فالحس هوالذی اعتمدت علیه».

(تهافت التهافت ص ۴۱۶ ــ کشاف ص ۴۸۰)

دَهش ــ (اصطلاح عرفانی) و عبارت از سطوت خاصی است که خرد محب را از جهت هیبت محبوب خود مسدوم کند .

در شرح منازل است که دهشت مرید در مقام صولت حال بر علمش میباشد یعنی آنچه در اوائل وارد شود که عبارت از واردات اولیه باشد مانند بروق و لوائح که حالتی برسالك دست میدهد که دهشت است و این جهت صولت کشف باشد و در موقعی که سالك در تلون است و خود را مهذب مینماید متحول میشود و در اثر مشاهدهٔاعمال و نفس خود دهشت میکند .

(رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود).

دِیات ــ (اصطلاح فقهی) دیات جمع دیت است و آن مقدار مال معینی است که از طرف شرع جهت پاره از جنایات کمتر از قتل و یا خود قتل معین شده است.

در معتقدالامامیه آمده است :

دیت مرد آزاد مسلمان در قتل عمد صد اشتر بود، یا دویست گاو، یا دویست جامه ، یا هزار گوسفند ، یا هزار دینار ، یا ده هزار درهم نقره. دلیل براین، اجماع این طائفه است .

وآنکس که گوید گوسفند میشینه باید ، و درم دوازده هزار ، دلیل بر وی باشد، زیرا که اصل برائت ذمت است.

و این دیت در مال قاتل واجب باشد، و در مدت یکسال ادا باید کرد .

و دیت قتل خطا کما مانند عمد باشد. برکسی که خداوند اشتر بود سی و سه حقه باشد . و سی و سه جذعه، و سی و سه ثنیه. و این هم چنان باید که گشن داده باشند .

و این دیت هم در مال قاتل واجب‌باشد.

و اگر ویرامال نباشد؛ بفرمایند تاحاصل کند، و مهلتش دهند. و اگر بمیرد یا بگریزد ، از اولیای وی بستانند : هر که نزدیکتر باشد بوی از آنان که دیت وی بمیراث گیرند .
و اگر ویرا اولیا نباشد ، دیت از بیت المال باید داد. و در مدت دوسال گیرند .
و دیت قتل خطای محض، سی‌اشتر باشد حقه ، یعنی : سه سالهٔ در چهارم شده. و سی اشتر بنت لبون: دو سالهٔ ماده، و بیست بنت مخاض، یعنی: مادهٔ یکساله . و بیست ابن لبون‌نر دوساله .

و این دیت در مدت سه سال باید داد، و برعاقله واجب باشد. و اگر عاقله نباشد، یا اگر باشند و درویش باشند؛ دیت ازمال وی بدهند . و اگر مال ندارد، از بیت‌المال واجب باشد .
و عاقلهٔ مرد مسلمان آزاد ، عصبت وی باشند ، آنانکه دیت وی گیرند. و عاقلهٔ بنده خواجهٔ وی باشد. و عاقلهٔ ذمی درویش امام باشد .
و بصلح و اقرار از عاقله دیت خواهند، و از آنچه بتعدی وی باشد. چنانکه در راه مسلمانان طاقی برآرد، و چاهی بکند ، آن برعاقله نباشد .
و دیت بندهٔ مسلمانان قیمت وی باشد، مادام که آن [از] دیت آزاد مسلمان در نگذرد که اگر در گذرد با آن رد کنند .
و دیت جهـود و ترسا و گبر هشتاد درهم باشد. و دلیلش اجماع این طائفـه است، و نیز اصل برائت ذمت است . زیادتی را دلیل باید .
و دیت بندگان ایشان قیمت ایشان بود تا که از دیت خواجگان ایشان در نگذرد، که آنگاه بیش از آن لازم نباشد .
ودیت زن نیمهٔ دیت مـرد باشـد ، و درین کسـی را خلاف نیست ، الا ابن علیه را واصم را که ایشان گفتند : دیت مرد و زن متساوی باشد. حجت برایشان آنستکه از رسول ص روایت کرده‌اند کـه وی فرمود: «دیة المراة علی النصف من دیة الرجل» یعنی : دیت زن نیمهٔ‌ای باشد از دیت مرد .

و کسی که در حرم یا در ماه حرام کسی را کشته باشد. بر وی بود دیت و دو دانگ دیت .
و هر که غیری را از سرای وی بیرون برد بشب، ضامن دیت وی باشد در مال خود، تا آنگه که ویرا باز آرد ، یا بینه‌ای اقامـه کند که وی بسلامت است، یا وی از هلاك وی بری است .
و حکم دایه با کودك که وی را پرورده باشد . همین باشد .
و اگر در میان دهی کشته‌ای یابند و ندانند که ویرا که کشته است . دیت وی بر اهل آن ده باشد .
و اگر در میان دو ده باشد، بنگرند تا یکدام ده نزدیکتر است، از ایشان خواهند ، و اگر بنسبت با هر دو ده یکسان باشد ، دیت با هر دو ده باشد .
و کسی که در میان انبوهی کشته شود، و ندانند که وی را کشته است یا در زمینی باشد که آنرا مالکی نباشد، چون بیابانها و کوهها : دیت وی برامام باشد .
و اگر کسی بی‌دستوری زن خویش آب را عزل کند، دیت نطفه ده دینار بر وی لازم بود. و اگر کسی ویرا بترساند تا آب

هدر رود ، دیت برآنکس باشد : هم مرد را هم زن را .

و اگر کسی بر زنی جنایت کند تا نطفه بیاندازد، دیت آن بیست دینار بر مال وی لازم بود . و اگر علقه باشد، و آن خونی بود بسته، دیت وی چهل دینار باشد. و اگر مضغه بود، و آن گوشت پاره‌ای بود، دیت شصت دینار بود . و اگر استخوان در وی پدید آمده باشد ، دیت آن هشتاد دینار باشد. و اگر از شکم جدا شود، و صورت وی تمام شده باشد، دیت او صد دینار باشد . واگر زنده جدا شود از شکم . و بمیرد : دیت تمام لازم بود . و اگر در شکم بمیرد ، یك نیمهٔ دیت لازم باشد. واگر جنایت شوهر کرده باشد، دیت مادر را بود. و اگر زن کرده باشد : دیت پدر را بود دیت تمام باشد .

و در هر دو خصیت همچنین بود، و در یکی نیمی دیت باشد . و در روایت است که در خصیت چپ چهار دانگ دیت باشد. و اگر راه‌گذر بول و بچه یکی گردد، زن آزاد را دیت زن آزاد لازم شود .

و در شکستن استخوان عضوی ، خمس دیت آن عضو باشد . و اگر بسته شود بی‌عیبی، چهـار خمس دیت وی بود. و در موضحهٔ هر عضوی ربع دیت شکستگی وی باشد .

و در هر عضوی که جنایت کنند ، چنانکه شل شود: چهار دانگ دیت وی بود. و حکم شکستگی را که در وی بود همان حکم بود که در سرباشد . و آن هشت نوع است :

اولین [را] «حارصه» خوانند ، و آن آن بود که پوست باز رود ، وخون روان شود، در وی عشرعشر دیت وی بود.

و دوم را «باضعه» خوانند، و آن آن بود که گوشت را بشکافد ، در وی خمس ده یك دیت وی بود .

سوم را «نافذ» گویند ، و آن آن باشد که از گوشت بگذرد ، در وی خمس عشر و عشر عشر دیت وی باشد .

چهارم را «سمحاق» گویند ، و آن آن باشد که بپوستی رسد که میان گوشت و استخوان باشد: بر وی دو خمس عشر دیت وی باشد.

و درین چهارگانه قصاص باشد. دلیلش اجماع این طائفه است.

پنجم را «موضحه» گویند ، و آن آن بود که استخوان را ظاهر [کند] در وی نصف عشر دیت باشد بلاخلاف، و در وی قصاص بود با جماع .

ششم را «هاشمه» خوانند . و آن آن بود که استخوان بشکند، در وی عشر دیت باشد.

هفتم را «منقله» گویند ، و آن آن بود که با شکستگی استخوان محتاج آن گرداند که از موضعی با موضع دیگرش نقل کنند ، در وی عشر دیت و نصف عشر دیت باشد .

هشتم را «مامومه» خوانند، و آن آن باشد که به ام الدماغ برسند، یعنی: جایگاه مغزش، و در وی ثلث دیت باشد بی‌خلاف .

اما «جایفه» آن بود که باندرون برسد، و این در تن باشد ، نه در سر

و طپانچه‌ای که بر روی آزادی زنند چنانکه سرخ شود، یکدینار و نیم لازم بود.

و اگر سبز شود یا سیاه ، سه دینار بود، و اگر بر تن بود نیمی از آنکه بر روی بود، لازم آید .

و زن در دیت اعضا با مرد یکسان بود، تا آنگاه که به سیك دیت رسد، چون به سیکی رسید با نیمهٔ دیت وی برند .

و دیت اعضاء بندگان بحساب قیمت ایشان باشد ، تا که بر دیت آزاد زایـد نگردد . اگر زیادت شود، بر آن برند .

و کسی را که در اقامت حدود وآداب کشته شود ویرا دیت نباشد.

(معتقدالامامیه ۴۸۷، ۴۹۳)

دِید ـ (اصطلاح عرفانـی) دید در اصطلاح اعتقاد را گویند که از مقام تفرقه سربرکرده باشد و دیده ، اطلاع الهی را گویند‌درتمام احوال ازخیر وشر (اصطلاحات فخر) .

انصاری گوید :

آن دیده که او را دید بملاحظهٔ غیـر او کی پردازد ، آن جان که با او صحبت یافت با آب و خاك چند سازد .

خو کرده در حضرت مشاهدت ، مذلت حجاب چند برتابد، والی بر شهر خویش در غربت عمر چند بسر آرد :

مسکین او که او را به صنایع شناخت، او که او را از بهر نعمت دولت داشت ، بیهوده او که‌او را به جهت خود جست ، او که به صنایع شناسد، به‌بیم و طمع پرستد : او که او را از بهر نعمت دوست دارد، روز محنت بر گردد ، او که بخویشتن جویـد نا یافته یافته پندارد، اما عارف او را هم بنور او شناسد، ازشعاع وجود عبارت نتواند، در آتش مهر می‌سوزد وازناز باز نمی‌پردازد

(از عده ج ۳ ص ٦٤١).

دیر ـ (اصطلاح ذوقی) دیر محل و موقف عبادت راهبان و راهبات است و در اصطلاح عرفا و متصوفه معانی چند دارد ، از جمله : عالم انسانی را گویند .

(اصطلاحات فخر).

عراقی گوید :

در حرم ذکر بت ای دیر نشین خاص‌تونیست
لله‌الحمد که این زمـزمـه عامسـت اینجا

*

فروغی گوید :

نه بدیر همدمـم شد نه بکعبه هم نشینم
عجبی نباشد که بری ز کفـر و دینـم
تو و کوچـه سلامت من و جادهٔ مـلامت
که بعالم مشیت تو چنان و مـن چنینم
نه‌تومن‌شوی،نه‌من‌تو، بهمین همیشه شادم،
که بکارگاه هستی تو همان و من همینـم

*

عرفی گوید :

در ازل رفتـم بسیر کعبه بیاری نبود
آمدم در دیر راهب بود و ببکاری نبود
درسبك‌روحی مثل بودند طاعت‌پیشگان
از مصلای ریا بر دوش کین باری نبود

*

سر به کوی زاهدان کردم چها دیدم مپرس
هیچ سر بی‌کوبش سنگی و دیواری نبود

دَیرِ مُغان ـ کنایت از مجلس عرفاء و اولیاء است (از اصطلاحات فخر ـ ریاض العارفین ص ۳۹) .

عطار گوید :

ما ترك مقامـات کرامـات گرفتیم
در دیر مغـان راه خـرابات گرفتیم

پی بر پی رندان خرابات نهادیم
ترك سخن و عادت طامات گرفتیم
حافظ گوید :

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست
مست‌از می‌ومیخواران‌ازنرگس‌مستش مست
در نعل سمند او ، شکل مه من پیدا
وز قد بلند او بالای صنوبر پست
شمع دل دمسازان بنشست چواوبرخاست
وافغان زنظربازان برخاست‌چو اوبنشست

دَیْصانیَّه ـ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق مذهبی قدیم است اینان و فرقهٔ مزقونیه و منانیه قائل به ازلیت طبایع اربعه‌اند در حال بساطت یعنی گویند طبایع چهارگانه قدیم است و از امتزاج آنها جهان پدید آمده است البته منانیه هم مانند مجوسان قائل بدو اصل نور و ظلمت‌اند و گویند نور و ظلمت زنده‌اند و هر دو نا متناهی هستند بعضی گفته‌اند دیصان شاگرد مانی بوده است ابن حزم گوید :

دیصان قدیم‌تر ازمانی است و گوید مانی راهبی بود به‌حران و دینی بوجودآورد که براساس آن دین کشته شد یعنی ملك بهرام بن بهرام وی را بقتل رساند .

وی معتقد بود که باید نسل بشر منقطع شود و بدین جهت قائل به تحریم نکاح شد اینان بجز عیسی پیامبر دیگری را قبول نداشتند والبته نبوت زرتشت رانیز پذیرفتند. (رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ص ۳۶، ج ۱)

شهرستانی گوید :

اینان معتقد بدو اصل بودند یکی نور و دیگر ظلمت نور منشأ خیر است وظلمت منشأشر و بدی

وگمان کرده‌اند که نور زنده است و عالم و قادر وحساس و مدرك بود و ظلمت مرده و نادان و عاجز و جماد بود.

نور جنس واحد بود و ظلمت نیز جنس واحد است اینان تمام خصوصیاتی که برای نفس شمرده شده است برای نور قایلند .

و گمان کرده‌اند که رنگ همان طعم و رایحه بود و عقایدی دیگر بدانها نسبت‌کنند بسیاری از عقاید که بدانها نسبت داده‌اند درفلسفه شیخ‌شهاب‌الدین‌آمده‌است شهرستانی گوید مانویه بسیاری از عقاید خود را از دیصانیه گرفته‌اند انسان رافاصلهٔ بیین نورو ظلمت دانند ،نه نور محض بود و نه ظلمت بحت و آنرامعدل نامیده‌اند .

(رجوع شود به شهرستانی ضمیمه ابن حزم ص ۸۹ ۹۱) .

دَیْمُومَت ـ (اصطلاح فلسفی) دیموست آنست که دایمی چیز دایم بدو است مانند ازلی و دایمی از ازلی بمرتبت افزونتر است و دیمومت بمعنی دهر است.

(از جامع الحکمتین ص ۱۸۹)

دین ـ (اصطلاح‌کلامی) درلغت جزاء، پاداش، روزقیامت، راستی، سیاست، رأی، سیرت، عادت، حساب، قهر، قضا، حکم ، طاعت باشد و تصدیق بقلب و انقیاد بجوارح باشد و پای‌بند بودن باصول وحی باشد رجوع شود به (موافقات ج ۳ ص ۲۷ ـ کشاف ج ۱ ص ۵۵۲)

این کلمه در قرآن مجید مکرر آمده است :

لکم دینکم ولی دین، و من احسن دیناً ممن أسلم وجهه‌لله وهومحسن واتبع ملة ابراهیم حنیفاً وآیاتی دیگر، درحدیث آمده

است :

ما جعل علیکم فی‌الدین من حرج و در کلمات مشایخ است : لیس‌الدین بالتمنی ولا بالتجلی ولکن بشیئی وقر فی‌القلب و صدقه العمل .

(از اسرار التوحید ص ۵۳)

مولانا گوید :

دین مـن از عشق زنـده بودنسـت
زندگی زین جـان و سرننگ منست

دَیْن ـ (بفتح دال اصطلاح فقهی) و مالی است در ذمه به‌عقد، یا استهلاك یا استقراض رجوع بقرض شود .

وگاه اطلاق شود بر مثل که‌مقابل عین است و بدینمعنی در تعریف اجاره واقع میشود و بالجمله دین وصفی است در ذمه و عبارت از اشتغال ذمه است بمالی بسببی از اسباب و گاه اطلاق میشود برمال واجب در ذمه مجازاً و دین صحیح عبارت از امری است در ذمه که ساقط نشود مگر باداء و یا ابراء مانند دین، قرض ، مهر، دین استهلاك و جز آن و دین فاسد آن باشد که بغیر اداء ساقط شود به‌سببی دیگر مانند دین بدل کتابت که به ناتوانی عبد ساقط شود . ومقابل عین است .

دین حال چیزی است که هرگاه دائن طلب کند اداء آن واجب باشد و بالاخره موقع آن رسیده باشد یا ابتداء حال باشد در مقابل مؤجل که مدت‌دار باشد و قبل از حلول وقت اداء باشد رجوع شود به (کشاف ج ۱ ص ۵۵۲، ۷۵۰)

«وهوقسمان الاول القرض بفتح قاف و کسرها و فضله عظیم والدرهم منه بثمانیـة عشر درهم میان‌درهم الصدقة بعشرة (قرض الحسنة) والصیغة اقرضتك اوانتفع به او تصرف فیه و علیك عوضه فیقول المقترض قبلت و شبهه و لایجوز اشتراط النفع‌للنهی عن قرض یجر نفعاً فلایفید الملك.. و کلما یتساوی اجزائه یثبت قیمته (فی‌الذمه).. ولا یلزم اشتراط الاجل ویجب‌نیة القضاء وعزله عند و فاته والایصاء به لوکان صاحبه غائباً.. وتحل‌الدیون اذا مات المدیون ولاتحل‌بموت المالك و للمالك انتزاع السلعة فی‌المفلس اذلم تزدزیادة متصلـة .. و غرماء المیت سواء فی‌ترکته مع القصور» و .. (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۰۲ ـ ۳۰۴).

در کلیات حقوقی آمده است ..

دین کلی است‌زیرا تعلق بذمه دارد در مقابل عین که وجود آن در خارج معین و مشخص است. موجبات تعلق دین بذمـه زیاد است و یکی از افراد آن قرض است. گاه در لسان فقهاء از فرد منتشر در موجود مشخص خارجی تعبیر بکلی میشود مثـل فروش یکخروار گندم موجود در انبار یا گوسفندی از گله معین، اطلاق کلی بر آن از لحاظ عدم تعیین و انتشار آن بین افراد کثیره است و در حقیقت جزئی است زیرا در خارج است نه در ذمه، نهایت آنکه مردد است د رموجود معینی که گندم موجود در انبار و یا گله معینی باشد .

(کلیات ص ٦۸)

بنابر قول محقق در شرایع وجماعتی، وقتی دین میت مستوعب‌تر که باشد مـال بورثه منتقل نمیشود و در حکم مال میت است . و اگر دین مستوعب‌تر که نباشد فقط مقدار زائد بر دین بورثه انتقال میبابد . و و آنچه مقابل دین باشد باقی است بمال

میت .

دلیل عدم انتقال‌تر که بورثه با وجود دین این آیه است: من بعد وصیة یوصی‌بها اودین که بموجب آن ارث بعد از دین است. پس وقتی دین‌مستوعب ترکه‌باشدارث تحقق نخواهد یافت زیرا بعد از دین چیزی باقی نمیماند تا بوارث برسد. و اگر دین مستوعب‌تر که نباشد بحکم آیه شریفه فاضل از دین بورثه انتقال می‌یابد .

و حق این است که فرقی بین استیعاب دین نیست و مال بهرحال بوارث انتقال‌پیدا می‌کند زیرا میت قابل داشتن ملك نیست . و ملك بی مالك تصویر نمیشود . پس انتقال ترکه بوارث تعین پیدا خواهدکرد و من‌باب جمع بین ادله باید آیه را حمل برملك مستقر نمود باین معنی که بعد از اداء دین و انجام وصیت ملك وارث استقرار خواهد یافت نه آنکه اصلا مالك نشده باشد.

(کلیات حقوقی ۳۸۴، ۳۸۵)

دِینار ـ (اصطلاح‌فقهی) طلای مسکوك مدور. در شرع یك مثقال طلاق مسکوك را گویند (از کشاف ج ۱ ص ۵۱۱) اکنون دینار پول خاص عراقی است .

دُوبَیتی ـ (اصطلاح بدیعی) و آن بمانند : رباعی است اما بهر وزن آن را توان گفت و آنچه امروز باسم رباعیات باباطاهر معروف است‌که دوبیتی است.

*

نسیمی کزین آن کاکل آیو
مرا خوشتر زبوی سنبل آیو
چو شب گیرم خیالش را در آغوش
سحر از بسترم بوی گل آیو

دیه ـ این اصطلاح فقهی است وعبارت از مالی است که در مقابل جرح و قتل و نقص عضوی باید جانی به‌مجنی علیه یا ورثه او بدهد و در اسلام در موارد مختلف دیه واجب است و در مواردی قصاص یادیه‌هریك روا باشد بسته بنظر ولی دم است در قتل عمد صاحب دم مخیر است بین قصاص یادیه (جزاء نقدی) یا عفو ودیه زن نصف است در تمام مواردی که دیه معین است یا مخیر است .

دیه قتل خطا ۲۰ شتر بنت مخاض و ۲۰ شتر ابن‌لبون و ۳۰ شتر بنت لبون و ۳۰ حقه است. دیة قتل عمد یکی از ٦ امر است. ۱ صد شتر دوساله ببالا ۲ دویست گاو ۳ دویست حله که هر حله دولباس باشد از بردیمانی ٤هزار گوسفند ٥هزار دینار که هزار مثقال طلا باشد ٦ هزار درهم .

در قتل شبه عمد یکصد شتر که ۳٤ شتر ٥ ساله ببالا و ۳۳ شتر ۲ ساله ببالا و ۳۳ شتر سه‌ساله ببالا (یکی از امور پنجگایه در قتل عمد) (از شرح لمعه ج ۲ ص۵۷۷، ـ ۲٦۰)

(رجوع بدیات شود.)

دیو ـ (اصطلاح اخلاقی و کلامی) زکریای رازی در مقام بیان دیو گوید : نفس‌های جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندر این عالم بمانند برآنچه بر حسرت شهوتهای حسی بیرون شود از جسد و آن آرزوها مراورا برکشد نتواند که از طبایع گریزد و در جسمی زشت شود آن نفس واندر عالم همی گردد و مردمانرا بفریبد و بدکرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راه گم کنند تا هلاك شوند .

(از رسائل زکریای رازی ص ۱۷۷)

بهرحال در عرفان و اخلاق از دیو منظور نفس است، نفس فریبنده که دیو و شیطان گویند.

مولانا گوید:

دیو حرص و آزا مستعجل تکی
نی تأمل جست و نی آهستگی

*

گر ترا ز وی حقست وکیل او
زان سوی حقست دایم میل او
مخلص است ازمکردیو وحیله‌اش
مأمنست از قید دیو و قیله‌اش
دیو در شیشه کند افسون او
فتنه‌ها ساکن کند قانون او

دیو أعوذخوان ـ (اصطلاح ذوقی) کنایت از انسان ریا کاربود.

دیوانه ـ (اصطلاح عرفانی) مغلوبی عاشق را دیوانگی گویند (اصطلاحات‌فخر).

عراقی گوید:

بر من ای دل بند جان نتوان نهاد
شور در دیوانگان نتوان نهاد
های و هویی در فلك نتوان فکند
شر و شوری در جهان نتوان نهاد
چون پریشانی سر زلفت کند
سلسله بر پای جان نتوان نهاد

مولوی گوید:

وقت آن شد که بزنجیر تو دیوانه شویم
بندرا برگسلیم، از همه بیگانه شویم
جان سپاریم دگر ننگه چنین جان نکشیم
خانه سوزیم و چو آتش سوی میخانه شویم

*

گرنه‌ای دیوانه روهر خویش را دیوانه ساز
گرچه صد ره مات گشتی مهرهٔ دیگر بباز

*

یا عالم و عاقل به جهان نیست که او را
دیوانهٔ آن زلف چو زنجیر نکردی
در کعبهٔ خوبی تو احرام ببستم
بس تلبیه گفتیم و تو تکبیر نکردی

*

دلا چون واقف اسرار گشتی
ز جمله کارها بیکار گشتی
همان سودائی و دیوانه میباش
چرا عاقل شدی، هشیار گشتی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ذ

ذا ــ (اصطلاح ادبی) ذا اسم اشاره است برای مذکر مفرد ، ذان و ذین برای تثنیه مذکر در حال رفع «ذان» و در حال جرو نصب «ذین» و «ذه ــ وذهی ــ وذه» بسکون ها و کسر نیز برای مفرد مذکرآید. و هرگاه‌کاف بآخر آن ملحق شود بالام «ذلك» برای دور و اگر کاف تنها باشد «ذاك» برای متوسط بود و گاه هاء تنبیه باول آن اضافه شود و گویند «هذا».

ذابِح ــ (اصطلاح نجومی و هیوی) و بیست و دومین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو ستاره است هر دو از اصغر قدر ثالث بر دو شاخ جدی و بین آن دو یك گزبود و میان آن دو ستارهٔ بود مایل بفوق از اصغر قدر خامس بر این صورت :
و کوکب وسط را شاة المذبوح گوید و آن دو کوکب را سعد الذابح نیز خوانند.
(از بیست باب ملا مظفر)

ذات ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ ذات بر اموری چند اطلاق میشود ۱ هرچیزی که قابل اشاره باشد و در موضوعی نباشد ۲ ــ کلیات جواهر ۳ ــ عرض ٤ ــ مقولات تسع عرضی واطلاق‌برهویت‌شخصی‌و بر ماهیت نوعی میشود و ذات و حقیقت در بعضی موارد بیك معنی آمده‌اند و اطلاق بر جوهر شیء و آنچه صالح باشد که از آن خبر داده شود نیز میشود «الافعال انمااختلف من قبل‌اختلاف الذوات واذا ارتفعت الاسماء والحدود صارالمواد شيئاًواحداً». (ازتفسیر ص ۱۱۳٦) .

«محال ان یوجد شیء بالعرض الا من قبل مابالذات‌لان‌مابالذات اقدام ممابالعرض» (تفسیر ص ۳۷۸)

و گویند ذات باری عاقل و معقول است و ذات او مجهولة الکنه است.
(از اسفار ج ۳ ص ۱۸، ۲۹، ۱٦۰ و رجوع شود به تفسیر ص ۱٦ ــ ۱۷)

در نزد عرفا

اسم ونعت وصفت معالم ذاتند چنانکه قادر بودن اسمی از اسماء ذات و قدرت‌صفتی از صفات حق است و قدیر نعتی از نعوت خداست‌و متکلم بودن اسمی از اسماءالله و کلام صفتی از صفات الله میباشد (لمع ص ۳۵۱ ــ تاریخ تصوف ٦٤۵)

ذاتِ سَبَبَیْن ــ (اصطلاح فقهی) کسی است که از دو طرف و سبب ارث برد . یکی

از راه قاعدهٔ «بالرد» و دیگر «بالفرض» رجوع به ذوی‌الفروض وارث شود .

ذاتُ‌العادة ــ (اصطلاح فقهی) وحائض را گویند او را عادت معینی است یا بطور مطلق زنی را گویند که حائض شود و زنی که در سن حیض باشد و حیض شود و بالجمله زنی که حائض شود یاصاحب عادت است یا نه در صورتیکه صاحب عادت باشد یا وقتی وعددی است یا وقتی تنها است یا عددی تنها است و در صورتیکه صاحب عادت نباشد یا مبتدأة است که برای اولین مرتبه خون دیده است و یا مضطربه است یعنی آنکه مکرراً خون دیده باشد ولکن عادت مستقری نداشته باشد و یا عادت خود را فراموش کرده است که متحیره گویند و هریك را احکامی است (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۷ ۲٤ ــ عروه ص ۱۷) .

ذاتُ الحَلْـق ــ (بفتـح حاولام) (از اصطلاحات علوم‌غریبه است) ازآلات نجومی قدیمی است که مرکب ازیك کره و حلق بود رجوع به حلق شود .

ذاتُ‌الکُرسی ــ (اصطلاح‌نجومی) یامنبر یا عرش .

یکی از صور کواکب است و آن صورت زنی بود که به‌صندلی نشسته و آنرا پایـهٔ بود بمانند پایه منبر که واقع در مجره است و درپشت کواکبی که بر رأس قیقاس‌انـد قرار دارد . در خرافات یونان آمده است که ذات کرسی زن قیقاوس پـادشاه جشه است ..

(از معجم‌الفلکی)

از ستارگان اوست :

الصدر . یعنی صدر ذات‌الکرسی کف الخضیب . سنام‌الناقه کف الثریـا . رکـبة ذات الکرسی .

ذاکِران ــ (اصطلاح عرفانی) و اهـل سیروسلوك را گویند . عزیز الدین نسفی گوید: ذاکران چهار مرتبه دارند ، بعضی در مرتبهٔ ارادتند و بعضی در مرتبهٔ محبت‌اند و بعضی در مرتبهٔ عشق‌اند و از اهل تصوف هرکه را عروج افتاد در مرتبهٔ چهارم افتاد و تاذاکر بمرتبهٔ چهارم نرسد روح را عروج میسر نشود .

(رجوع شود به انسان کامل ص ۱۰۱۲)

ذاکِر ــ (اصطلاح عرفانی) آنکه ذکر خدای را گوید . واسطی گوید : «الذاکر فی‌ذکره اکثـر غفلة من‌الناسین لذکـره» (طبقات ص ۳۰۵) . رجوع به ذکر شود.

ذاتی ــ (اصطـلاح فلسفی) ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز میسازند و ذات هرچیزی عبارت از نفس آن چیز است و اعم از شخص است. و در هر حال ارکان وجودی و مقومات هر شیء را ذاتیات آن نامیده‌اند در مقابل عرضیات که امور خارج از ذات بوده و مقوم ذات نمیباشند . جنس و فصل ذاتی نوعند .

(از اسفار ج ۳ ص ٤ ــ دستور ج ۲ ص ۱۱۸)

الذاتیُّ لایُعَلَّل ــ(اصطلاح فلسفی) یعنی ذاتیات اشیاء علت و سبب جداگانهٔ از ذات اشیاء ندارند و ذاتی معلول خود ذات است وباین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بـواسطـه نـدارد و از ذاتـی سئـوال نمیشود. زیرا ذاتی هرشیء «بین الثبوت» برای آن شیء است و احتیاج باثبات و

واسطهٔ در اثبات ندارد.

ذاتی در دو مورد بکار برده میشود یکی در باب کلیات خمس و دیگری در باب برهان معنای آن در مورد استعمال‌در باب کلیات خمس امری است که خارج از ذات نباشد و بنابراین هرگاه درکلیات خمس نامی از ذاتی برده شود مراد امری است که خارج از ذات نباشد بلکه از اجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانند فصل که مشکل‌ومقوم وجود اشیاء است و هرگاه در برهان بکار رود مراد امری است که از ذات انتزاع شده و منشأ انتزاع آن ذات است و ازاین جهت منسوب بذات است و بالجمله آنچه ذات کافی در انتزاع آن‌باشد و بنابراین ذاتی در باب برهان عرضی درباب کلیات خمس است مثلا درباب ایساغوجی و کلیات خمس می‌گویند جنس و فصل و نوع ذاتی اشیااند و مقوم آنها هستند و اموری مانند تعجب و ضحك را عرضی میدانند در صورتیکه در باب برهان هر امری که منشأ انتزاع آن ذات باشد ذاتی میگویند و در هرحال ذاتیات هر شیء «بین‌الثبوت» برای شیء است و در انحاء وجودات اعم از ذهنی و خارجی محفوظاند.

خواجهٔ طوسی گوید: ذاتی دراصطلاح منطق منسوب بذات نیست بلکه خود عین ذات است عین و ذات منسوب نتواند بود با خود و ذاتی‌در باب‌برهان مناسب‌مقدمات و نتائج برهانی آن بود که محمولات مقدمات خود را ذاتی باشند تا غریب نبود چون غریب علت حکم نتواند بود وذاتی در این موضوع‌عام‌تر است از آنچه در ایساغوجی گفته‌ایم چه ذاتی‌آنجااجزاء حد باشد.

(از اساس‌الاقتباس ص ۳۸۰، ۲۲ـتعریفات سید شریف ص ۷۲ و رجوع شود به‌اسفار ج ۲ ص ۱۳۸ـ شفا ج ۲ ص۴۶۱ـ شرح منظومه ص۱۸۸).

در کشاف است که ذاتی در باب ایساغوجی اطلاق بر جزء ماهیت میشود و مراد از آن جزء امری است که حمل برماهیت شود مانند جنس و فصل و درباب برهان محمولی که انفاك آن از موضوع محال باشد که شامل ذاتیات و لوازم ماهیت شود.

(از کشاف ص ۵۲۱)

ابن سینا گوید:

کلی مر جزوی‌های خویش را یا ذاتی بود یا عرضی و ذاتی آن بود که چون معنی وی بدانی و معنی جزوی وی بدانی هرآینه سه حال بدانی یکی آنکه بدانی که آن جزوی را آن معنی هست‌چنانکه چون بدانی که حیوان چه بود و مردم چه بود و شمار چه بود و چهارچه بود نتوانی که ندانی که مردم حیوانی است و همچنان‌نتوانی که ندانی که چهارشمار است ولکن اگر بدل حیوان وشمار، موجود نهی و یا سپید نهی توانی فهم کردن که ندانی که مردم هست یا چهار هست‌یامردم سپید است یا نیست.

و دیگر آنکه بدانی که نخست آن معنی که ذاتی است باید که بود، تا آن معنی آن چیز جزوی را بود چنانکه باید که نخست چیز حیوان بود تا آنگاه او مردم بود.

و باید که نخست شمار بود تا آنگاه او چهار بود و باید که مردم بود تا آنگاه او زید بود.

و سوم آنکه : بدانی که هیچ چیز آن جزوی را که آن معنی ندانه بود بلکه‌او را آن از خود بود. چنانکه‌لابداست بدانی که هیچ چیز مردم را حیوان نکردوچهار را شمار نکرد والا اگر آن چیز نبودی مردم بودی ناحیوان همچنان چهار بودی ناشمار و این محال است و معنی گفتار ما که چیزی چیزی را چنین کرد آن بود که: آن چیز به خودی‌خود چنین نبود ولیکن از بیرون او را چیزی چنین کرد و اگر شاید که چیزی خود چنین بود پس او را چنین نکرده بود.

آری آن چیز که مردم را بکرد‌حیوان را بکرد ولیکن مردم را حیوان نکردکه مردم خود حیوانی است و چهار خودشمار است و سیاهی خود گونه است و ایـن‌نه چنانست که سپیدی مردم را که چیزی بود که مردم را سپید کند اندر طبع وی و نه چنانست که هستی مر مردم را کـه چیزی بـاید که مردم را هستی‌دهد.

پس هر معنیی که این سه حکـم ورا بود، وی ذاتی بود وهرچه از این حکمها، یك حکم ورا نبود، وی عرضی بود.

و عرضی‌بود که نشاید‌که هرگزبرخیزد از چیز و نه نیز چنانکه از چهار، جفتی و چنانکه از مثلث، بودن سه زاویه‌آن‌هم چند دو قائمه که‌سپستر تفـ بر این دانسته شود. و چنانکه‌ازمردم‌خندناکی بطبع ولیکن ایشان صفتهایند که سپس حقیقت چیزبوند.

و باید این را نیز بگوییم: که مـردم را دو صفت است، یکی به دیگر نزدیك، یکی ذاتی و دوم عرضی، چنانکه نـاطق، و تفسیروی آن بود که ورا جان سخـن گوی بود، آن جان که سخن گفتن وتمییز و خاصهای مردمی از او آید.

و دیگر ضاحك و تفسیروی آنست که اندر طبع وی چنانست که چون چیـزی شگفت غریب بیند یا بشنود ورا شگفت آید و اگر باز دارنده نبود از طبع یا از خوی شاید که بخندد و پیشتر از این وصف باید که جان ببود، نخست تا مردم ببود، پس‌چون این جان با تن جفت شود ومردم‌مردم‌شود آنگاه‌خندناکی‌و شگفت‌داری‌آید، پس سپس این، وصف آنگاه همی آید که مردم مردم شود و از این قبل‌توانی‌گفتن که نخست‌باید که مردم را جان مردمی بود تا مردم شود و تا خندان باشد به طبع و نتوانی گفتن که نخست باید‌که‌خندان باشد به طبع تا او را جان مردمی باشد و مردم شود، پس وصف پیشین ذاتی است به حقیقت.

ذبح ـ (اصطلاح عرفانی) مراد ذبح نفس است که فرموده‌اند «لاینال احدامراً فیه‌النجاة الابنبح نفسه بالجوع والصبر و الجهد» (از طبقات ص ۲۰۹).

مولانا گوید:

نفست اژدرهاست او کی مرده است
از غـم بـی آلتـی افسرده است.
گـر بیابـد آلـت فـرعـون او
که بامر او همـی رفـت آب جـو
آنگـه او بنیـاد فـرعـونی کنـد
راه صدموسی وصد هارون زنـد
کر مکست این اژدها از دست فقر
پشهٔ گـردد ز مـال و جـاه صقر

اژدهـا را دار در بـرف فـراق
هین مکش او را به خورشید عراق
تا فسرده مـی‌بـود آن اژدهـات
لقمه اویی چـو او بـایـد نجـات
مات کن او را وایمـن شوزمـات
رحم کن نیست او ز اهل صـلات
کان تف خورشید شهـوت برزنـد
وان خفاش مرده دیکـت پـر زند
می کش او را در جهـاد و در قتال
مردوار اللـه یجز یـك الـوصال

ذُبُول ـ (اصطلاح فلسفی) ذبول‌بمعنای پژمردن و ضد نمو است و عبارت ازانتقاص حجم اجزاء اصلیه جسم است بواسطهٔ آنچه جدا میشود از آن در تمام اقطار و اطراف بر نسبتی که آن جسم مقتضی آنست و از انواع حرکت در کم است.
(از شفا ج ۱ ص ۲۰۷ ـ کشاف ص ۵۱٤ ـ دستور ج ۲ ص ۱۲۳)

ذَبِیحَه ـ (اصطلاح فقهی) و ذبیحـه یعنی حیوانی که ذبح شده باشد و ذبـاحه یعنی سر بریدن حیوانات، در اسلام ذبح حیوان شرائطی دارد از جمله ۱ـ مسلمان بودن ذابح ۲ـ برید ن‌اعضاء اصلی بوسیله آهن ۳ـ انجام ذبح درحال که رأس حیوان بطرف قبله باشد ٤ـ بسم‌الله گفتن درحال ذبح ٥ـ قطع اوداج اربعه (مری ـ حلقوم و دورگ اطراف حلقوم) و در شتر نحـر بجای ذبح و مذبوح باید بعد از سر بریدن حرکت کند و یا خون معتدل ازو خـارج شود (از شرح لمعه ج ۲ ص۲۲۲)

«ویشترط فی الذابح الاسلام اوحکمه و لایشترط الایمان ... و یحل ما تذبحـه المسلمة والخصـی والمجبـوب والصبی و الواجب فی الذبیحة امور سبعة الاول ان یکون بالحدید فان خیف فوت الذبیحـة و تعذرالحدیه ... اوزجاجة ... و استقبال القبلة مع‌الامکان ولوترکها نسیاناً فلابأس... والتسمیه وهی ان یذکر اسم‌الله تعـالی و لوترکها ناسیاً حـل ... واختصاص الابل بالنحر وماعداها بالذبح... قطع الاعضـاء الاربعة وهی‌المری وهـو مجری الطعـام والحلقـوم و هوللنفس والـودجان و هما عـرقان یکتنفان بالحلـقوم و الحـرکـة بعدالذبح اوخروج الدم المعتدل ولو علـم عدم استقرار الحیواة حرم»
متابعـة الذبـح حتی یستوفـی قطع الاعضاء... ذکاةالسمك الماکـول اخراجـه من الماء حیاً بل اثبات‌الیدعلیه ولووثـب فاخرجه حیاً اوصار خـارج الماء بنفسه فـاخذه حیاً حل... و ذکاة الجرادة اخذه حیاً بالید... ذکاة الجنین ذکاة امه».
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۲۳ ـ ۲۲۸).
و بالجمله باید در حال ذبح حیوان رابطرف قبله خابانید بطـوریکه گلوی آن بطرف قبله باشد و بوسیلهٔ آلات قتاله از جنس‌آهن رگهای او را قطع کرد رجوع شود بـه اطعمه و اشربه.

«یحرم من الذبیحة خمسة عشرشیئاًالدم و الطحال والقضیب والانثیان والفرث و المثانة و المرارة و المشیمة و الفـرج و العلباء (مغز حرام). و النخاع والغـدد و ذات الاشاجع (اصول اصابع). و خرزة الدماغ (مخ دماغ، عـدسی). والحـدق»
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۳۵ ـ ۲۳٦)

ذَبِیحَة دارُالکُفر ـ رجوع به صـیدوذ باحه شود.

ذخائرالله ــ (اصطلاح عرفانی) جمعی از دوستان خدا و قومی از اولیاء را که همواره توجه خدا بدانهاست و بواسطهٔ وجودآنها دفع بلا از ناس میشود ذخائرالله گویند (از کشاف ص ۵۱۰ اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۶۷).

شاه نعمت‌الله گوید:

باشند ذخیرهٔ الهی
نقدینهٔ گنج پادشاهی
تا ایشانند خلق ایمن
باشند ز ماه تا بماهی

ذِراع ــ (اصطلاح فقهی) بکسر ذال بازو از آرنج تا انگشتان و در حیوانات از پاچه بالاتر را ذراع گویند و گزی که بدان چیزها پیمایند وران شتر و بن نیزه و قبیله است و نام منزلی است از منازل قمر و آن ستارهٔ چند است که بر ذراع برج اسدواقع‌شده‌است (رجل واسع‌الذراع) یعنی مرد خوش خلق و ذراع بمعنی گز نزد فقهاء ۲۴ انگشت و شش جو است که ذراع کرباس گویند و در شرع این مقیاس معتبر است واهل هیأت در مساحت قطرزمین از آن استفاده میکنند و ذراع بمعنی قدیم ۳۲ انگشت است (از کشاف ج ۱ ص ۵٦٤).

الذراع المبسوط ــ (هیئت) هفتمین منزل ازمنازل‌قمر بود: در صورت اسد دیده میشود که برای آن دو ذراع ترسیم شده است مقبوضه و مبسوطه. ذراع مقبوضه در یمن دیده شود و مبسوطه در شام. مقبوضه را شعرای شامی یاغمیصاء نامند و آن‌عبارت از همان غمیصاء است یا مرزم که واقع در کلب اصغر است.

(غمیصاء بضم غین و فتح آمده است)

در بیست باب ملا مظفر آمده است. که آن هفتمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن دو ستاره است که بمنزلهٔ سر هر یك از توأمین بود در این صورت: و آنرا اذراع مبسوط هم گویند زیراطلوع آن بر طلوع ذراع مقبوض که شعرای شامی است مقدم بود و چون بر دو ساق دودست بود اذراع نامیده‌اند.

(از بیست باب ملا مظفر)

و بالجمله صورت اسد بنزد اعراب‌بسیار بزرگ است و آنرا دو ذراع بود یکی ذراع مبسوطه و دیگر ذراع مقبوضه. ذراع مبسوطه رأس‌التوٴم نیز والتوٴام المقدم و موٴخر نیز نامند.

و ذراع مقبوضه همان شعری الغمیصاء است و مرزم الغمیصا و مرزم الکلب‌الاصغر است.

ذِراعِ مَقبوضَه ــ (اصطلاح نجومی) و از ستارگان‌دبران بود. (بفتح دال و باء) رجوع شود به ذراع مبسوطه.

ذُروَتِ وُسطی ــ (بفتح ذال و سکون راء و فتح واو اصطلاح هیوی است) و ذروت غایت بلندی بود و در فلك‌تدویر بجای اوج است در خارج مرکز پس در خارج مرکز غایت بلندی را اوج گویند و در فلك تدویر ذروت و در مقابل ذروت حضیض بود که پائین ترین نقطهٔ آن بود و بزمین نزدیك‌تر بود پس ذروت وسطی‌آن نقطهٔ بود از فلك تدویر که هرگاه خطی‌از مرکز معدل بیرون شود و از مرکز تدویر بگذرد مماس با آن شود.

و ذروت مرئی آن نقطهٔ بود که اگر از مرکز عالم خطی بیرون شود و ازمرکز

تدویر بگذرد نخست مماس با آن گردد.

(از التفهیم ص ۱۲٤)

ذَکاء ــ (اصطلاح اخلاقی و فلسفی)

در اخلاق آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتائج ملکه شود بر مثال برقی که بدرخشد و وسط بود میان حدت و بلادت حدت در جانب افراط وبلادت در جانب تفریط.

(از اخلاق ناصری ص ۹٤، ۵۹)

صدرا گوید: ذکاءعبارت از شدت حدس و کمال بلوغ آنست و غایت قصوای آن‌قوت قدسیه است و بالجمله شدت وحدت ادراك را ذکاء گویند که نهایت آن قوت قدسیه است که بدون اکتساب اشیاء و حقایق عالم را دریابد.

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲٦)

ذُکر ــ (اصطلاح فلسفی) ذکر بضم و کسر ، ذکر بضم بمعنی تذکر و تذکار است «واجعله منی فی ذکرك» یعنی درقوت حافظهٔ خود نگهدار و ذکر بمعنی یادآوری و ذاکره قوتی است که اشیاء را در عقل حاضر کند و ذاکر کسی است که بیاد خدا باشد و او را فراموش نکرده باشد.

صدرا گوید: صور محفوظه هر گاه از قوت عاقله زائل و برطرف شود و ذهن بخواهد بازگشت دهد آن قصد را تذکار گویند و حکما گویند که در تذکار وجود جوهر عقلی که تمام معقولات در آن باشد لازم است که خزانهٔ قوت عاقلهٔ انسانی‌باشد.

و بالاخره تذکر یادآوری آنچیزی است که از قوت عاقله زائل شده است و بالجمله صورت زائله بعد از عودت‌وحضور بنام ذکر خوانده میشود و اگر مسبوق بزوال نباشد ذکر نامند پس ادراك‌مسبوق بزوال را ذکر نامند و در اینکه آیا خزانهٔ معقولات منفصل الوجود است ازانسان یا نه میان حکماء اختلاف است بعضی گویند منفصل الوجود است و بعضی گویند متصل الوجود. برای روشن شدن نظر صدرارجوع شود به خیال و (اسفار ج ۱ ص ۳۲٤).

بهرحال در معنی فلسفی و عرفانی ذکر دارای چند معنی است از جمله، خلاف نسیان است «ماانسانیه الاالشیطان» ۲تلفظ و ذکر لسان «فاذکروالله کثیراً» ۳ احضار امری در ذهن‌بنحویکه همواره بماند و غایب نشود و همین معنی نیز خلاف نسیان است ۳ الفاظ واردهٔ خاص ٤ مواظبت بر عمل ۵ ذکر قلب ٦ ــ حفظ ۷ طاعت و جزاء ۸ صلاة ۹ بیان ۱۰ حدیث ۱۱ قرآن ۱۲ حلم ۱۳ شرف ۱٤ حفظ غیب ۱۵ شکر ۱٦ نماز جمعه ۱۷ نماز عصر .

ابوالحسن مزین گوید : «متی ظهرت الاخرة فنیت فیهاالدنیاو متی ظهرت‌ذکرالله فنیت فیه‌الدنیا والآخرة.

(از طبقات ص ۳۸۳)

و در اصطلاح سالکان خروج از میدان غفلت بفضاءمشاهدت است بواسطه غلبه‌خوف یا زیادی حب و گفته‌اند «الذکر بساط العارفین و نصاب‌المحبین و شراب‌العاشقین» بعضی گفته‌اند «الذکر الجلوس علی بساط‌الاستقبال بعد اختیار مفارقة الناس»

(از کشاف ص ۵۱۲)

ذِکرِ خَفی ــ (اصطلاح عرفانی) ذکر خفی آنستکه در مقام علم‌نباشد و در مقام شهود هم نباشد که نفس شاعر باشد وبلکه

بدون استعمار نفس باشد.
و بالجمله ذکر خفی آنست که ذاکر زبان سر و سر را ببندد و بدون شعور او باشد که غیبت بنده با غیبت حق موافق شود «فاذاتحققت الاذکارفنی العبدوذکرالله باللسان یورث‌الدرجات و ذکره بالقلب یورث القربات».

ذِکرِ قلب — (اصطلاح عرفانی) ذکر قلب آن باشد که خدا را بدل یاد کنی و فراموش نکنی تابیاد کردن حاجت نباشد.
محمد بلخی دربارهٔ ذکر گوید «ذکر اللسان کفارات و درجات و ذکرالقلب زلف و قرباب».
(از طبقات ص ۲۱۶)

این است یاد دوست مهربان، آسایش دل و غذای جان، یادی‌که گوی است و انس چوگان، مرکب او شوق و مهر او میدان، گل او سوز و معرفت او بوستان، یادی که حق در آن پیدا بحقیقت حق پیوسته از بشریت جدا، یادی که درخت توحیدرا آبشخوراست، دوستی حق مر آنرا میوه و بر است، «لایزال عبدی یذکرنی و اذکره حتی عشقنی و عشقته»
آن نه آن یاد زبانست که تو دانی‌که آن در درون جانست در قصهٔ عشق تو بس مشکلهاست.
من با تو بهم، میان ما منزلها است.
خداوندا یادت کنم که خود در یادی و رهی رااز‌فراموشی‌فریادی، یادی ویادگاری و دریافتن خود یاری، خداوندا هرکه در تو رسید غمان وی برسید.
هرکه ترا دید جان وی‌بخندید، بناز تر از ذاکران تـو در دو گیتی کیست؟
سفر نکرده منزل چه دانی، دوست ندیده از نام و نشان وی چه خبر داری؟

*

معبود خـودی وعا بدخـویشتنی
زیرا که برای خودکنی هرچه‌کنی
اگر بجان خطر کنی با خطر شوی و اگر روزی بکوی حقیقت گذر کنی وزآنجا که‌سرای‌اوست‌اورایادکنی‌آن‌بینی‌که «لاعین رأت ولا اذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر»
(از عده ج ۱ ص ۴۱۹).

یکبار بکوی ما گذر باید کـرد
در صنع لطیفها نظـر بایدکرد
گر گل خواهی‌بجان خطربایدکرد
دل را زوصال ما خبرباید کرد

بنده در ذکر بجائی‌رسد که زبان دردل برسد و دل درجان برسد وجان درسربرسد و سردر نور برسد.
(از عده ج ۱ ص ۳۴۴)

پیر طریقت گفت: ذکر دوست بهرهٔ مشتاقانست، روشنائی دیده و دولت‌جانست و آئین جهانست، یك ذره فزودن بدوستی بهتر از دو جهانست، یکطرفةالعین انس‌با دوست خوشتر ازجانست، یك نفس درصحبت دوست ملك جاودانست.
(از عده ج۸ ص ۷٤).

*

والله ماطلعت شمس ولاغـربت
الا و ذکـرك مقرون بـانفاسی
ولاجلست الـی قـوم احـدثهم
الاوانت حدیثی‌بین‌جلسائی [جلاسی]

الهی به بهشت وحوراوچه نازم، اگـر مرا نفسی دهی از آن نفس بهشتی سازم،

ای جلالی که هرکه بحضرت تو روی نهاد همه ذره‌های عالم، خاک‌قدم اوتوتیای چشم خود ساختند.

اگر در قصر مشتاقان ترا یک روز بارستی
ترا با اندهان عشق این‌جادوچه‌کارستی
وگر رنگی ز گلزار حدیث او بدیدی‌تو
بچشم تو همه‌گلهاکه‌درباغست، خارستی

پیر طریقت‌گفت: ذکر همه نه آنست‌که بر زبان داری.ذکر حقیقی آنست‌که درمیان داری.

ذکوة ـ (اصطلاح فقهی) یعنی تذکیه حیوان و ذبح آن و بالجمله ذکواة ذبح یا نحر یا عقر حیوان مباح است برای خوردن و آن بردو قسم است یکی ذکات ضرورت که آن جرحی است که صیاد بشکار وارد آرد و بمیرد و آن حلال است دوم ـذکات اختیار که حیوان مأکول‌اللحم را از روی اختیار و اراده ذبح نمایندرجوع به ذبح شود و رجوع به (الفقه علی ... ج عبادات ص ۱۰٤ و شرح لمعه ج ۲ ص ۲۲۶) شود.

باید دانست که ذکواة ماهی مأکول اللحم به گرفتن آن از آب وخارج کردن آن زنده است و ذکواة ملخ گرفتن آنست زنده و ذکواة جنین به ذکواة مادر آنست

ذِمّه ـ (اصطلاح فقهی) و امری است که مکلف ملزم بانجام آنست و وجوب حکم است بر مکلف بثبوت آن در ذمه و بنابراین کودک و سفیه را ذمهٔ نباشد مگر در مورد اتلاف مال دیگران (از قواعد شهید ص ۲۵۳ ـ کشاف ج ۱ ص ۵۶۸).

و دیگر تعهدی است که کفار غیر حربی با امام مسلمین با شرائط خاصی ببندند و آن شرائط بذل جزیه و التزام احکام اسلام است و ترک تعرض مسلمات است به نکاح و تعهد برترک قطع طریق و دلالت بر عورات مسلمین واظهارمنکرات اسلامی است (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۷).

ذِمّی ـ (اصطلاح فقهی) کفاریکه در ذمه اسلام ودر زیرلوای آن با شرائطخاصی در آمده‌اند. (قواعد شهید ص ۱۸۸).

الذّمیّه ـ (کلامی) گروهی باشند که اعتقادشان براین است که علی علیه‌السلام خداست اینان حضرت محمد (ص) راسب نمایند و گویند که حضرت علی حضرت محمد را برای نبوت برگزید از سوی خودش و ازاینگونه اوهام.

و نیز ذمیه کفار اهل کتاب را گویند که در تعهد و ذمت اسلام قرار داشته‌باشند و جزیت بدهند (از مختصرالفرق ص ۵۸).

ذنب ـ (اصطلاح فقهی، اخلاقی) ذنب یعنی گناه و ارتکاب مکلف است‌امری نامشروع را. (از کشاف ج ۱ ص ۵۵۸).

ذَنَبُ الاَسَد ـ (بفتح ذال ونون هیئت و نجوم) نام دیگر صرفه است که ذنب‌اللیث و قطب‌الاسد نیز گویند که منزل دوم از دوازدهم از منازل قمر است.

ذَنَبُ‌الجَدْی ـ (بفتح ذال و نون اصطلاح نجومی) یکی از ستارگان صورت جدی بود که از بروج دوازده‌گانه است و آن ستارهٔ ایست واقع بر ذنب صورت جدی و آن ستاره ۲٤ بود.

ذَنَبُ التِّنّین ـ (بفتح ذال و نون اصطلاح نجومی) ستارهٔ بود واقع در عقدة الذنب تنین در مفاتیح چنین آمده است: جوزهر عبارت از دو نقطهٔ بود که

دو دایرهٔ افلاک آن دو را قطع کند آن‌دو نقطه‌را عقدتین گویند و جوزهر کلمهٔفارسی بود یعنی گوزچهر یعنی صورة الجوز یعنی صورةالکره و او ل‌درست‌تر است و آنرا تنین نیز گویند یکی از دو عقده را رأس و دیگر را ذنب نامند.

ذَنَبُ‌الدُّلفین– (نجوم) و آنر اعمود الصلیب و تابوت ایوب نیز نامند. رجوع بدلفین

ذَنَبُ قَیطُس – (نجوم) یکی‌ازستارگان صورت قیطس بود یعنی ستارهٔ ۲۱ که بر اسطرلابات رسم نمایند.

(از صور کواکب ص ۲۵۹)

(قیطس بفتح قاف و ضم طاء)

ذُوابَهٔ شمالی – (بضم ذال – نجوم) و آن شش ستاره بود واقع برعصابهٔ شکل راهی که‌یکی‌از صور ستارگان‌است‌سه‌تا را ذوابهٔ شمالی و سه‌دیگر را ذوابهٔ جنوبی نامند (از حاشیه التفهیم ص ۸۷).

صورت شمالی آنرا ذوائب و هلبه (بضم هاء و فتح باء) وضفیرة الاسد هم نامند.

ذَوات – (اصطلاح‌ادبی) این لغت در زبان عرب گاه مساوی با «اللات» استعمال شده است و از موصولات‌بحسا بآمده است و اغلب جمع ذات یعنی صاحب است. رجوع به موصولات شود.

ذَواتُ الأذناب – (نجوم) یا مذنبات ستارگان ذوات اذناب.

ذَواتِ لُحُون سَبعَه – (نجوم) منظور کواکب هفتگانه است که بنابر عقیدهٔ ادباء و شعراء باستان آنهارا آوازهای خوش‌باشد چنانکه اومیرس شاعر یونان و فرفوریوس براین عقیده‌اند که اجرام آسمان درهنگام حرکت خود بر نظام خاص مترنم به‌آوازهای شگفت‌آورند وگویند دیوجاس راحس‌بدان سان لطیف‌بود که‌آوازهای حرکات‌افلاک‌را می‌شنید (از التحقیق ص ۳۲)

ذُوالاَعِنَّة – (اصطلاح هیوی ونجومی) نامهای دیگر آن صاحب المعز . عنان . ممسك‌الاعنه . ممسك العنان . یکی از صور کواکب شمالی بود بین ثریا و دب اکبر واقع است. بعضی از ستارگان آن . عیوق. منکب ذی‌الاعنه . کعب ذی‌العنان . قرن الثور شمالی. خباء. جدیان‌یاسخلتان‌اند.

(از معجم الفلکی)

(اعنه بفتح همزه و کسر عین و فتح و تشدید نون و عنان بفتح عین و فتح و تشدید نون)

ذُوالحال– (اصطلاح ادبی) رجوع بحال شود.

ذُوالرَّحِم – (اصطلاح فقهی) و نزد اهل فرائض قریب غیر ذوالسهم مقدر را گویند (از کشاف ج ۱ ص ۵۶۰) وبالجمله ارحام و کسی را که صاحب رحم است گویند واقرباوخویشاوندان را نیز گویند.

ذَوق – (اصطلاح ادبی و عرفانی) و نزد بلغاء آنست که محرك قلوب و موجد وجد بود که دروشعوری مرعی نبود و این خاصهٔ عزلت و عاشقی صرف بود و این وجدانی است ولکن اتفاق و اجماع برآن‌شرط است وبالجمله قوتی است‌ادراکی که مخصوص ادراك لطائف کلام ومحاسن پنهانی اوست و نزد صوفیان یکی ازحالات است.

رجوع شود به فرهنگ مصطلحات

عرفاتاليف‌نگارنده.
(ازکشاف‌ج۱ ص۵۶۵)
و در اصطلاح‌فلاسفه یکی از قوای محسوسه است رجوع شود به فرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده.

و نزد صوفیه اول درجهٔ شهود را ذوق گویند شهودیکه در اثناء بوارق متوالیه باشد و ذوق را در مرتبت کامل‌تر شرب‌گویند.

(از شرح تعرف ص ۱۶۰)

هجویری گوید ذوق مانند شرب باشد اما شرب جز اندر راحات مستعمل نیست و ذوق مرنج وراحات را نیکو آیدچنانکه کسی گوید «ذقت‌الخلاف و ذقت‌البلاء و ذقت‌الراحة» همه درست آید و در شرب گویند «شربت بکأس‌الوصل و بکأس‌الود» چنانکه خدای متعال فرمودند «ذق انك انت العزیز الکریم»

(از کشاف ص ۵۱۲ ـ تاریخ تصوف ص ۶۴۵ ـ کشف‌المحجوب ص ۵۰۸)

ساوجی گوید:

از عمر ذوق دیدم وقتی که‌با تو بودم
ذوقی چنان ندارد بیدوست زندگانی
چون‌مجمر ازفراقت دارم دلی پرآتش
دردم بسر درآید زین آتش نهانی
از درد درد خویشم یکدل مدار خالی
کانست عاشقانرا اسباب کامرانی

شاه نعمت‌الله گوید:

ذوق ما داری بیا با ما درین دریادرا
تا بعین ما نصیبی‌یابی از دریای ما

مولوی گوید:

ذوقی‌که‌ز خلق‌آیدزان هستی تن زاید
ذوقی که زحق آیدزایددل‌وجان‌ای‌جان

در شرح‌منازل‌است که: ذوق اوائل‌شرب است و ذوق پایدارتر از وجداست روشن‌تر از برق است.

و بعضی گویند: ذوق اولین درجهٔشهود حق است بحق.

در شرح مثنوی است که: از ثمرات تجلی و نتایج کشفها بذوق و شرب تعبیر میکنند مرتبهٔ اول ذوق است و بعد از آن شرب و بعد از آن سیرابی.

(از شرح مثنوی سبزواری ص ۵۵)

در اصطلاحات صوفیه است که ذوق در بدایات ملاحظهٔ فضل سابق است.

شاعر گوید:

ذوقی که دلم راست بوصلش حاصل
دل داند ومن دانم ومن‌دانم ودل

ابوالقاسم قشیری گوید: ذوق ازثمرات تجلی و نتایج‌کشوفات و واردات است، اول ذوق است بعد شرب است وبعد سیراب‌شدن است.

صاحب ذوق متساکر است و صاحب شرب سکرانست و صاحب سیرابی هوشمند است.

مولانا گوید:

از نماز و از زکوة و غیر آن
لیك یك ذره ندارد ذوق جان
میکند طاعات و افعال سنی
لیك یك ذره ندارد چاشنی
طاعتش نغزاست و معنی نغز نی
جوزها بسیار و در وی مغز نی
ذوق باید تا دهد طاعات بر
مغز باید تا دهد دانه شجر
دانهٔ بی مغز کی گردد نهال
صورت بی جان نباشد جز خیال

در فلسفه ذوق قوتی است مترتب در عصب مفروش برجرم زبان که بواسطهٔ آن مزه‌ها ادراك میگردد باین طریق که بواسطهٔ رطوبت لعابیه واختلاطاجزاءلطیفه ازاشیاء با طعم با آن رطوبت در جرم زبان نفوذ کرده و مزه‌ها ادراك میشود.

صدرا گوید: ذوق از مهمترین قوای ظاهرهٔ پنجگانه است و بعداز لمس برای حیوان بس مهم است و شبیه‌ترین قوا است بلامسه و از این جهت لمس ثانی است‌زیرا ذوق نیز عبارت از شعور بمایلائم الطبع است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۳۱ ــ شفا ج ۱ ص ۳۰۱ ــ اسفار ج ٤ ص ٤٠ ــ دستور ج ۲ ص ۱۲٦)

«الذوق قوة رتبت فی العصب المفروش علی جرم اللسان یدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالط للرطوبةالعذبة اللعابیة».

(از ش ص ٤٥۲)

ذُوالعَقل ــ (اصطلاح‌عرفانی) ذوالعقل کسی است که خلق را ظاهر بیند و حق‌را باطن و خلق نزد وی‌مرآت حق‌است‌ومرآت همانطور که ظاهر گشته است در آن‌مراتب مخفی همچون اختفاء مطلق در مقید و این مرتبه عکس مرتبت ذوالعین است (از شرح گلشن‌ص۱٤۱ ــ کشاف ص ۵۲).

ذُوالعَقلِ والعَین ــ (اصطلاح عرفانی) کسی که حق را در خلق می‌بیند و خلق را در حق مشاهده مینماید و بشهود یکی از دیگری محتجب نمی‌گردد. بلکه وجود واحد را از وجهی حق می‌بیند و از وجهی خلق و برؤیت کثرت مظاهر از شهودوجه واحد متجلی درآن متحجب نمیشود (از شرح گلشن‌راز ص ٦۱).

شاعر گوید:

چیست عالم جلوه‌گاه حسن دوست
جلوهٔ عالم چه باشد جمله اوست
ظاهراً گر زانکه عالم مظهرست
مظهر و ظاهر چو وابینی هم‌اوست
در حقیقت نیست غیر از یار کس
این نمود غیر عین وهم تست
یار خود آئینهٔ روی اوست
ور نمود آینه خود غیر اوست

ذُوعَین ــ (اصطلاح عرفانی) ذوعین کسی است که حق را ظاهر بیند و خلق را باطن و خلق نزد وی مرآت حق است وحق ظاهر و خلق در وی پنهان چنانکه آئینه در صورت مخفی میماند.

(از شرح گلشن راز ص ۵۹ ــ کشاف ص ۵۲٤)

شاعر گوید:

بهر چه مینگرم صورت تو می‌بینم
ازآنکه درنظرم جملگی تو میآیی

ذَوِی‌الفُرُوض ــ (اصطلاح فقهی) ذ درباب ارث کسانی را ذوی‌الفروض گویند که آنها را سهم معینی از ارث باشد. بحکم «ولابویه لکل واحد منهما السدس مماترك ان کان له و لدفان لم یکن‌له ولد و ورثه ابواه فلامه‌الثلث فان کان له اخوة فلامه السدس من بعدوصیة.»

ذوقافِیَتَین ــ (اصطلاح بدیعی) و آن باشد که برای یك شعر دو قافیه باشد مانند:

ای از مکارم تو شده در جهان خبر
افکنده از سیاست تو آسمان سپر

که هم جهان و آسمان قافیه‌اند و هم

خبر و سپر (از بدیع ص ۱۱۶)

ذُوالقَرنَین ـ (اصطلاح عرفانی) نسفی گوید: روح‌انسانی را درسیر و نسبت‌بنزول و صعود و نسبت به نادانی و دانائی احوال بسیار بود چون نزول میکند افول نور بود و چون عروج‌میکند طلوع نور بود (نزول از عالم علوی و صعود بعالم علوی) وچون نزول افول نور است پس نزول روح انسانی شب بود و چون عروج طلوع نور است پس روز بود و در هنگام نزول چیزهائی در روح انسانی مقدر بود. پس نزول شب قدر بود، و چون در عروج آنچه دراو پوشیده است ظاهر شود پس عروج روز قیامت بود چون اول نور در جسم است و عروج آن از جسم استپس جسم آدمی هم مغرب و هم مشرق بود و روح انسانی ذوالقرنین است، یك شاخ وی نزول است و یك شاخ دیگر عروج و این ذوالقرنین چون بمغرب رسید آفتاب‌رادید که‌درچشمهٔ گرم غروب می‌کند (حتی اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة و وجد عندها قوماً) و این چشمه گرم جسم آدمی بود (از انسان‌کامل ص ٦٤ـ٦٥)

ذُوالمَعْنَیَیْن ـ (اصطلاح ادبی) وآنست که لفظ مشترك، مشتمل بردو معنی تام باشد و آن دو معنی حقیقی باشند یا مجازی یا یکی حقیقی باشد و دیگری مجازی وهر دو معنی مراد گوینده بود و اگر لفظ مشترك را زیاده از دو معنی بود ذالمعانی گویند مثال ذومعنیین

بهر اندیشه چندان ریختم در
که کرده عالمی را گوشها پر

که گوشها دو معنی حقیقی دارند یکی جمع گوش و دیگر جمع گوشه و مثال ذوالمعانی.

*

چون برق‌میگذرد پیش چشم ما خندان
بدان نظر که ز ما چشمها روان‌گردد

که لفظ چشمهاسه‌معنی دارد، یکی آنکه گریان گردد دوم جویهای روان سیوم آنکه از حیرت چشمها رود. (از کشاف ج ۱ ص ۸۵ ـ ۱)

ذِی‌المُقَدَّمَة ـ این اصطلاح اصولی است رجوع به مقدمه شود و نیز رجوع به (قوانین ص ۱۰۵) شود

ذُوالیَد ـ (اصطلاح فقهی) و مستند آن قاعدهٔ «علی‌الید ما اخذت حتی‌تودیه» میباشد رجوع به ید و قاعدهٔ ید شود.

در کلیات حقوقی آمده است.

هر عینی که در تحت استیلاء شخصی باشد آنشخص مالك آن عین شناخته خواهد شد و میتوان آن را از او خریداری نمود و تصرف در آن بدون اذن او جائز نیست.

بنابراین اگر کسی نسبت بملك‌متصرفی دیگری راجع باصل مالکیت دعوائی داشته باشد اثبات آن بعهدهٔ او خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۲۵۷)

ذَهاب ـ (اصطلاح عرفانی) ذهاب به معنی رفتن و در اصطلاح اهل الله بمعنی غیب است و بلکه اتم و اکمل از غیبت است و آن عبارت از ذهاب دل است از حس و محسوسات و آنچه بمشاهدهٔ مشاهده شود و بالجمله بمعنی غیبت و از خود رفتن است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٧ـ لمع ص ۳٤۷ـ تاریخ تصوف ص ٦٤٦)

شاه نعمت‌الله:

ز ذوق خود ترا آگاه کردم
بهانه آفتاب و ماه کردم
دوئی بگذار تا باشی یگانه
مراد ما یکی، دیگر بهانه
درآور حلقهٔ رندان سرمست
تو را گر میل ذوق عارفانست
فنا شو تا بقا یابی زباقی
سبو بشکن که یابی لطف ساقی

رودباری گوید: الذوق اول المواجید فاهل الغیبة اذا شربواطاشوا و اهل‌الحضور اذا شربوا عاشوا».

(از طبقات ص ٤۹۸)

حافظ گوید:

بسر جام جم آنگه نظر توانی کرد
که خاك میکده کحل بصرتوانی‌کرد
مباش بی‌می‌ومطرب‌که زیر طاق‌سپهر
بدین ترانه غم ازدل‌برون توانی‌کرد

*

بیا که چارهٔ ذوق حضور و نظم امور
بفیض بخشی اهل نظر توانی کرد
گدائی در میخانه طرفه اکسیری‌است
گر این عمل بکنی خاك زر توانی‌کرد
بعزم مرحلهٔ عشق پیش نه قدمی
که سودها کنی ازاین سفر توانی کرد

*

گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید
که خدمتش‌چو نسیم سحرتوانی‌کرد
تو کز سرای طبیعت نمیروی‌بیرون
کجا بکوی طریقت گذر توانی‌کرد

ذَهَبِیَّهٔ کُبْرَوِیَّه ـ (اصطلاح عرفانی) از فرق صوفیه‌اند منسوب به نجم‌الدین الطامهٔ الکبری خیوقی الخوارزمی است نام شریفش در نفحات احمدبن عمرثبت شده.

و از کتاب تلخیص‌الاثار صاحب روضات‌الجنات نقل نموده که در ترجمهٔ خیوق گفته که خیوق نام قریه‌ای است ازقراء خوارزم و امام نجم‌الدین الکبری بآن منسوب است درنزدشیخ‌عماریاسر وروزبهان فارسی کبیر مصری و شیخ اسماعیل‌قصری که از مریدان شیخ عبدالقاهر سهروردی بودند به تحصیل علوم و درك فیض‌طریقت پرداخته است.

(از طرائق الحقائق ج ۲ـ ص۱۵۰)

ذَهَبِیَّهٔ إِغْتِشاشِیَّه ـ (اصطلاح عرفانی) از فرق صوفیه‌اند منسوب به عبدالله‌برزش آبادی مشهدی است که سراز بیعت با سید محمد نوربخش خلیفهٔ خواجه‌اسحق ختلانی بپیچید. و آنرا ذهبیه از آن جهت گویند که چون عبدالله سر از طاعت‌خواجه اسحق پیچید، خواجه فرمود: ذهب‌عبدالله یعنی از زمرهٔ مریدان خارج شد.و تفصیل این واقعه در مجالس‌المؤمنین مذکور است. (اعتشاشیه‌هم)

(از طرائق الحقایق ـ ج ۲ ـ ص ۱۵٤)

ذِهْن ـ (اصطلاح فلسفی) ذهن یکی از قوای نفس است و یاقوتی است متعلق بنفس ناطقه و یاقوت نفس است که‌معد برای اکتساب علومی است که حاصل نباشد برای نفس چنانکه قطب‌الدین‌گوید: و ذهن قوتی است نفس را معد اکتساب آراء. (از درةالتاج بخش ۳ ص ۸۵)

و بدیهی است که وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است چه آنکه ذهن خود

فی‌نفسه از امور خارجیه است و آنچه‌یافت شود در آن بوجودی که مطابق با مافی‌ـ الخارج بوده و حاکی از امور خارجی باشد وجود ذهنی نامند برای آن امور خارجی و آن وجودی است برای شیءکه آثار وجود خارجی برآن مترتب نیست.

ابوالبرکات در مورد ادراك‌ذهنی گوید: انسان از قبل نفس خود باموری آگاه شده و آنها را درمی‌یابد صوری از محسوسات در ذهن او مجسم میشود بنحویکه پس از غیبت عین اشیاء صور آنها باقی میماندو بوسیلهٔ ذهن خود اشیاء را چنان می‌بیند که بواسطهٔ چشم خود و میشنود چنانکه بوسلیه گوش خود و میبوید چنانکه بوسیله بینی خود و میچشد چنانکه بوسیلهٔ زبان خود و لمس میکند نه بواسطهٔ آلات‌ـلمس و از این جهت است که گاه صور مدرکه بواسطهٔ ذهن را با عین امور محسوسه اشتباه می‌کند چنانکه کسی‌خواب بیند اشیائی را و در آن حال گمان کند که عین آن اشیاء را دیده است و با خود آنها تماس پیدا کرده و مواجه شده است. (از المعتبر ج ٤ ص ٣٤٠)

صدرالدین در مقام بیان افعال ذهن گوید: خدای متعال ارواح انسانی‌راآفریده است بنحویکه خالی از تحقق اشیاء و از علم بدانها میباشند یعنی نفوس انسانی در بدو خلقت عاری از علم و تحقق اشیاءاند ولکن آنها را برای معرفت و علم آفریده است و از شان آنها تحصیل معارف وعلوم است و نفس را استعدادی است که بموجب آن معارف تحصیل گرددو آنرا ذهن‌نامند (یعنی هیئت استعدادی را) رجوع شود بوجود ذهنی و (اسفار ج ۱ ص۳۲٦)

ذِهنیَّه ــ (اصطلاح منطقی) قضیه ذهنیه قضیه‌ایست که مصادیق ومحکوم علیه وموضوع آن در ذهن باشدمانندقضیه «النقیضان لا یجتمعان» که موضوع که نقیضانند در ذهن است و یا قضیهٔ «المعدوم لایعاد» رجوع به قضیه ذهنیهٔ (کشاف ص۵۱۷) شود.

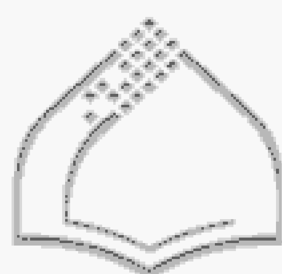
ذُهول ــ (اصطلاح فلسفی) ذهول و نسیان و غفلت را گاه مرادف آورند ولکن هر یك از این لغات معنی خاصی دارند.

صدرا در مقام بیان معنی ذهول گوید: آنچه را نفس در عالم خود ادراك میکند و در مرتبت صقع خود درمی‌یابد برسبیل تخیل دومراتب است در ظهور و خفا که بعضی در نهایت خفااند و بعضی در نهایت روشنی و ظهور و بالجمله مدرکات نفس بعضی در نهایت خفا و بطونند که بنام ذهول و نسیان خوانده میشود و بعضی در نهایت ظهور و جلاء و روشنی‌اند که شهود و رؤیت گویند و بنابراین ذهول محو صور موجودهٔ در قوای مدرکه‌نیست بلکه مرتبت خفاء ادراك است و تعریف مشهور آن این است که ذهول انصراف‌توجه نفس است از صور موجودهٔ در قوا.

(از مبدأ و معاد ص ۳۰۹ــ اسفار ج ۱ ص ۳۲٦ ورجوع شود به کشاف‌ص۵۱٤)

الذّیخــ (نجوم) و این کلمه به شکل ذیج نیز آمده است ، ستاره‌بود واقعـ در‌ذنب اژدها و ذیخ یعنی کفتار نر.

ذیل‌ــ (نجوم) کوکبی بود که در خمار مرأة المسلسله بود.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ر

رابط (اصطلاح ادبی و منطقی) و آن نسبت میان دو کلمه یا دو جمله است و آنچه دو یا چند کلمه و جمله را بهم پیوندد، جمله‌هائیکه نیاز به رابطدارند عبارتند از جمله خبریه. صفت، صله، حال، مفسره، مشتغل‌عنه العامل، بدل بعض، بدل اشتمال، معمول صفت مشبه، عاملان درباب تنازع، جواب اسم شرط، الفاظ توکید مانند عین و نفس که رابط آنها ضمیری است که آنها را بماقبل خود ربط دهد.
(از مغنی ص ۲۶۰).

رابطه (اصطلاح منطقی) نسبت میان موضوع و محمول را رابطه گویند و یا آن لفظی که میان موضوع ومحمول را ربط دهد رابطه گویند مانند لفظ هو یا یکون و غیره که اگر رابطه ذکر شود قضیه ثلاثی شود والا ثنائی.
(ش ص ۷۲— اساس‌الاقتباس‌ص۶۵) و رجوع بوجود رابط و رابطی و (کشف المراد ص ۱۷، ۳۲) شود.

رأی (اصطلاح فلسفی) رأی چیزی است که مورد اعتقاد باشد و گفته میشود رأی من چنین است یعنی اعتقاد من‌چنین است «رؤیا» یعنی آنچه در خواب دیده میشود و بالاخره نظرکردن بچشم سر و قلب و عقل و صاحب‌رأی یعنی صاحب‌عقل و از نظر فلسفی جولان دادن خاطراست در مقدماتیکه امید میرود که منتج به‌نتیجه گردد و رأی برای فکر ما مانند آلتاست برای‌صانع و رأی عامی یعنی آراء عامه که نظرهای ابتدائی است.
(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۸ و رجوع شود به (تفسیر ص ۱۹۳).

راجح (اصطلاح اصولی) و لفظ هرگاه احتمال غیر معنی حقیقی خود را دهد و در معنی حقیقی خود راجح باشد ظاهر گویند و بطور مطلق راجح باشددر معنی خود. (از قوانین)

راجع (اصطلاح هیوی و نجومی) راجع یعنی‌بازگرننده بعضی ازستارگان در حرکات خود راجع است وبعضی‌مستقیم ابوریحان گوید خور و ماه را باید یله‌کرد زیرا ایشان را اندر رفتن رجوع نیست لکن خمسهٔ متحیره را باید مورد توجه

قرار داد بعد گوید که مثلا روز سه‌شنبه به محل ستاره زحل نگاه میکنیم و روز چهارشنبه نیز بدانجا بنگریم خواهیم دید که محل او را از آنجا که به سه‌شنبه‌یافته بود کمتر بینیم ومثلا به سه دقیقه‌درمیابیم که زحل سه دقیقه رجوع کرده است‌ولکن مثلا به مشتری نگریم و درمیابیم که‌بروز چهارشنبه ٥ دقیقه افزونتر رفته درمیابیم که مستقیم است و مثلا زهره ١٦ دقیقه جلو رفته است. و یا مثلا از برج سنبله بمیزان رفته است .

(از التفهیم ص ٢٨٢)

راجِعانـ (اصطلاح عرفانی) و به کسانی گویند که از طریقت بازگردند و کسانیکه سیر من الحق الی الخلق کنند جهت ارشاد خلق.

(از کشف‌المحجوب ص ٦٢)

رُجوعِ اَوَّلـ (نجوم) رجوع به تصمیم شود.

رُجوعِ ثانیـ (نجوم) رجوع به تصمیم شود.

راحـ (اصطلاح عرفانی) راح روح افزای‌شراب طهور است وانفاس قدسی‌پیر و مرشد کامل است.

راحَتـ (اصطلاح عرفانی) راحت یعنی آسودگی خاطر.

در اسرار التوحید است که «راحة النفس کلها فی‌التسلیم وبلائها فی‌التدبیر» و وجود امریرا گویند که موافق ارادت دل باشد . (اسرارالتوحید ص ٢٩٧ـ اصطلاحات فخر).

رازـ (اصطلاح عرفانی) رازبمعنی سر و راز نگهداشتن یعنی سر نگهداشتن، راز دهر یعنی اسرار وجود، راز حقیقت، اسرار حقیقت است که‌مخصوص کاملان است.

سنائی گوید:

رازی ز ازل در دل عشاق نهانست
زان راز خبر یافت کسی راکه‌عیانست
او را ز پس پردهٔ اغیار دوم نیست
زان مثل ندارد که شهنشاه جهانست

شبلی‌را با حق رازی بود در میان‌و او محرم راز و با او راز می‌گفت که بار خدایا چون بود که حسین منصور را از میان برگرفتی. گفت: رازی بوی دادم و سری با وی نمودم، بنا اهلان بیرون داد، بوی آن فرود آوردم که دیدی.

(ازعده ج ٣ ص ١٧٤)

دل تا درحجاب ماند از انوار ربوبیت بالکل.

(از اصطلاحات‌شاه ص٥٨)

مولانا گوید:

راز را اندر میان نه با محب
ایکه بحر علم و عقلی‌استجب
راز را اندر میان آور شها
رومکن درابر پنهانی مها
راز را از دوستان پنهان مکن
درمیان نه راز و قصد جان مکن

*

با کفایت رازها با یکدیگر
پس گفتندش به صد خوف و خطر
راز را غیر از خدا محرم نبود
آه را جز آسمان همدم نبود

*

اول راز با عاشقانست آخر راز با آشنایان است، میانه، ناز عارفانست، و راز عاشقی

تا نیاز آشنائی هزار منزل است، آشنایان را فرود آرند «فی‌جنات و نهر» وعارفان را فرود آورند «فی مقعد صدق» عاشقان را فرود آرند در حضرت عندیت.

(عده ج۳ ص ۱۱)

از راز دلم جملگی آگاه توئی

اندر دل من بگاه و بیگاه‌توئی

رَأسـ این اصطلاح هیوی استیکی از دو نقطهٔ تقاطع منطقةالبروج و معدل‌را گویند، آن نقطـه کـه چون ستارهٔ ازاو بگذرد بشمال منطقةالبروج واقع شود و آن نقطهٔ دیـگر کـه چون چیزی ازو بگذرد به جنوب واقع شود ذنب خوانند و بجوزهر نیز منسوب کرده گویند رأس جوزهر و ذنب جوزهر. ونیز رأس‌رامجاز الشمال (عبورگاه شمال) و عقدهٔ شمالی. و ذنب را مجازالجنوب و عقـدهٔ جنوبـی نـامند.

(از التفهیم ص۱۲۲)

رجوع به مدار ماه شود.

و هرگاه رأس بطور مطلق گـویند منظور رأس آفتاب است.

رَأسُ‌الاَسَدِ الجُنُوبی ـ (اصطلاح‌نجومی) و رأس‌الاسدالشمالی.

رجوع به اسد شود.

رَأسُ‌التَّوام‌المُؤخر ـ (اصطلاح‌نجومی) ثانی‌الذراع. (نراع المبسوطه) رجوع به ذراع مبسوطه شود.

رَأسُ‌الثّعبان ـ (اصطلاح نجـومـی) در تحت کلمهٔ عوائد بیان شد کـه عوائد عبارت از چهار کوکب بود بر شکل چهـار ضلعی که رأس ثعبان واقـع بر عین آن بود.

رجوع به تنین شود.

رَأسُ‌الجاثی ـ (اصطلاح‌نجومی) رجوع به جاثی شود.

رَأسُ‌الجَبّار و **رَأسُ‌الجَوْزا** ـ رجـوع شود به هقعه (بفتح ها و عین)

رَأسُ‌الجَنُوبی ـ (اصطلاحات نجومی) رجوع به اسد شود.

رَأسُ‌الغُول ـ (اصطلاح نجومی) و از ستارگان برشاوش بود.

(رجوع به برشاوش و صور کواکـب ص ۸۱ ـ ۸۲ شود)

رَأسُ المال ـ (اصطلاح فقهی) واصل پـولی کـه در مقابل متاعی داده میشود رأس‌المال گویند واصل ثروت را گـویند در مقابل سود و بهره آن که ناشی ازفروش و معاملات است.

(از شرح لمعه ص ۱۷۰).

راسِخُون ـ (اصطلاح عرفانی) آنان که متحقق بحق‌اند و «من‌برت یمینه وصدق لسانه و استقام قلبه و عفت بطنه و فـرجه فذلك الراسخ فی‌العلم» (عده ج ص ۲۱)

راضی ـ (اصطلاح عرفانی) آنکـه تسلیم مقدرات باشد و از آنچه آید ننالـد و همان خواهد که خدا خواهد که‌گفته‌اند «الراضی لایسأل‌ولیس‌من شرط‌الرضا‌المبالغة فی‌الدعا»

(طبقات ص ۳۲۰)

راعِی ـ (اصطلاح عرفانی و نجومی) کسی که متحقق باشد بمعرفت علوم سیاست که متعلق و مربوط بامور تمدن و زندگی بشری است و بالجمله کسی‌که مأمور باصلاح امور جهان و تدبیر امور ناس است راعی گویند.

(کشاف ج ۱ ص ۵۹۷).

*

خوش بود چوپان اگر باشد چنـان
گوسفندان ایمن از گرگ وسگان

در اصطلاح نجوم ستارهٔ بود درصورت قیقاوس ونیز به ستاره‌که رأس‌الحواء است راعی گویند.

رافِض ــ (اصطلاح نجومی) این کلمه را بعضی رافض ضبط کرده‌اند یعنی‌شتـر متروك و یکی از ستارگان صورت تنین‌بود رجوع شود به جاثی.

رام‌رُوز ــ (اصطلاح گاه‌شمـاری) و روز ۲۱ مهر ماه بود که مهرگان عظیـم نامند در این روز فریدون بر ضحـاك‌دست یافت و پیروز شد (از آثار ص ۲۲۳)

رامی ــ (اصطلاح هیوی و نجـومی) یکی از صور بروج دوازده‌گانه بود و شامل ۳۱ کوکب داخل در صورت واقع در خلف صورت عقرب بود و در حوالی آن از ستارگان مرصوده دیگر نبود (از صـور الکواکب ص ۲۱٤)

از ستارگان اوست:

رکبةالرامی

عر (بضم عین) قوب‌الرامی

الصردان (بضم صاد و فتح راء)

النعائم‌الواردة

النعائم الصادرة

راعی النعائم.

ران ــ (اصطلاح عرفانی) ران حجابی است که حائل باشد میان دل و عـالـم قدس باستیلای هیآت نفسانی بردل وغلبهٔ ظلمات جسمانی درآن.

راوِی ــ (اصطـلاح اهل درایت و حدیث) و کسی است که روایت حـدیث کند بطور مسند یا مرسل یا جز آن. (از درایه ص ۱۵۸).

راهِب ــ علماء دین مسیح که مرتاض بریاضات دشوار شوند و ترك مأکـولات نمایند و از ملبوسات ضخیم پوشند و ازخلق بریده و به حق پیوندند.

(از کشاف ج ۲ ص ۳۰۸).

راهِن (اصطلاح فقهی) رجوع برهن شود.

رَئیس اَوّلــ (اجتماعی) ومنظوررئیس شهر و یا مملکت بود، بگفتهٔ فارابـی و می‌باید آن‌چنان کسی‌بود که هیچکس را نرسد که بروی ریاست کند و در علـوم و معارف به کمال بود و نیازی بانسان‌دیگری نداشته باشد که ویرا رهبری و راهنمائی کند.

(رجوع شود به السیاسات المدینـه ص ٤۹)

و هرگاه نیز انسانی بدین شرایط یافت نشود بناچار باید دو تن ریاست مدینـه را عهده‌دار شوند که با هـم دارای ایـن خصلت‌ها باشند و مثلا یکی‌از آن دوحکیم باشد و آن دگر واجد شرایط دیگر.

و هرگاه شرایط مذکوره در عدهٔ‌باشد مثلا مابین آنان یکی حکیم باشد و یکی دارای شرطی دیگر و سومی شرطی دیگر در این صورت هرگاه همه با هم مـوافق باشند همهٔ آنان رئیس خواهند بود واگر اتفاق افتد که مابین آنها حکیمی نباشد و یا کسی باشد که بجز حکمت واجد سایر شرایط باش دو یا اصولا حکمت‌جزء شرایط ریاست قرار داده نشود مدینه همچنان بدون رئیس ماند و این چنین مدینهٔ در معرض فنا و نابودی بود.

رَئیسُ‌العُلوم ــ (اصطـلاح منطقـی)

جمله رئیس‌العلوم اطلاق برعلم منطق شده است که آلت و میزان علوم نیزگویند.
(ازکشاف ص ۵۵۹)

رَئیسِ مَدینَه ـ (اجتماعی). (رجوع به مدینهٔ فاضله و رجوع به ترجمهٔ آراءاهل مدینهٔ فاضله ص ۳۰۸ ، ۲۵۶، ۲۷۶ شود)

رُبَّ ـ بضم‌راء وتشدید باء از حروف جاره است مانند «ان یقتلوك فان قتلك لم یکن عاراً و رب قتل‌عار» و برای تکثیر آمده است چنانکه در مثال فوق و «رب تال القرآن‌والقرآن یلعنه» و تقلیل مانند «ربما یودالذین کفروالوکانوا مسلمین» و «رب رجل صالح لقیته» و گاه ما کافه بدو ملحق شود و او را از عمل باز داردو داخل بر مضارع شود مانند «ربمایودالذین» (از مغنی ص ۷۰)

رَبّ بفتح راء و تشدید باء (اصطلاح فلسفی) اطلاق بر رب‌النوع میشود و مثلا گفته میشود که اسفندارمذ رب‌النوع زمین است. (حکمةالاشراق ص ۴۳۹) در عرفان نام حق‌تعالی است باعتبار نسبت‌ذات باعیان اعم از ارواح یا اجساد، زیرا نسبت ذات باعیان ثابته منشأ اسماء الهیه است مانند قادرومرید .

(از کشاف ص ۵۲۶).

رِبا ـ (اصطلاح فقهی) یعنی زیادت قال‌الله «فاذاانزلنا علیها الماء اهتزت‌وربت» در فقه عبارت از زیادت یکی از دو بدل متجانس باشد بدون آنکه مقابل آن زیاده عوض باشد و بر دو قسم است یکی رباء نسیه و آن این است که زیادهٔ مذکوردر مقابل تأخیردفع باشد چنانکه مثلا درزمستان یك من‌گندم بخرد بیك من و نیم درتابستان دوم رباء فضل که زیاده مذکور بدون‌مقابل به نسیه باشد چنانکه مثلا در حال یك من گندم بدهد و یك من و نیم بگیرد یا ده مثقال طلای مسکوك بدهد یازده مثقال بگیرد و این هردو حرام و باطل است‌بحکم «الذین یأکلون الربوا لایقومون الاکما یقوم الذی یتخبطه‌الشیطان من‌المس ذالك بانهم قالوا انما البیع...»
رجوع شود به بیع ربوی ـ (ازکشاف ج ۱ ص ۶۵۴ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸۰ الفقه... ص ۲۴۵)

و مورده المتجانسان اذا قدرا بالکیل والوزن‌وزاد احد هماعلی‌الاخر قدراً... و تحریمه مؤکدة‌وهومن اعظم الکبائروالدرهم منه اعظم وزراً من سبعین زنیة (بفتح زاو کسره) بذات محرم و ضابط الجنس هنامـا دخل تحت اللفظ الخاص کالتمر والزبیب واللحم فالتمرجنس لجمیع اصنافه والزبیب جنس کذلك والحنطة والشعیر هنا جنس واحد فی المشهور واللحوم تابعة للحیوان ولاربا فی‌المعدود ولابین الوالد وولـده ولابین‌الزوج‌وزوجته ولابین المسلم‌والحربی اذا اخذ المسلم الفضل ویثبت بینه وبیـن الذمی. (ازشرح‌لمعه ج ۱ ص ۲۸۰ ـ ۲۸۲)
رجوع به بیع ربوی شود.

رِباط ـ این اصطلاح در فقه بدین‌معنی بکار رفته است که عدهٔ برای تفتیش حال مشرکان فرستاده میشدند و آنها ازاحوالات آنها با خبره شد و به مسلمانان اعـلام میکردند و کسانی هم که در سرحدات‌بودند رباط مینامیدند.

رِباطات ـ (اصطلاحات نجومی) اهل احکام و نجوم گویند رباطات در منـازل

قمر بمنزلهٔ مثلثات است در بروج چه هر رباطی جملهٔ بود از بروج. لیکن جملات بروج متساویند و برخلاف جملات منازل. و گویند هرگاه قمر در منزلی بود ازرباطی و کوکبی در منزلی دیگر باشد هم ازآن رباط بیکدیگر ناظر باشند و از طول قمر و سایر کواکب در منازلی که در یك‌رباط و یك طبع باشند استدلال بر احوال هوا کنند از رطوبت و یبوست چنانکه گویند که چون قمر در منزل رطب باشد ازرباطی و شمس در منزلی دیگر رطب از آن‌رباط دلیل باران باشد و اگر درمنازل یابسه باشند از یك رباط دلیل بر خشکی هوا بود. رجوع شود به منازل رطبه ویابسه و نیز رباطات دستهٔ ازاعصاب را گویند (رجوع شود به ترجمه آراء ص ۲۶۰)

رُباعی ــ (اصطلاح ادبی). فعل یا اسم رباعی مجرد یعنی فعل یا اسمی که دارای چهار حرف اصلی بوده و از حروف زوائد در آن نباشد و مزید فیه نشده باشد و در اصطلاح عروض دو بیتی است که متفق دروزن و قافیه باشد و مصرع سیوم را شرط نیست که قافیه داشته باشد و اگر ذوقافیه باشد نیکوتر است و بحرآن غالباً بحر هزج باشد بروزن «لاحول ولاقوة الاباالله» (از درهٔنجفی ص ۹۹)

مثال فارسی :

ای چرخ ز گردش تو خورسند نیم
آزادم کن که لایق بند نیم
گر چشم تو بر بی‌هنر و نا اهل است
من نیز چنان اهل و هنرمند نیم

*

ذرات دوکون را بهم بیشی نیست
کس‌نیست‌که‌بادگرکسش‌خویشی‌نیست
در رتبه مساوات بود عالم را
در دائره هیچ نقطه را بیشی نیست

رُباعیّات ــ (اصطلاح فلسفی) اخوان الصفا اموریکه با عدد چهار انطباق دارد برشمرده‌اند مانند طبایع اربع، حرارت. برودت. یبوست و ارکان اربعه مانند. نار. هواء . ماء و ارض و ازمان اربعه مانند ربیع، صیف . خریف و شتاء . و مانند جهات اربع یعنی مشرق . مغرب . شمال و جنوب و اوتاد اربعه مانند طالع. غارب و وتدالارض و وتدالسما . و مراتب آحاد یعنی آحاد . عشرات . مئون والوف . و همین‌طور مخمسات . مسدسات . مسبعات. (از رساله اول از نفسانیات ص ۱۸۵)

رَبّانی (اصطلاح فقهی) بفتح راء و تشدید با، گفته‌اند لغت سریانی است‌وگفته‌اند منسوب به ربان است و فقیه یا فقیه مسلم است ابن اثیر گوید عالم راسخ در علم دین است و یا عالم عامل است، (ازکشاف ج ــ ص ۵۸۰).

در عرفان عالم ربانی‌کسی است که بعلم خود متحقق برب شده باشد. وگفته‌اند که ربانیان ایشانند که اختصاص دارند به الله که بآن اختصاص نسبت با وی برند و باوصاف او موصوف شوند و باخلاق اوبرآیند چندانکه بندگی ایشان برتابد، آنان که خدای را یگانه شوند هم در تجرید قصد، هم در صحت توکل، هم در نسیم انس تعلق خاطر از دو گیتی برگرفته و دست به مهرمولی زده.

(از عده ج ۳ ص ۱۸۶).

رَبُّ‌الأرباب ـ (اصطلاح عرفانی)
رب‌الارباب ذات حق است باعتبار اسم اعظم و تعین اول که منشأ تمام اسماء و صفات است و غایة‌الغایات است تمام توجهات بدو است و تمام اشارات بدان.
(از کشاف ص ۵۶۱)

رَبُّ‌اَعْیانِ ثابِته ـ (اصطلاح فلسفی)
وجود هرگاه باعتبار و بشرط ثبوت صور علمی گرفته شود، رب‌اعیان ثابته نامند.
(شرح قیصری ص ۱۰)

رَبُّ حال ـ (اصطلاح‌عرفانی) هرکسی در هر حالتی که باشد برحسب مقتضای وقت خاص او را صاحب آن حال گویند چنانکه گویند صاحب وجد و صاحب‌کشف و...
(از لمع ص ۳۵۶)

رَبُّ عقل اول ـ (اصطلاح فلسفی)
وجود را اگر بشرط کلیات اشیاء اعتبار کنند مرتبت اسم الرحمن و رب عقل‌اول نامند که لوح قضا وام‌الکتاب و قلم‌اعلی است.
(از شرح قیصری ص ۱۰)

رَبط ـ (اصطلاح فلسفی) نسبت میان دو امریکه یکی موضوع و دیگری محمول باشد ربط میگویند که سبب بستگی میان آندو می‌گردد چنانکه گفته شود «انسان ناطق است» یا «حیوان ناطق است» که ناطق نسبت داده شده است بانسان و همان نسبت را رابط میگویند و یا آنچه سبب‌این نسبت شده است رابط میگویند.

رَبطِ حادِث بِقَدیم ـ (اصطلاح فلسفی)
یکی از مسائل مهم فلسفی که انظار وافکار فلاسفه را بخود مشغول کرده است‌چگونگی ربط و ارتباط حادث بقدیم است برای‌روشن شدن مسأله ناچاریم که مقدمات چندیرا یادآور شویم.

یکی از اصول مسلم فلسفی لزوم سنخیت میان علت و معلول است این قاعده یعنی لزوم مناسبت و سنخیت میان علت ومعلول از قواعدی است که قابل خدشه و انکار نمیباشد همانطور که اصل قاعدهٔ علیت و معلولیت در موجودات عالم قابل انکارنیست و از امورمسلمه است زیرا معلول ازرشحات و پرتوی از علت خود است و بقول فلاسفه معلول ظل علت است و ظل با ذی‌الظل باید تناسب و سنخیت داشته باشد وبنابراین علت قدیم نتواند علت برای حوادث باشد و یا حوادث نتواند که مستند به علت قدیم و معلول قدیم بالذات باشند و مسلم است که این مسأله بعد از فراغ از اثبات وجودقدیم ثابت ازلی مطرح می‌گردد.

اصل دیگر توحید میان علت و معلول است که گفته‌اند «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» که از علت واحدهٔ بوحدت حقیقی نتواند زیاده از یك معلول صادرشود این مسأله در محل خود روشن خواهدشد.

در مورد چگونگی ارتباط حوادث‌بقدیم بعضی حرکت دوریهٔ فلکیه را رابط میان حوادث بقدیم دانسته‌اند.

«فالحکماء قائلة حرکة دوریة فلکیة تجددت نسبتها ای ذات الحرکة ثبت‌اذقالوا فی کل حرکة امر واحد بسیط مستمر وهو التوسط بین بین المبدأ والمنتهی راسم لامر ممتد هوالحرکة بمعنی القطع فذلك التوسط امرثابت‌دائم باعتبار ذاته انماالتجدد باعتبار نسبته الی الحدود المفروضة فیهما فیه الحرکةفالحرکة من حیث الذات‌اعنی

ذلك الامرالبسيط المحفوظ فی تلك‌الحدود مستند الی المبدأ الثابت و باعتبار نسبتهـا المتجددة يستند اليها الحوادث المتجددة».
(از شرح منظومه ص ۱۸۷)

از آن جهت که‌حرکت فلکیه دائم است و علت و سبب برای تمام حرکات‌وتجددات و متحرکات عالم است و آن ذاتی فلك‌است و حرکت خود مستند بعلت حادثی دیگـر نیست زیرا آنرا ابتداء زمانـی نیست و بالجمله‌زمان‌مقدار حرکت فلك‌الافلاك است و حوادث و متغیرات‌امور زمانی‌اند وبنابراین فلك حادث‌نیست و بلکه قدیم است وحرکت امر ذاتی آنست و در نتیجه حوادث کـلا مستند بحرکت دوریهٔ فلکیه‌اند و حـرکت ذاتی فلك‌الافلاك است و ثابت است‌باعتباری و باعتبار ثباتش مستند بذات قدیم است و باعتبار حدوثش حوادث بدو مستند شونـد و دیگر آنکه در هر حرکتی امر واحـدی است بسیط‌مستمر که حرکت بمعنای توسطیه است که بین المبدأ والمنتهی است وراسم امر ممتدی است که حرکت بمعنی قطع باشد، حرکت توسطیه امری است ثـابت دائم باعتبار ذاتش و تجدد او باعتبارنسبت آنست بحدود مفروضهٔ درمافیهاالحرکة پس حرکت باعتبار ذات یعنی امر بسیط محفوظ در آن حدود مستند بمبدأ ثابت است و باعتبار نسبت متجددهٔ او حوادث بدو مستند میشوند.

صدرالدین رابط میان حوادث بقدیم را حرکت میداند نهایت حرکت جوهریه او گوید: کلیه متحرکات و حرکات منتهـی میشوند به طبیعت‌جوهریه و طبیعت جوهریه مبدأ قریب تمام حرکات و حوادث است و خود متجدد بالذات است و تجدد اومجعول بالعرض است وبالجمله آنچه مجعول بالذات است طبیعت است و تجدد آن را ذاتـی است و ذاتی لایعلل ولایستند الی جـاعل و جاعل آنرا متجدد الذات خلق کرده‌است و طبیعت «بما هی ثابتة مرتبطة الی المبدأ الثابت وبما هی متجددة» حوادث مستندبآن میشوند «بناء علی ماحققـه من الحـرکـة الجوهرية والتجدد الذاتی فی الطبیعة انه يلزم الانتهاء الی‌حـادث مهيته و حقيقته عين‌الحدوث‌والتجدد كالحركة اوالمتحركة بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها».
(شرح منظومه ص ۱۸۸ ، ۱۸۶ ورجوع شود به ش ص ۳۹٦ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۳۸، ۲۲٦ ـ ج ۳ ص ۸۵، ۱۷۲)

رَبُّ طِلِسْمِ اَرْض ـ این اصطلاح‌اشراقی است و مراد رب‌النوع زمین است کـه حکماء فرس اسفندارمذ نامیده‌اند.
(از اسفار ج ۳ ص ۱۲۰ ـ ج۲ ص ۱۲۵)

رَبُّ عَقْلِ اَوَّل ـ (اصطـلاح فلسفی) وجود اگر بشرط کلیات اشیاء اعتبار شود مرتبت اسم الرحمن و رب عقل اول‌نامیده میشود که لوح قضا و ام‌الکتاب و قلم اعلی است.
(از شرح قیصری ص ۱۰)

رَبُّ مُطْلَق ـ (اصطلاح فلسفی) مـراد ذات احدیت است.
(از کشاف ص ۵۲۷)

رَبُّ‌النَّوع ـ (اصطلاح‌فلسفی)رب‌النوع را صنم هم گویند رجوع شود باربـاب انواع.
(ش ص ۳۷۳ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۲۹)

رَبُّ‌المَشارِق ـ (عرفانی) مراد ذات حق است مأخوذ از قرآن کریم.

رُبُوبیّت ـ (اصطلاح عرفانی) صفت ربوبیت و مقام ربوبیت از صفات ذات‌اضافه است و مقام تعبد محض و محور صفات، ربوبیت است که گفته‌اند «الربوبیة سبقت العبودیة و بالربوبیة ظهرت العبودیة و تمام وفاء العبودیة مشاهدة الربوبیة»

(از طبقات ص ۳۲۰)

و گفته‌اند «الربوبیة نفاذالامر والمشیة والتقدیر و القضیة، والعبودیة معرفة المعبود والقیام بالعهود»

(از طبقات ص ٤٤٥).

رَبْع ـ (بفتح راء ـ نجومی) درمیان شکل عواید یا صلیب ستارة بود کوچك که آنرا ربع نامند.

رجوع باو تاد شود.

ربع مقبل ـ (نجومی) رجوع باوتاد شود.

رَبیع ـ (اصطلاح عرفانی) ربیع یعنی بهار و در اصطلاح مقام بساطت را گویند در قطع مسافت سلوك.

رَتْق ـ (اصطلاح فلسفی) رتق یعنی بسته شدن و در اصطلاح اجمال مادة وحدانیت است که‌آنراعنصر اعظم‌نامیده‌اند که قبل از آفریدن آسمان مرتوق بوده و بعد از مرتبت تعین اول مفتوق گردیده است و گاه اطلاق شود برنسب حضرت واحدیت باعتبار «لاظهورها» و بر هر بطونی و غیبی مانند حقایق مکنونهٔ در ذات احدیت اطلاق شود قبل از مرتبت تفاصیل آنها در مرتبت واحدیت.

(کشاف ص ۵۸۰ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۹).

شاعر گوید:

بگشوده در بسته و بنموده جمال
اسماء بنمودند جمالی یکمال

و بهرحال رتق در مقابل فتق است «رتق و فتق» بمعنای حل و عقد است و بوجهی بمعنای لف و نشر است و مراد از رتق مرحلهٔ لفی و جمعی و کمونی‌است و از فتق حالت نشری و بروزی است.

صدرا گوید: رتق اشارت بوحدت حقیقیه و وجود واحد بسیط است وفتق مرتبت تفصیل وجود واحد بسیط است و مرتبت صفات و اسماء و افعال است.

(از اسفار ج۳ص۲۳)

رَتْقاء ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به عیوب زن و مرد در مورد فسخ نکاح‌شود.

رَجاء ـ (اصطلاح‌عرفانی) رجاء یعنی امیدواری و در اصطلاح تعلق قلب است بحصول امری محبوب درآینده.

درمصباح است: رجاء ارتیاح دل است‌به ملاحظهٔ کرم مرجو.

جنید گوید: «الرجاء ثقةالجود من الکرم الموجود، فمن یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحاً».

(مصباح‌الهدایه ص ۳۹۲ ـ تاریخ تصوف ٦٤٦).

در شرح منازل‌است که‌رجاضعیف‌ترین منازل مرید است زیرا رجاء جز باعمال و دیدن اعمال نباشد و خواص را التفاتی باعمال خود نیست و فضل حق را رؤیت کنند.

(شرح منازل ص ٥٤)

رِجالِ غَیب ـ (اصطلاح عرفانی) نجبا را رجال غیب گویند چنانکه فرمودند

«علی‌الاعراف رجال و من‌المؤمنین رجال» چه مردانند ایشان که خدا ایشان را مرد خواند، مردانی که باد عنایت و نسیم‌رعایت از جانب قرب ناگاه برایشان گذر کرد:

شمالی باد چون بر گل گذر کرد
نسیم گل بباغ اندر اثر کرد
چون باد عنایت برایشان گذر کرد

الهامشان بنور معرفت زنده کرد جانهاشان بوصال خوشبو.

(از عده ج۵ص ۶۲۵)

رَجَز ــ (اصطلاح عروضی) و هر بیتی است که به هشت مستفعلن تمام شود.

(از دره نجفی‌ص۱۳)

رَجْعیّه ــ (اصطلاح فقهی) وزن‌مطلقه به طلاق رجعی را گویند.

رجل کامل ــ (اصطلاح عرفانی) رجل کامل یعنی مرد کامل و کمال سالك‌سائر آنست که بارشاد مرشد کامل بطریق‌تصفیه و تجلیه و شهود بر مراتب عبور نماید واز سرحد محسوس و معقول گذشته بانوار تجلیات‌اسمائی وصول یابد و در پرتونور احدی محو گردد ببقاء احدیت باقی‌باشد و متحقق به جمیع اسماء و صفات الهی گردد و مظهر تمام ظهورات گشته بلواحق و لوازم و صفات همهٔ شئونات متصف‌گردد و خواجهٔ جهان گشته و بداند که هرچه هست اوست و غیر او هیچ نیست و با این مقام کار غلامان کند که عبارت ازمتابعت و عبادت است و از جادهٔ عبودیت تجاوز نکند.

آنان مردانی میباشند که سیر آنها به صیقل‌عنایت روشن و از حسن‌جمع‌وجمال سیرت برخوردار، همت ازخلق به‌یکبارگی برداشته و با مهر حق پرداخته:

*

مشتاق تو در کوی‌تو از شوق توسرگردان
از خلق جدا گشته، خرسند بخلقانها.
از سوز جگر چشمی چون حلقه گوهرها
وز آتش دل آهی چون رشتهٔ مرجانها

شاعر گوید:

رهبر راه طریقت آن بود
کو باحکام شریعت میرود
این چنین کامل‌بجو گررهبری
تا ز وصل دوست‌با بهره‌شوی
عارفان که جام حق نوشیده‌اند
رازها دانسته و پوشیده‌اند

و از مرتبت اطلاق و سکر بمقام تقید و صحو تنزل نماید تا ارشاد مسترشدان تواند کرد.

شاعر گوید:

پس آنگاهی که ببرید او مسافت
نهد حق بر سرش تاج خلافت

(از شرح گلشن راز ص ۲۸۸)

رِجْلِ قِینطورس ــ (نجومی) (رجل بکسر راء و قینطورس بکسر قاف) یکی‌از اعضاء شکل قینطورس است.

رَجْم ــ (اصطلاح فقهی) وحد رجم حد زناء محصنه است و عبارت از این است که به زانیه یا زانی‌آنقدر سنك‌پرتاب کنند تا بمیرد بدین معنی که حاکم‌شرعی پس از ثبوت با تشریفات خاصی حد رجم را که سنك‌سار کردن باشد اجرا کند.

رُجُوع ــ (اصطلاح فقهی) و بازگشتن مرد را گویند به زن در طلاق و آن به لمس یا وطی و جز آن باشد از اعمالیکه مثبت و معید علقه زوجیت است و رجوع

در بدیع بازگشت به کلام سابق است به نقض و ابطال آن از جهت افاده نکتهٔ خاص مانند «قاف‌لغدر الدهربل لاهله» در فارسی است.

دلم رفت زانکه با صبر آشنا بود
خطا گفتم مرا دل خود کجا بود
دو چشم شوخ نی خفته نه بیدار
غلط‌گفتم که نی مستو نه هشیار
(از کشاف ج ۱ ص۶۲۶).

و بالجمله رجعت در اصطلاح فقهاء اعادهٔ زن باشد بدون عقد جدید باستناد نکاح سابق و این امر در عده روا باشد.

در ابدع آرد: رجوع بازگشت نمودن بسوی کلام سابق است بنقض و ابطال آن «ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه» بلی‌قادرین علی ان نسوی بنانه» .

انوری گوید :

عاجزم از ثنای تو عاجز
آه اگر این چنین بمانم آه
یك دلیری کنم قرینه شرك
نکنم لااله الا الله

اثیرالدین اصفهانی گوید :

گر تو انی ای صبا بگذرشبی درکوی او
وردلت خواهد بیرپیغامی از من سوی او
ور همی خواهی که بر سرو بلند اورسی
نردبان عنبرین ساز از شکنج موی او
این دل گمگشتهٔ من باز جودر زلف او
ورنیابی رو بیفشان حلقهٔ گیسوی او
گردلم را بینی آنجا گو حرامت با دوصل
من‌چنیین محروم وتوپیوسته درپهلوی او
نرم‌نرم آن سنبل‌مشکین برافشان از رخش
ورنخواهد بدگمان شدبوسه زن‌برروی او
نه‌خطا گفتم من این طاقت ندارم زینهار
گر رسول خاص مائی نیز منگر سوی او
(از ابداع ص ۲۸٤ ۲۸۵) .

رُجُوع اَزْ شَهادت ــ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است :

رجوع از شهادت یا قبل از حکم است یا بعد از حکم و قبل از اجراء یا بعد از حکم است و بعد از اجراء .

اگر رجوع از شهادت قبل از حکم باشد شهادت از درجه اعتبار ساقط خواهد بود زیرا معلوم نیست شهود دفعه اول راست گفته‌اند یا دفعه دوم . و بر این تقدیر متضمن قذفی باشد مثل‌شهودجرح ومستوجب حد خواهند بود .

و اگر رجوع از شهادت بعد از حکم و قبل از اجراء بوده و متعلق آن مال یا نکاح یا طلاق باشد حکم نافذ است و شهود باید از عهدهٔ غرامات مال برآیند . و در صورتی که متعلق حکم قصاص یا حد باشد حکم ملغی از اثر خواهد شد.

و اگر رجوع شاهد از شهادت بعد از حکم و اجراء بوده و محکوم به مال باشد غرامت آن اعم از دین و عین بعهده شاهد است و چنانچه محکوم به نکاح باشد حکم نافذ است و شهود بایستی از عهده غراماتی‌که بشوهراول واردشده‌برآیندوبعضی بعکس این گفته‌اند یعنی نکاح دوم را باطل و شهود را عهده‌دار غرامات دومی قرار داده‌اند .

و چنانچه محکوم به قصاص یا حد بوده وشهود بعدازاجراء حکم‌ازشهادت‌خودعدول کرده باشند این فرض دو صورت دارد :

و اگر بگویند از روی عمد بر خلاف واقع شهادت داده‌اند در اینصورت باردزیاده

باولیائشان از آنها قصاص خواهد شد .

و همچنین است در جائیکه یکنفر از دو نفر شاهد بعد از اجراء حکم با او به تعمد در کذب از شهادت خود عدول کرده باشدباردزائدبولیش ازاوقصاص‌خواهد شد .

و اگر بگوید از روی اشتباه و خطا چنین‌شهادتی‌داده‌انداگردونفرباشندازهرکدام نصف دیه گرفته میشود و اگر سه نفر بوده‌اند از هرکدام ثلث .

و این حکم در جائیکه یکنفر از شهود ازشهادت‌خودعدول کرده‌وبرخلاف‌واقع‌شهادت خود را مبتنی بر اشتباه قرار داده باشد نیز جاری است .

در صورتیکه عدول شهود از حیث عمد وخطابرحسب اعتراف خودشان‌باشدباهرکدام طبق اعترافی که نموده بشرح مذکور فوق رفتار خواهد شد .

(کلیات حقوقی ص ۲۰۱) .

رُجُوم ـ (فلسفی) در فلسفهٔ طبیعی بکار رود رجوم یا سنگهای نیازکی فضائی معروف است .

(رجوم بضم راء و جیم است) .

رَحْمٰن ـ (اصطلاح عرفانی) رحمن اسم حق تعالی است باعتبار جمعیت اسمائیه که در حضرت الهیه است که از آن وجود فائض گردد .

(کشاف ص ۵۸۹)

رَحْمَتِ اِمْتِنانِیَّة ـ (اصطلاح عرفانی) رحمت امتنانیه عبارت از رحمت رحمانیت است‌که مقتضی نعم سابقه است برعمل چنانکه حق فرمود «وسعت کل شیء رحمته».

(از اصطلاحات شاه ص ۶۹)

شاعر گوید :

ناکرده سئوال ازو درم میبخشد
عالم همه از رحمت او موجودند

بعضی از ترکیبات: دریای رحمت ، رحمت نامتناهی ، مبشران رحمت ، رحمت عالمیان، بحر رحمت، رایحهٔ رحمت،کاروان رحمت، شکر رحمت ، صورت رحمت .

رَحیم ـ (اصطلاح عرفانی) رحیم اسم حق است باعتبار فیضان کمالات معنویه براهل ایمان چون معرفت توحید.

(اصطلاحات شاه ص ۶۰)

رُخْ ـ (اصطلاح ذوقی) بمعنی رخساره و طرف و جانب و نبات تازه و مهرهٔ شطرنج است و در اصطلاح صوفیان عبارت از ظهور تجلی جمالی است که سبب وجود اعیان عالم و ظهور اسماء حق است .

حافظ گوید :

مردم دیدهٔ ما جز به رخت ناظر نیست
دل سرگشتهٔ ما غیر ترا ذاکر نیست
اشکم احرام طواف حرمت می‌بندد
گرچه از خون دل ریش دمی طاهرنیست

لاهیجی گوید :

رخ اشارت است بنقطهٔ وحدت من‌حیث هی‌هی که شامل خفا و ظهور و کمون و بروز است .

وبازگوید مراد از رخ صفات لطف الهی و از زلف صفات قهر الهی است :

(از کشاف ص ۵۴۹ ـ شرح گلشن راز ص ۵۵۲ ـ ۵۸۷ ـ مشواق ص ۱۳)

رخ در اینجا مظهر حسن خدائیست
مراد ازاخط جناب کبریائیست

و باز گفته شده است رخ اشارت بذات الهی است باعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی .

مغربی گوید :

ای جمله جهان در رخ جان بخش تو پیدا
وی روی تو در آینهٔ کون هویدا
تا شاهد حسن تو در آئینه نظر کرد
عکس رخ تو دیده و شد واله و شیدا
هرلحظه رخت داد جمال رخ خود را
بر دیدهٔ خود جلوه بصد کسوت زیبا

شبستری گوید :

صفات حق تعالی لطف و قهرست
رخ و زلف بتانرا زان دو بهر است

سلمان گوید :

خورشید رخا سایه زما باز گرفتی
وزما نظر مهر و وفا باز گرفته
آخر چه شدای برگ گل تازه که بیدار
از بلبل بی‌برگ و نوا باز گرفتی
وجهی که بدان وجه توان زیست ندارم
جز روی تو ـ آن نیز زما بازگرفتی

رَخش ـ (اصطلاح عرفانی) کلمهٔ رخش پهلوی است و بمعنای آفتاب است و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهریور است و شهریور نام بزرگترین انوار عرضیه است و رب النوع آنها است .
(از ش ص ۳۵۷)

رُخصَت ـ (اصطلاح عرفانی) در لغت سهولت بود و در اصطلاح اصولیان مقابل عزیمت است و در تفسیر آن خلاف است بعضی گویند عزیمت اوور ملزمه باشد از احکام خمسه و رخصت وسعت در تکلیف باشد و مکلف تواند از آن گریزد وگفته‌اند اباحت باشد و بازگفته شده است مشروعاتی است که از جهت عذری و مشقتی مقرر شده است رجوع شود به (از الموافقات ج ۱ ص ۳۰۱ ـ ۳۰۷ ـ کشاف ج۱ص ۶۱۷).

رَدّ ـ (اصطلاح فقهی) رد ، در لغت صرف باشد و انصراف و در فقه درباب ارث صرف زیادی از فرض ذوی الفروض باشد و آن ضد عول است رجوع به عول شود (از کشاف ج ۱ ص ۴۰۶).

وردالقافیة آن باشد که قافیهٔ مصراع اول از مطلع قصیده یا غزل را در آخر شعر دوم مکرر کنند و بعبارت دیگر قافیه اول و چهارم را یك کلمه قرار دهند .

مثال

از بهر تهنیت من و نوروز و نو بهار
کردیم رو به حضرت صدر ، بزرگوار
صدر بزرگوار بمن دید و لطف کرد .
و افزود قدر بنده ز نوروز و نوبهار
(از فروغی ص ۱۱۶).

وردالمطلع آن باشد که مصراع اول یا دوم مطلع را در آخر و مقطع قصیده یا غزل مکرر نمایند .

مثل .

می بده ای بت‌شیر افکن من بادف و چنگ
که‌بیك حمله بیفکند شهنشه دو پلنگ
مطلع را مکر نموده و گفته است .
چون بود شادشه عادل و ظالم مقهور .
می‌بده‌ای بت شیرافکن من بادف و چنگ
(از فروغی ص ۱۱۹) .

رِداء ـ (اصطلاح عرفانی) رداء بکسر و فتح تاء جامه ایست که بر سر وقد گیرند و در اصطلاح صوفیان عبارت از ظهور صفات حق است بربندگان که آن اظهار صفات حق است بحق .
(کشاف ص ۶۰۷)

وگفته شده است که رداء بکسر، ظهور صفات حق است در صورت بنده

خوش ظهوری که جاودان بادا
ورداء بفتح اظهار عبداست صفات حق را بباطل و آن هلاک عبدست
(اصطلاحات شاه ص ٦٠)

رَدْف ــ (اصطلاح اهل بدیع و عروض) و آن یاردف اصلی بود و آنست که ما قبل روی مفرد یکی از حروف علّه ساکنه باشد و حرکت قبل آن از جنس آن بود مانند «حساب، کتاب . صبور. شکور ــ نظیر . حسیب . نصیب» که حرف ردف در آنها حرف آخر است و دیگر ردف زائد رجوع شود به (دره نجفی ص ٦٦) .

رِدْف ــ (بکسرراءوسکون‌دال نجومی) و نام دیگر ذنب‌الدجاجه است. و بدان جهت آنرا ردف گویند که بدنبال چهار ستارهٔ بود که بدنبال هم قرار داشته و مجره را از عرض قطع میکنند که فوارس نامیده میشوند که شبیه به چهار سوارند .
(از معجم الفکلی) .

رِدّه ــ (فقه)
هرگه‌که مردکفر بخدای‌ورسولش‌برزد، بآنچه فرض عام باشد، و علم باو حاصل ، ظاهر گرداند ، پس از آنکه تصدیق کرده باشد؛ آنرا مرتد گویند ، و از دین برگشته.
اگر بر فطرت اسلام‌زاده باشد: در حال زن ازو جدا شود ، و او را بکشند بی‌آنکه توبه خواهند .
دلیل برین بعد از اجماع طائفه ، قول رسولست: «من بدل دینه فاقتلوه» یعنی : هر کسی که‌دین خود رابگرداند ، ویرا بکشد.
و استتابت ، یعنی : توبه خواستن ، شرط نکرد . پس هر که شرط کند ، دلیلش باید گفتن .
و اگر ارتدادش از اسلامی بوده باشد پس از کفر ، از وی توبه خواهند. اگر توبه کرد ، عقد میان او و میان زنش ثابت شد. اگر دوّم بار مرتد شود . بکشندش.
و اگر بدوالحرب پیوندد، آنگه‌باسلام آید؛ مالك زن خود باشد ، اگر از عدت بیرون نرفته باشد .
و اگر زنی مرتد شود ، ویرا حبس کنند تا اسلام آرد، یا در حبس بمیرد ، «لما روی عنه‌ص من نهیه عن قتل المرتدة» ، زیرا که از رسول ص روایت کرده‌اند که او نهی کرده است از کشتن زن مرتد .
و روایت کرده‌اند که زندیق را بکشند، و توبهٔ او قبول نکنند . و زندیق آن بود که کفر در دل دارد و اسلام آشکارا کند .
(معتقدالامیه ص ٤٦١)

رَدیف ــ (اصطلاح اهل بدیع و عروض) و عبارت ازیك کلمه یابیشتر باشد که مستقل بوده در لفظ و بعد از قافیه اصلی بیك معنی تکرار شود مثل کلمهٔ گیرند در :
نقدها را بود آیا که عیاری گیرند
تا همه صومعه‌داران پی‌کاری گیرند
(از دره ص۹۳)
باید دانست که اشعار بطور کلی یا به ردیف ختم میشوند یا بقافیه و ردیف آن کلمه ایست که بعینه در آخر اشعار مکرر میشود . مانند
اساس قصرنه زین خوبتر توان افکند
که‌دست همت آن مرد کامران افکند
*
آن شکر خنده که پر نوش دهانی دارد
نه دل من که خلقی و جهانی دارد
(از بدیع فروغی ص ۱۱۵) .

رِساله ــ (اصطلاح ادبی) رسالت‌دراصل

بمعناى كلامى است كه براى غير فرستاده شود و در اصطلاح علماء كلامى است كه مشتمل بر علمى باشد و فرق آن و كتاب آن باشد كه كتاب كامل د رفنى است و رساله غير كامل و در موضوعى است و در علم كلام فرستادن رسول بود (از كشاف ج ۱ ص ٦٤٤).

مقام رسالت در نزد اهل الله فوق مقام نبوت است رجوع به‌كشف المرادمبحث نبوت و شرح قيصرى فصل دوازدهم شود. بعضى از تركيبات، خلعت رسالت آفت رسالت ، سيماى رسالت ، فلك رسالت .

رَسْخ ـ (اصطلاح كلامى) در كلمهٔ تناسخ بيان شد كه انتقال نفوس را از بدن انسانى به جمادات رسخ ميگويند .

(ش ص ۷۷؛ و رجوع به دستور ج ۲ ص ۱۳۵ شود).

رَسْم ـ (اصطلاح فلسفى و عرفانى) كلمهٔ رسم در لغت بمعنى اثر است و در عرف منطقيان عبارت از مميز عرضى است چنانكه حد مميز ذاتى است و تعريف بحد تام چنانكه بيان شد مركب از جنس و فصل قريب است و حد ناقص مركب از جنس بعيد و فصل قريب يا فصل به تنهائى است.

رسم يا تام است ياناقص رسم تام مركب از جنس قريب و عرض خاص است و رسم ناقص مركب از جنس بعيد و عرض عام و يا خاص‌است و يا مركب از چند عرض است كه فى‌الجمله موجب امتياز معرف از ماعدا باشد مثال رسم تام «انسان حيوان ضاحك است» و مثال رسم ناقص «انسان حيوان حساس و يا متحرك و يا نامى حساس و يا ضاحك و يا حساس متعجب ضاحك است».

(از اسفار ج ۲ ص ۱۸ ـ شفا ج ۲ ص ٤٤ ـ دستور ج ۲ ص ۱۳٤).

و رسم در اصطلاح صوفيهٔ عادت را گويند و هر عبادتى كه بى‌نيت بود آن رسم و عادت باشد .

و بعضى گويند رسم عبارت از خلق و صفات آنها است كه ما سوى الله باشد . و بالجمله ظواهر خلق و ظواهر شريعت را رسم گويند .

(از لمع ص ۳۰۵ ـ كشاف ص ۵۹۰)

رَسمِ تامّ

رَسمِ ناقِص

رجوع برسم شود .

رُسومُ العُلوم و رُقومُ العُلوم ـ اين عبارت در اصطلاح صوفيان بدين معنى آمده است كه چون مشاعر انسان رسوم اسماء الهى‌اند مانند عليم و سميع و بصير كه ظاهر گرديده‌اند در مظاهريكه انسان باشد و كسى كه صفات و نفس خود را بشناسد و بداند كه همهٔ آنها آثار حق و صفات او و رسوم اسماء اويند ، حق را شناخته باشد و بالجمله رسوم علوم و رقوم علوم عبارت از مشاعر انسان است (كشاف ص ۵۹۰ ـ اصطلاحات صوفيهٔ خطى)

و صاحبان رسوم تا از مقام رسم و ظاهر وباطن عبورنكنند بمقام عبوديت نرسند و ايشان در فطرت بشريت و اوصاف انسانيت در بندند و در رسوم و عادتند و حقايق‌ايمان ايشان به شوائب اغراض و شواهد حظوظ خويش متمرد گشته .

*

گر زچاه جاه خواهى تا برآيى مردوار
چنگ در زنجير گوهردار عنبر بار زن

رُسومِ مَحْسوسات

رُسومِ مَعْقولات

رجوع شود به رسم و (رجوع شود به‌ترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۲۵۷ ، ۳۰۰).

رشاء ـ (اصطلاحات نجومی) ستارهٔ بوده واقع در حوت. و نیز عبارت از عقدهٔ الخیطین بود .

در کتاب بیست‌باب‌رشاء بفتح راء بدین معنی آمده است که بیست و هشتمین منزل از منازل قمر است و علامت آن ستاره است روشن و سرخ از قدر ثالث و آنرا جنب المسلسله نیز نامند و بطن الحوت نیز گویند زیرا بر شکم ماهی بود و چون ستارگان ریز با این ستاره حلقه زده‌اند مانند نخی به شکل کرم از این جهت رشا نامند چون رشاء در لغت ریسمان‌دلو بود .

(از بیست باب ملامظفر)

رَشْحيُّ الوُجُود ـ (اصطلاح فلسفی) صدرا ممکنات را موجودات رشحی الوجود نامد و گاه تعلقی الذات خواند .

(از اسفار ج ۱ ص ۲۹)

رُشد ـ (اصطلاح فقهی) و مراد از رشد (جسمانی و معنوی است) رشد طفل از لحاظ عقلانی باین معلوم میشود که او را در کارهای مربوط بخود آزاد بگذارند اگر از انجام آن بخوبی بر آمد رشید است و مراد از رشد در ازدواج رشد جسمانی است

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۱۸).

رشوه ـ (اصطلاح فقهی) بکسر راء وضم آن اسم است از رشوة بفتح راء و چیزی است که بوسیله آن بحاجت توان رسید، و در شریعت امری است که گیرنده از روی ستم ستاند در راهی که چارهٔ نباشد مگر آن که آنرا بدهی . آخذ رامرتشی و دهنده راراشی نامند وبالجمله مالی که شخص در مقابل عملی ستاند عملی که از وظایف او است یا برای ابطال حقی و یا احقاق حقی و در هر حال حرام است .

«والراشیوالمرتشی کلاهما فی‌النار»

(از مکاسب ـ کشاف ج ۱ ص ۶۵۷) .

رُشيديّه ـ (اصطلاح کلامی) پیروان طوسی‌راگویند و بدانها عشریه هم گویند بدین جهت که ثعالبه «گفته‌اند که در زمینهائی که از نهر و یا قنات آبیاری میشود نصف عشر باید زکوات داده شود زیاد بن عبدالرحمن بآنها گفت باید یك عشر زکوات داده شود .

(رجوع به شهرستانی ضمیمه ابن حزم ص ۱۷۸ شود .)

رَصَد ـ (اصطلاح نجومی) و بدین‌معنی است که مرصد با وضع خاص و در محل مخصوص بنگرد به ستارگان و نزول هر ستارهٔ را در هر درجهٔ معین کند.

(از مختار رسائل ص ۸۷)

(رصد بفتح راء و صاد)

رِضا ـ (اصطلاح عرفانی) رضا عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام‌قضا و قدر است و مقام رضا بعد از مقام توکل است .

در کشاف است که رضا در اصطلاح اهل سلوك تلذذ ببلوی است و گفته شده است که رضا خروج از رضای نفس و بدر آمدن در رضای حق است .

(از کشاف ص ۵۹۷).

درشرح کلمات باباطاهراست که «الرضا سکون النفس عندالوارد و طمأنینة القلب باحکام الوارد وخمودالبشریة عندامن القضاء».

ذوالنون گوید «الرضاء سرور القلب بمرالقضاء».

ابن‌عطا گوید «الرضا نظر القلب الی قدیم اختیار الله للعبد».

لاهیجی گوید : و حقیقت رضا بیرون آمدن بنده است از رضای خود بدخول در رضای محبوب و راضی شدن بآنچه خدا اراده کند واورا بر تقدیرات الهی اعتراض نباشد. و مقام رضا رفع اختیار و تساوی بلاو شدت ورخاست .

واسطی گوید : «الرضا و السخط لغتان من نعوت الحق یجریان علی الابد بماجریا فی‌الازل» (از طبقات ص ۳۰۴)

عمروبن‌عثمان مکی گوید «المحبة داخلة فی‌الرضاء و لامحبةالا بالرضاء ولارضی الا بمحبته لانك لاتحب الاما رضیت وارتضیت» ونیز گوید «الرجاء داخل فی‌تحقیق‌الرضاء» (از طبقات ص ۳۰۴)

و نیز گفته‌اند «الصبر والرضاء شکلان اذا تعمدت فی‌العمل فان اوله صبر و آخره رضی و اذا اردت ان تکون فی راحة فکل ما اصبت و البس ما وجدت و ارض بما قضی الله علیك» (از طبقات ص ٦٦) .

و نیز گفته شده است : «ان من ضعف الیقین ان تسخط الناس بسخط الله و ان تحمد هم علی رزق الله و ان تذمهم علی مالم یؤتك‌الله» .

(از طبقات ص ٦٦)

و گفته شده است «الهم انی اسئالك بالرضابعدالقضاء و بردالعیش بعدالموت».

(از عده ج ۳ص ٤٠)

انصاری گوید : در خبر است که روزی حضرت رسول خدا بآسمان می‌نگریست و می‌خندید و گفت : عجب میدارم حکم ربانی و قضای الهی در حق بندهٔ مؤمن که اگر به نعمت حکم کند و رضاء دهد خیر وی در آن باشد . و اگر ببلاء حکم دهد و رضاء دهد ، خیر وی در آن باشد، یعنی که برین بلا صبر کند و در آن نعمت شکر کند و گفته‌اند که حق ذریت آدم را هزار قسم گردانید وایشانرا بر بساط محبت اشراف داد، همه را آرزوی محبت خواست آنکه دنیا را بیار است و برایشان عرضه کرد ، ایشان چون ز خازف دیدند مست و شیفتهٔ دنیا شدند و با دنیا بماندند، مگر یك طایفه که همچنان بر بساط محبت ایستاده بودند و سربگریبان برآورده ، پس این طایفه را هزار قسم گردانیدند و عقبی برایشان عرضه کردند، ایشان چون آن ناز و نعمت ابدی دیدند شیفتهٔ آن شدند و با وی بماندند ، مگر یك طایفه که همچنان ایشان بودند بربساط محبت ، طالب کنوز معرفت ، خطاب آمد که در چه مانده‌اید؟ گفتند ما را از جهانیان شماری دگر است ، در سر بجز باده خماری دگر است، خدای ایشانرا بسر کوی بلاآورد و مفاوز و مهالك بلابدیشان نمود ، آنها هم هزار قسم گشتند همه روی از قبلهٔ بلا بگردانیدند، که این نه کار ما است ، مگر یك طایفه که روی نگردانیدند و عاشق‌وار سربکوی بلا نهادند ، نه از بلا اندیشیدند ، نه از عنا .

(از عده ج ۸ ص ۳۱)

*

من که باشم که بتن رخت وفای تو کشم
دیده حمال کنم بار جفای تو کشم
گر تو با من بتن و جان و دلی حکم کنی
هرسه را رقص کنان پیش هوای تو کشم
موعد رضا و لقاء آمد و در درجهٔ رضا و روضهٔ رضوان بیارامید .

شاعر گوید :
عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد
وین عجب من عاشق این هر دو ضد
والله ار زین خار در بستان شوم
همچو بلبل زین سبب نالان شوم
آن بدی که توکنی در خشم و جنگ
با طرب‌تر از سماع بانگ چنگ
آن جفای تو ز راحت خوبتر
و انتقام تو ز جان محبوبتر
عاشقی زین هر دو حالت برترست
بی‌بهار و بی‌خزان سبز و ترست

کاشانی گوید : رضا عبارت از وجدان نفس سالك و روح سر اوست نسبت بآنچه در واقع در وجودست و صادر از حق تعالی است و از هیچ چیز تنفر ندارد مگر آنچه مخالف‌شرع باشد .
(از مصباح الهدایه ص ۲۱ - دستور العلماء ص ۱۳۶).

جنید گوید : رضا رفع اختیارست .
و باز ذوالنون گوید : رضا شادی دل است به تلخی قضا .
رویم گوید : رضا آنست که احکام خدا را بشادی استقبال کند و آنچه را او خواهد خیر داند .
(شرح منازل ص ۵۳ - ۸۰).

ابن‌عطا گوید : رضا آن باشد که دل بدو چیز نظاره کند یکی آنکه به‌بیند که آنچه باو رسد حق در ازل اختیار کرده است برای او ودیگر اوآن را اختیار نکرد مگر آنکه فاضلتر و برتر است و بنده از اختیار حق نتواند گریختن .
و مقام رضا نهایت مقامات سالکان است و توسل بپایهٔ رفیع و ذروهٔ منبع آن هر روندهٔ را مقدرور و میسر نه .
(از شرح کلمات بابا ص ۱۷۰ - کشف المحجوب ص ۲۲۲ - ص ۵۳)

سعدی گوید :
چون عیش‌گدایان بجهان سلطنتی نیست
مجموعتر[محبوتر] ازملك رضامملکتی نیست
گر منزلتی هست کسی را مگر آنست
کاندر نظر هیچ کسش منزلتی نیست

و رضا بر دو گونه است : یکی رضای خداوند از بنده ودیگررضای بنده ازخداوند که حقیقت رضایت خداوند ارادت و ثواب و نعمت و کرامت باشد و حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمان وی و گردن نهادن احکام وی ، پس رضایت خدا مقدم است بر رضای بنده که تا توفیق وی نباشد بنده احکام وی را گردن ننهد و بر مراد اقامت نکند .
(از مصباح الهدایه ص۳۹۹ - کشف المحجوب ص۱۲۹ - شرح تعریف ص ۶۱).

ناصر خسرو گوید :
دلاهمواره تسلیم و رضا باش
بهرحالی که باشی با خدا باش
خدا رادان خدا را خوان بهر کار
مدان تو یاورانرا به ازو یار
چو حق بخشد کلاه سر بلندی
تو دل بر دیگری بهرچه بندی
خدا را باش اگر مرد خدائی
مکن بیگانگی گر آشنائی

حدیث جنت و دوزخ رهـا کن
پرستش خاص از بهـر خدا کن
زتو جـز بندگـی کردن نبایـد
ازو خود جز خداونـدی نیایـد
در روایات و آیات و کلمات مشایخ آمده است که یکی از اصولی ایمان قوی رضایت است بآنچه خدا خواهد :
کن رضیا بقسمة الله ولا تتبع الرضـا فی‌الامور سعادة الدین و راحة البدن . اذا تو جهت الی امرفیه رضی الله لاتخف ولا ـ ترجوغیرالله .

رِضاع ــ (اصطلاح فقهی) رضاع شرب شیر از پستان باشد و در شرع نوشانیدن طفل بشیر است حقیقة و حکماً و لازم است بر مادر که اولین شیر را بفرزند خود بدهد و مستحب است که تا دو سال خود مادر عهده‌دار شیر دادن فرزند خود باشد بحکم «الوالدات‌یرضعن اولادهن حولین کاملین» و تواند که این امر را بعهده شوی گذارده تا هر که را خـواست برای شیر دادن فرزندش معین‌کندکه مادر رضاعی او میشود و در اسلام احکامی بر آن مترتب است در روایت است‌که «الرضاع‌لحمة‌کلحمة النسب» «و یحرم من الرضاع مایحرم من النسب» و «یحرم من الرضاع مایحرم من القرابة» و «لاتصلح للمرأة ان ینکحها عمهاولاخالها من الرضاعة» وبالجمله هرگاه کودکی از شیر زنی بجز مادر خود تغذیه کرد در حد معینی که در کتب فقهی مسطور است آن کودک در حکم فرزند آن زن و شوهرش محسوب میشود و آن زن و شوی او پدر و مادر رضاعی او محسوبند و اولادان آنها و بـرادران و خـواهـران آن طفـل در حـکم خواهر و برادرند و میان آنهـا برقراری علقهٔ زناشوئی روا نباشد چنانکه در اقرباء نسبی و سببی (ازشرح لمعـه ج ۱ ص ۱۱۳ ضوابط الرضاع میرداماد ـ قواعد شهید ص ۲۴ ـ کشاف ج ۱ ص ۶۳
در کلیات حقوقی آمده است :
در آیه شریفه وامهاتکم‌اللاتی ارضعنکم واخوانکم من الرضاعة، دو نوع از رضاع مذکور گردیده ولی در حدیث نبوی قاعده رضاع باینطور بیان شده است الرضاع لحمة کلحمة النسب رضاع قرابتی اسـت‌مثل قرابت نسبت . و در جای دیگر فرموده یحرم من الرضاع مایحرم من النسب هر آنچه از نسب حرام است از رضاع هم حرام است .
حدیث اول ناظر است بر بیان موضوع و حدیث دوم به بیان حکم .
در مقدار ارتضاعیکه بآن مقدار رضاع حاصل میشود بین ارباب مذاهب اختلاف است. بعضی حصول مسمی برضاع را کافی در تحقق این عنوان دانسته و گفته‌انـد مقدار آن همان قدری است کـه روزه‌دار بآن افطار کند.

و از امامیه کسی قائل باین قول‌نیست و فقط باسکافی کـه از قدماء اصحاب‌بوده و در سال ۳۸۱ هجری وفات یافته اکتفاء بیك نوبت نسبت داده شده و بر حسب‌نقل بعضی، شاهدی هم‌ازاخبار داردولکن‌اجماع منعقد است براینکه نشر حرمت بکمتر از ده رضعهٔ کامل حاصل نخواهدشد. و بعضی نصاب آنرا پانزده رضعه قرار داده‌انـدو غیراینهم گفته شده است.
ــبرای تحقق رضاعیکه موجب نشـر حرمت است سه علامت ذکر کرده‌اند.

۱ـ کمیت وآن مردد استبین‌دهنوبت و پانزده نوبت و عمل باحتیاط در عـدد اول است.

۲ـ کیفیت و آن مقداری است کـه استخوان طفل را محکم نموده و گـوشت برویاند «ماشد العظم و انبت اللحم».

زمان و آن یکشبانه‌روز استوحصول هر یك از این حالات در صورتی موجب نشر حرمت میشود کـه مقرون بشرائـط ذیل باشد.

۱ـ منشأ شیری که طفل از آن‌ارتضاع میکند باید حمل از نکاح صحیحی بـاشد. پس اگر از پستان‌برحسب اتفاق‌بغیرحمل شیر آید یاحمل مستند بنکاح صحیحـی نباشد اثری نخواهد داشت .

۲ـ طفل باید شیر ر از پستان بمکد پس اگر دوشیدهٔ آنرا بنوشد هرچه قـدر هم باشد بی‌اثر خواهد بود.

۳ـ ارتضاع میبایست در ظرف مدت دوسال شیرخوارگی بعمل آید والا اثری نخواهد داشت.

٤ـ اتحاد فحل باین معنی کـه تمام رضعات تا بحد کمال رسد صاحب لبن که عبارت از شوهر است یکی باشد.

پس اگر زنی بچه را شیر داده بـاشد اما نه بحد کمال و بعد آنرا از شیریکـه صاحب لبن دیگری است تکمیل و بـحد نصاب رسانده بـاشد نشر حرمت نخواهد نمود.

٥ـ توالی رضعات یعنی پی‌درپی به اینکه بین رضعات از پستان زن دیگرشیر نخورده باشد. اما فصل با کل و شرب‌ضرر نخواهد داشت.

٦ـ هر رضعه‌یی باید کامل بـاشـد باینکه طفل سیر شده و پستانرا رها کند.

۷ـ باید شیرخالص‌بوده و چیزدیگری بآن ممزوج نشده باشد.

وقتی موضوع رضاع تحقق‌یابدلامحاله باید با یکی از عناوین نسبی مطابق باشد.

بنابراین، مرضعه یعنی زنیکه بـچه را شیر داده مـادر و شـوهرش پدر و فرزندانشان برادر و خواهر طفل‌شیرخوار خواهند شد و کلیهٔ احکام حرمت نـکاح بطوریکه در نسب است بر آنها مترتـب خواهد گردید.

خواهر رضاعی مرتضع بر برادرنسبی او حرام نمیشود زیرا بین‌آنها بطورمستقیم اخوتی نیست بلکه خواهر رضاعی، خواهر برادر او است و این عنوان یعنی خـواهر برادر بودن از عناوین‌نسبی هفتگانه نبوده تا مبنی براساس انطباق موجب نشرحرمت گردد مگر بطور عموم منزله.

در صورتیکه زنی دوطفل را شیرداده باشد ولی صاحب لبن یکی نباشد در این صورت هریك از آن دوطفل برزن‌واصول و حواشی آنزن و همچنین برآن‌شوهریکه شیر او را نوشیده حرام میشوند ولکـن هیچکدام از آنها بردیگری حـرام‌نیست زیرا صاحب شیر کـه شوهر باشد متعدد است. بنابراین اخوه مادر رضاعی مـوجب تحریم نیست و برعکس از ناحیه‌پدررضاعی موجب تحریم خواهد بود.

ارتضاع دو طفل از شیر فحل واحد موجب نشر حرمت است اگر چه مرضعـه آنها متعدد باشد بشرط اینکه ارتضاعشان از هر یك بحد کمال و نصاب رسیده بـاشد.

و اینکه میگویند اللبن للفحل اشاره باین معنی است.

هرگاه زنی از شیر فحل واحدی طفلی را شیر داده باشداولاد نسبی آن زن ولو از شوهر دیگری باشد بر آن طفل حرام میشوند زیرا آنها اخوهٔ مادری‌اومحسوبند. اما اولاد رضاعی آن زن از شوهر دیگر برآن طفل حرام نیست.

(کلیات حقوقی ص ۲۶۲، ۲۶۵ رجوع به نکاح و طلاق شود)

رَضیع ـ (فقه) طفل شیرخوار.رجوع برضاع شود.

رَضویه ـ (اصطلاح عرفانی) یکی از فرق صوفیه است

(رجوع شود به معروفیه)

رَطل ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از جام محبت الهی است

عطار گوید:

رطل‌گران ده صبوح زانکه رسید است‌صبح
تا سر شب بشکند تیغ کشید است صبح

*

بیا ساقی آن رطل پیمان شکن
که با وی برست‌است‌پیمان من

رُطوبَت ـ (اصطلاح فلسفی) یکی از کیفیات محسوسهٔ ملموسه رطوبت است و رطب عبارت از چیزی است که طبایع او را مانعی برای قبول اشکال غریبه و ترک آنها نباشد، در مقابل یبوست‌ویابس عبارت از چزی است که در طبایع آن عایقی است که مانع قبول و ترک اشکال است.

و بعضی گویند رطوبت جسم عبارت از بودن آنست بنحویکه ملتصق شودبمایلامسه.

(ز اسفار ج ۲ ص ۴۲۴ ـ کشاف ص ۵۳۰)

رَعایَت ـ (اصطلاح‌عرفانی) رعایت‌مراعات و محافظت‌کردن است و در اصطلاح رعایت عبارت ازصیانت احوال و اعمال و اوقات باشد و گفته شده است «الرعایة صون بالعنایة» زیرا اگر صیانت خالی از عنایت باشد صیانت‌کاملهٔ‌حاصل نشده‌باشدوقلت‌عنایت در صیانت موجب اتلاف امورست و اولین درجهٔ رعایت اعمال و دوم رعایت احوال و سوم رعایت اوقاتست.

رَعد ـ (اصطلاح فلسفی) رعد عبارت از صوت شدیدی است که در اثر انشقاق و انخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط با بخار بعد از صعود کافی بخار آن تبدیل بابر شده‌و دخان واجزاء ارضی آن میان ابرها محبوس می‌گردد و قسمتی از آن که حرارتش هنوز باقی‌است متوجه‌بطرف‌علو میگردد‌یعنی متصاعدمیشود و قسمت دیگر آن که حرارتش زائل شده است قهراً متوجه بپائین شده و در نتیجهٔ این کشمکش برخوردی حاصل میشودکه سبب انخراق وتولید برق وصاعقه وصوت شدید می‌گردد.

(از المعتبر ابوالبرکات ص ۲۲۰ ـ شفا ج ۱ ص ۲۷۱ ـ ۲۷۲ ـ دستور ج ۲ ص ۱۳۸)

رَغبَت ـ این اصطلاح عرفانی است و عبارت از میل و توجه و علاقه بمحبوب است رغبت در هر چیزی بعد از حب بدان حاصل شود «وهی فوق‌الرجا» و رغبت‌گاه از نفس است که در ثواب است و گاه از قلب است که در حقیقت است رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا.

رفاعیه ـ (اصطلاح عرفانی) یکی از فرق متصوفه‌اند منسوب به سید احمدرفاعی است واین‌شخص از اولاد حضرت‌امام‌موسی کاظم است.

از اشعارش:

اذا جن لیلی‌هام قلبی بذکرکم
انوح کما ناح الحمام المطـوق
وفوقی سحاب‌یمطرالهم‌والاسی.
و تحتی‌بحـار الهـوی تتدفـق
الی آخر...

کتاب حکم رفاعیه از اوست که‌مشتمل برنصایح سودمند است.

(از طرائق‌الحقایق ـ ج ۲ ـ ص ۱۵۶)

رفع ـ رفع در زبان عرب اعـراب رفعی را گویند که تنوین رفعی بـاشد و وعلامت‌آن‌دوضمه‌میباشد و درنزد محدثـان عبارت از نسبت حدیث و اضافت آن باشد به حضرت رسول قولا وفعلاوآن حـدیث را مرفوع گویند (ازکشاف ج ۱ ص ۶۳۱)

و در اصول، حدیث رفع حدیثی‌استکه در آن اموری از مکلفان مرفوع شده‌است رجوع شود به حدیث رفع.

و در اصطلاح عروضیان اسقاط یـک سبب خفیف باشد از جزوی که در اول‌او دو سبب خفیف باشد چنانکه از مستفعلـن تفعلن ماند... (از دره نجفی ص ۳۱)

رفق ـ (اصطلاح اخـلاقی) و انقیاد نفس بوداموریرا که حادث شود از طـریق تبرع و آن را دماثت خوانند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۷)

رقبه ـ (اصطلاح فقهی) بفتح را و قاف عبارت از گردن باشد و مجازاً در شرع استعمال شده است درانسان مرقـوق مملوك «اعتق رقبة‌مومنة» واعتق رقبه، یعنی آزاد کردن بردهٔ مملوك (از کشاف ج ۱ ص ۵۸۷)

رُقبی ـ رقبی بضم را از مراقبت‌است و عبارت از آن باشد که ملکی بشخصی‌داده شده که از آن انتفاع برد و آنکه ملك‌را دهد گوید اگر من قبل از تو بمردم آن تو باشد و اگر تو قبل از من مردی مال‌خودم باشد (ازالفقه‌علی ... ج ۳ ص ۴۰۱ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۲ ـ کشاف ج ۱ ص۵۸۷)

رجوع بسکنی شود.

رِقَّت ـ (اصطلاح اخلاقی) و ان بود که نفس از مشاهدهٔ تألم ابنای جنس‌خود متأثربودبی‌اضطرابی که در افعال او حادث گردد (از اخلاق ناصری ص ۷۷)

رَقص ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از حرکت و سیر سالك است.

*

رقص نـاقص بسوی نقص بـود
جنبش کـاملان نه رقص بـود
می‌زند مـرغ جـانشان پرو بال
تا رهد باز ازین حضیض وبـال
رقص آنجا کن که خود را بشکنی
پنبه را از ریش شهوت برکنی
رقص و جولان بر سر میدان کنند
رقص اندرخون‌خود مردان‌کنند
چون‌رهنداز دست خود دستی‌زنند
چون رهندازنقص‌خود رقصی‌کنند
مطربانشان از درون دف میزنند
بحرها در شورشان کف میزنند
تـو نبینی بـرگها با شاخهـــا
کف زنان رقصان به تحریك‌صبا
تو نبینی لیـك بهـر گـوششان
برگها با شاخهـا هم کف زنان

تو نبینی برگهــا را کـــف زدن
گوش دل‌باید نه این‌گوش بدن

رَقطاء — (اصطلاح بدیعی) و درلغت سیاهی آمیخته با نقطه‌های سفید است و این صنعت در نظم و نثر آنست کـــه از یک کلمهٔمنقوط یک حرف عاطل یعنی بی‌نقطه باشد مانند اذازلزلت الارض... (از بدیع فروغی ص ۹٤)

رُقعه — (اصطلاح ادبی) نامهٔ کـــه به بزرگان نویسند.

مولانا گوید:

رقــعه‌اش بردنـــد پیش شاه راد
خواند آن‌رقعـــه جوابی او نداد

٭

رقعهٔ پر چنگ و پـــرمستی وکین
می‌فرستد پیش شاه نـــازنیـن
کالبد نامـــهٔ‌ایست انـــدر وی نگر
هست لایق شاه را آنکـــه ببـــر

پاره‌های پارچه که برردی هم گذارند و لباس مرقع درویشان را دوزند.

رُقعه‌های‌کژدم — (اصطلاح‌گاه‌شماری) این از رسمهای پارسیان نیست ولکن از مستحدثات‌عوام بودوبشب این‌روز برکاغذها نویسند و بردر خانه‌ها بندند تا اندروگزند اندر نیابند و پنجم روز است ازا اسفندارمذ ماه و پارسیان آنرا مردگیران خوانند.زیرا که زنان برشوهران خوداقتراح کردند و آرزوهائی کردندی از مردان در آن روز.

(از التفهیم ص ۲۶۰)

رَقیقَه — (اصطلاح عرفانی) رقیقـــه در اصطلاح عبارت از لطیفهٔ روحانی است و گاه اطلاق‌میشود بر واسطهٔ لطیفه کـــه واسطهٔ میان دوچیز است مانند امداد‌فیوضات واصل‌از حق‌بخلق‌که آنرا رقیقه نزول نامند. (از کشاف ص ۵۸۲ — دستورالعلماء ج ۲ ص ۱٤۲).

رُکبَة ذات‌الکُرسی —(اصطلاح نجومی) رجوع به ذات‌الکرسی شود.

رُکن — (اصطلاح فقهی) آنچه با کم و زیاد شدنش عبادت باطل شود رجـــوع به ارکان نماز شود.

رُکوع — (اصطلاح فقهـــی) و انحناء پشت باشد در صلاة و آن رکن است وموقع آن‌بعد ازفراغ‌از حمد و سوره و یاتسبیحات اربعه باشد در هر رکعتی باید بحـــالـــت تعظیم باندازهٔ کـــه دو دست او بزانویش برسد خم و ذکر لازم را بگـــوید و آن «سبحان ربی‌العظیم و بحمده» باشد. (از شرح لمعه ج ۱ ص ۵۱، ۷۰ — کشاف ج۱ ص ٦۳٤).

رُکون — (اصطلاح عرفانی) توجه و اعتماد بخدا است‌که گفته‌اند. «علامةرکون القلب والسکون الی‌الله ان یکون قـــویـــاً عند زوال‌الدنیا وادبارها عنه و فقده اياه و یکون بما فی یدالله اقوی و اوثق منـــه بما فی یده».

(از طبقات ص ۳۸۹)

رُمحِ رامِح — (اصطلاح نجوم) رجوع شود به عواء .

رَمز — (اصطلاح‌ادبی و عرفانی) ؤ عبارت از اشارات‌است‌برسبیل خفیه وبالجمله کنایت را اگر وسائطی نباشد و یا وسائط میان لازم و ملزوم آن کم باشد رمـــز گویند. (از تلخیص ص ۱۷٤)

در نزد عارفان‌رمزعبارت از معنی‌باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهری‌که غیر از اهل آن بدان دست نیابد.

(لمع ص۳۳۸ـ دستور ج ۲ ص ۱٤۲)

رَمس ـ (اصطلاح عرفانی) رمس و طمس بمعنی دفن هستند. هجویری گوید رمس عبارت از نفی عین و اثر آن باشد از دل.

رَمل ـ (اصطلاح علوم غریبه) ریك و نام علمی است پیدا کردهٔ دانیال نبی و بفتحین هر بیتی استکه به هشت فاعلاتن تمام‌شود ـ (از کشاف ج ۱ ص ٦٤۷ ـ دره نجفی ص ۱۳).

رَمیِ جَمَرات ـ (اصطلاح فقهی) یکی از اعمال واجبهٔ حج است که در روز معینی سنگ‌هائی را مطابق با تشریفاتی برستون مخصوصی هدف‌گیری نمایند.

در معتقدالامامیه آمده‌است.

و رمی روا نباشد الا به‌سنگ‌ریزه. دلیلش اجماع این طائفه است، و طریقهٔ احتیاط، و گفتار رسول ص: «ایها‌الناس علیکم بحصی الخذف»، و حصی سنگ‌ریزه باشد.

و این سنگ ریزه باید که از حرم بود، و از «مسجدحرام» و «مسجد خیف» نباشد، نه آنکه یکبار انداخته باشند. دلیلش آنست که رسول ص همچنین کرده است و گفته: «خذوا عنی مناسککم».

و باید بمقدار سرانگشتی باشد، وسیاه مکروه بود، و نباید شکستن، و هفت سنگ ریزه باشد، هفت روز عید در جمرهٔ عقبه بیاندازد. و پس‌ازعید در آن سه جمره‌بیست و یك سنگ بیاندازد: در هر یکی هفت جمرهٔ عقبه را.

و روز عید بعد از برآمدن آفتاب اندازد، برسبیل استحباب: و بعد از آنکه صبح برآمده باشد مجزی باشد. و پیش از صبح روا نبود مگر ضرورت را، و در ایام تشریق بعد از زوال. و اگر وقت فائت‌شود بآنکه ایام تشریق بگذرد، سال آینده آنرا قضا کند، یا بفرماید تا قضا کنند.

و ابتدا به «جمرهٔ عظمی» کند، و این آنستکه‌به‌منی‌نزدیکتر است، آنگه «وسطی»، آنگه «عقبه». اگر خلاف این کند، با سر گیرد از برای احتیاط . و خلاف نیست، که پیغمبر ص برین ترتیب کرده است، و فعل او چون در موقع بیان باشد، واجب بود بوی اقتدا کردن.

و مستحب است که نزدیك جمرهٔ اول و دوم باستد، و نزدیك هر سنگی تکبیری میگوید، و بر طهارت باشد، و از پیش روی جمره باستد، نه از بالای او، و میان او و میان جمره مقدار ده ارش باشد یا پانزده ارش، و دعا بخواند در وقتی که سنگ در دست وی باشد، و انداختن سنگ بروجه «خذف».

واگر فراموش کند، و در جمرهٔ اولین سه بیندازد، و در آن دو دیگر تمام، و با یادش آید، باسر گیرد. و اگر چهارانداخته باشد، تمام کند، و با سر نگیرد.

و اگر داند که یك سنگ کم انداخته است، و نداند که کدامین است، در هر یکی یك سنگ بیندازد. واگر سنگ‌برمحل آید، آنگه برزمین افتد، مجزی بود. و اگر نیفتد، دیگری بیندازد.

(معتقدالامامیه ص ۳۲۷)

رِند ـ (اصطلاح عرفانی) کلمه رند در اصطلاح متصوفان و عرفا بمعنی کسی است که جمیع کثرات و تعینات وجویی

ظاهری وامکانی و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرافرار عالم و آدم است که مرتبت هیچ مخلوقی بمرتبت رفیع او نمی‌رسد.

(از شرح گلشن راز ص ۶۲۰)

حافظ گوید:

زاهد ار راه برندی نبرد معذورست
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد،

و تمام رسوم ظاهری و قیودمعموله را رها کرده و محو حقیقت شده باشد.

حافظ گوید:

در خرقه‌چوآتش‌زدی ای عارف سالك
جهدی کن و سرحلقهٔ رندان جهان باش

و اسرار حقیقت رادریافته و از شریعت و طریقت درگذشته.

شاه نعمت‌الله گوید:

رندان باده نوش که با جام همدمند
واقف ز سر عالم و از حال آدمند
حقند اگر چه خلق نمایند خلق را
بحرنداگر چه در نظر ما چوشبنمند

حافظ گوید:

گر بود عمر بمی‌خانه روم، بار دگر
بجز ازخدمت رندان‌نکنم کار دگر

حافظ گوید:

عیب‌رندان‌مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت
که‌گناه دگران برتو نخواهند نوشت
من‌اگر نیکم و گر بد توبروخودراباش
هر کسی آن‌درود عاقبت کارکه‌کشت

*

مصلحت نیست که ازپرده‌برون‌افتد راز
ورنه‌درمجلس‌رندان‌خبری‌نیست‌که‌نیست
شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود
آه‌ازاین‌راه‌که‌دروی‌خطری‌نیست‌که‌نیست

عراقی گوید:

ای رندقلندرکیش، می‌نوش‌زکس‌مندیش
انگارهمه‌کم‌بیش زیرا که‌دل درویش
مرهم نه نهد بر ریش از غایت حیرانی
دردیرشووبنشین، با خوش‌پسری شیرین
شکر ز لبش می‌چین، تاچند زکفرودین
در زلف و رخ او بین گبری و مسلمانی

عطار گوید:

ای رند شرابخواره امروز
می ده که ز می صفا برآمد
چندانکه تو شرح جام کردی
گرد تو ز گرد ما بر آمد
شکرانهٔ آنکه صوفی امروز
خود را شدو از خدا برآمد
ما صوفی صفهٔ صفائیم
بیخود ز خودیم و با خدائیم

حافظ گوید:

گربود عمر بمیخانه روم بار دگر
بجز ازخدمت‌رندان نکنم‌کاردگر

*

مرا برندی وعشق آن فضول عیب‌کند
که اعتراض بر اسرار علم غیب‌کند
کمال سر محبت به بین نه نقص گناه
که‌هرکه بی‌هنر افتد نظر به‌عیب‌کند.

*

و از باده حقیقت سرمست‌گشته و واله و حیران و سرگردان دروادی محبت‌شوند.

شاه نعمت‌الله گوید:

هر کجا رندی است در میخانهٔ
جرعهٔ از جام ما نوشیده‌اند
هر طرف شاهیست بر تخت وجود
خلعتی از جود ما پوشیده‌اند

رَنْگ ـ کنایت ز رسوم وتعلقات وقیود

بشریت است.

*

ساقیا می‌ده که جز می نشکند پرهیز را
تا زمانی کم کنم این زهد رنگ‌آمیز را
دین زردشتی و آئین قلندر چند چند
توشه بایدساختن مرراه جان آویز را

سنائی گوید:

این رنگ نگر که زلفش آمیخت
وین فتنه نگر که چشمش انگیخت
وین عشوه نگر که چشم او داد
دل برد و بجانم اندر آویخت

*

نسازد عشق رنگ از هیچ رویی بهر مخلوقی
که رنگ عشق بی‌رنگی وجود اندر عدم سازد

رَوابِط ـ (اصطلاح ادبی) روابط عبارت از حروف یا کلماتی‌اند که جملات و کلمات را با یکدیگر پیوند دهند از جمله روابط در عربی ضمایرانـد و روابط جملات ضمائر و اشارات و حروف عطف بـاشند. رجوع شود بـه (مغنـی باب چهارم ص ۲۵۹ـ مطول ص ۲۳۰)

رَواتِب ـ (اصطلاح فقهی) جمع راتبه است و عبارت از سنتی است تابع فـریضه و عبادات موقت بوقت مخصوص را رواتب نامند و رواتب یومیه نمازهای مستحب‌اند که دو برابر نمازهای واجب یومیه‌اند، ظهر ۸ رکعت قبل از نماز ظهر و ۸ رکعت قبل از نماز عصر و چهار رکعت بعد از مغرب و ۱۲ رکعت بعد از عشا و ۸ رکعت نماز شب و دو رکعت شفع بعد ازنمازشب و یك رکعت وتر و دو رکعت نافله صبح قبل از صبح که میشود ۳٤ رکعت و هـر دو رکعت نافله را تشهد و تسلیم است بـه جز ویتره (از کشاف ج ۱ ص ۵۸۳ـ شرح لمعه ج ۱ ص ٤۲).

رَواضِع ـ (اصطلاح فقهی) منظـور دایه‌ها و خدام قلبانـد (رجوع شود به ترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۲۱٦).

رَوافِض ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ بزرگی از فرق اسلامند که شیعه باشند. (از کشاف ج ۱ ص ٦۲۱)

رَوایَت ـ درلغت نقل است و درعرف فقها مساله‌ایست فرعی کـه از فقیه نقل شود و اطلاق بر قول وفعل نبی‌نیز شود. (از کشاف ج ۱ ص ٦۷۰۰)

رُوح ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانـی) یکی از مسائل مهم فلسفی کـه افکار و انظار فلاسفه را بخود متوجه کرده است مسأله روح است کـه هم از لحاظ ماهوی و هم وجودی مورد بحث قرار گرفته‌است در مورد اول کـه بحث از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آراء پراکنده و مختلـفی اظهار شده است و هیچکدام مسأله رابطور تحقیق حل نکرده‌اند شرایع و مذاهب‌نیز در مورد ماهیت و ذات روح ساکت‌شده‌اند چنانکه در قـرآن مجید است «قل‌الروح من امر ربی».

آنچه برای اهل نظر مسلم شده است آنکه غیر از اعضاء و جوارح و ابدان مادی امر دیگری هست که منشأ احساسـات و ادراکات و تعقلات و حرکات و سکنات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است و این امر مسلم است که منشأ ادراکـات و تعقلات و آثار و خواص دیگردرتمام موجودات یکسان نیست و نیز مسلم است که هر یك از موجودات را آثار خاصی

است که موجب امتیاز آنها از یکدیگر است از این جهت برای روح و نفس اقسام و انواعی قائل شده‌اند «نفس جمادی، نباتی و حیوانی» .

شیخ‌الرئیس در رساله معراجیه گوید: مراد از روان نفس ناطقه است و ازجان روح حیوانی.

فلاسفه عموماً قائل به سه امر شده‌اند قلب، روح بخاری و نفس یا روح مجرد وگویند قلب عبارت از جسم‌لطیف‌صنوبریة‌الشکل است و مرکب روح بخاری است که روح حیوانی است و منشأ حیات وحس و حرکت است و در تمام حیوانات هست و ساری در تمام‌اعضاءبدن‌ست و روح‌بخاری مرکب نفس است که منشأ ادراکات کلیه و تعقلات بوده و ذاتاً مجرد است و بدین ترتیب روح حیوانی برزخ میان‌قلب‌ونفس ناطقه است و واسط در تعلق نفس ناطقه بابدان است و در مقام تعریف آنها‌گویند: روح حیوانی عبارت از لطیف شفافی است که منبع آن تجویف چپ‌قلب‌است وواسطه در تدبیر نفس است و روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح‌حیوانی میباشد «ان النفس لایتصرف فی الاعضاء الکثیفة العنصریة الابتوسط مناسب و ذلك الوسط هوالجسم اللطیف النورانی المسمی بالروح النافذ فی الاعضاء بواسطةالاعصاب الدماغیة». (از اسفار ج ٤ ص ١١٥)

«فاعلم ان الجوهر النفس لکونه من سنخ الملکوت و عالم الضیاء المحض العقلی لایتصرف فی‌البدن الکثیف المظلم العنصری بحیث یحصل منه نوع طبیعی وحدانی‌الا بتوسط مناسب و المتوسط بینها و بین البدن الکثیف هوالجَوهر اللطیف المسمی بالروح عندالاطباء» .

(از اسفار ج ٤ ص ١١٦)

«النور الاسفهدیة لایتصرف فی‌البرزخ الابتوسط مناسبة ماوهی‌ماله‌ای‌للنور الاسفهبد مع‌الجوهر اللطیف الذی سموه الروح ای الحیوانی و هوبخار لطیف شفاف محدث من لطافةالاخلاط وخلاصتها علی النسبة الفاضلة المخصوصه ومنبعه تجویف‌الایسر من‌القلب».

(ازش ص ٤٤)

و بهمیین معنی است که کشاف گوید: روح نزد اطباء جسم لطیف بخاری است که از لطافت اخلاط و بخاریت آنها متکون شود .

(از کشاف ص ٥٤١)

بعضی ازروح نفس ناطقه را میخواهند و آندو را مترادف گرفته‌اند .

(از کشاف ص ٥٤١ - اخوان ج ٣ ص ١٤٩ اسفار ج ٤ ص ٧٦) .

بعضی گویند : روح محل اوصاف حمیده است و نفس محل اوصاف ذمیمه .

(از اسفار ج ٤ ص ٧٦)

بعضی گویند : روح عبارت از جبرئیل است چنانکه حضرت امیر فرمودند «الروح ملك من ملائکة الله» .

(از اسفار ج ٤ ص ٧٦)

بعضی گویند : روح جوهر مخلوقی است که الطف مخلوقات است .

(از اسفار ج ٤ ص ٧٧)

بعضی روح و حیات را یکی دانند .

(از اسفار ج ٤ ص ٧٧)

در رسائل اخوان الصفا آمده است

«فاما النفس یعنی الروح فهی جوهرة سماویه نورانیة حیة فعالة بالطبع حساسة دراكة لاتموت ولاتفنی بل تبقی مؤبدة».
(از اخوان ج ۳ ص ۲۷۹)

بعضی گفته‌اند جزء لایتجزی است و بعضی گفته‌اند جسم هوائی است و بعضی گفته‌اند دماغ است و اقوال دیگر.
(از کشاف ص ۵۴۱)

پس معلوم شد که نفس ناطقه که روح انسانی است از نظر فلاسفه مجزا و غیر از روح حیوانی است و غیر از قلب است زیرا قلب و روح حیوانی نوعی از اجسام و اجرامند و بافساد بدن از بین میروند وآنچه باقی میماند روح انسانی است زیرا روح بخاری بنابر تعریفی که شد جسم حار لطیفی است که از لطائف اخلاط اربعه حادث میشود و بدن قشر و غلاف آنست و روح بخاری روح نفسانی و حیوانی وطبیعی است و حامل قوای حیوان و نبات است و منبع آن قلب است.

روح بخاریرا روح غریزی و روح طبی هم گفته‌اند.

صدرالدین در عین حال که میان آنها فرق و امتیاز گذارده است آن نوع تفکیک و جدائی که فلاسفه دیگر قائل شده‌اندقبول ندارد و گوید: روح علوی سماوی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق است و محل روح علوی است و روح حیوانی جسمانی است و حامل قوای حس و حرکت است و این روح در سایر حیوانات هم منبع فیضان قوای خاص است و روح علوی در روح حیوانی ساکن شده و آنرا متطور به نفس میکند زیرا نفس در اعضاء كثیفهٔ عنصریه تصرف نمیکند مگر بواسطهٔ امر مناسبی و آن امر مناسب واسطه جسم لطیف نورانی است که بنام روح خوانده مشود و نافذ در اعصاب است بواسطهٔ اعصاب «ان الروح العلوی السماوی من عالم الامر و الروح‌الحیوانی البشری من‌عالم الخلق وهو محل الروح العلوی و مورده و اما لروح الحیوانی جسم لطیف حامل لقوی الحس والحركة و هذا الروح لسائر الحیوانات ومنه یفیض قوی الحواس ... وسكن روح العلوی الی الروح الحیوانی و صیره نفساً و یتكون من سكون الروح الی النفس و القلب واعنی بهذا القلب اللطیفة التی محلها المضغة اللحمیه فالمضغة اللحمیة من عالم الخلق و هذه اللطیفة من عالم الامر (اسفار ج ٤ ص ۷۸)

روح عبارت از القا آتی است که از عالم غیب بوجه مخصوص بقلب میرسد
(تاریخ تصوف ص ٦٤٧)

هجویری گوید: د رهستی روح شکی نیست ولکن در چگونگی آن اختلاف است و «قل‌الروح من امر ربی» اشارت بهمین معنی است و گروهی گویند روح حیاتی است که بدن بدان زنده شود و گروهی دیگر گویند غیر از حیاتست و حیات با آن یافت شود و حضرت رسول فرمودند «خلق الارواح قبل الاجساد».
(از کشف المحجوب ص ۳۳۵ ــ لمع ص ۳۵۱).

بعضی گویند روح در جسد مانند نار است در حطب،

روح را از آن جهت روح گویند که منشأ زندگی ومنبع فیضان حیاتست برجمیع

قوای نفسانی .

(از شرح قیصری ٤١)

وبالجمله روح جوهری است نامرئی و نامحسوس و بسیط و مدبر و از امور الهی است و زوال ناپذیرست

و روح بر چند نوعست . روح حیوانی، انسانی و نباتی رجوع شود باصطلاحات فلسفی در کلمه نفس و روح .

در شرح گلشن راز است که روح را از آن جهت روح گویند که بذات خود زنده است و زنده کنندهٔ غیر است .

(از شرح گلشن راز ص ٤)

ابن‌یزدانیار گوید:«الروح مزرعة‌الخیر لانها معدن الرحمة و النفس‌والجسد مزرعة الشرلانها معدن الشهوة و الروح‌مطبوعة بارادة‌الخیر و النفس مطبوعة بارادة الشر وهو مدبر الجسد و العقل مدبر الروح».

(از طبقات ص ٤٠٨)

در انسان‌کامل‌آمده است بدانکه‌آدمیان در این عالم سفلی مسافرانند از جهت‌آنکه روح آدمی را که از جوهر ملائکه سماوی است از عالم علوی باین عالم سفلی بطلب کمال فرستاده‌اند ، تا کمال خود را حاصل کند .

(از انسان کامل ص ٥٣)

غزالی گوید: بدانکه‌روح آدمی دوروح است یکی از جنس روح حیوانی فائت و یکی از جنس روح ملائکه که آنرا روح انسانی نام کنیم ، و این روح حیوانی را منبع دلست و آن گوشت که در جانب چپ نهاده است و وی چون بخار لطیف است از اخلاط باطن حیوان و وی را مزاجی معتدل است .

(از کیمیای سعادت ص ٨٥)

شاه نعمت‌الله گوید : روح انسان کامل، کلیست و قدیم بقدم زمانی و حادث بحدوث ذاتی و روح منطبعهٔ او صورت جسمانیهٔ حادثهٔ زمانیه است و روح کلی متعلق باخلاق الهیه و مصور بصورت «ان‌الله خلق آدم علی صورته» است در اشعهٔ است: «الروح خلق من نور العزه».

(از حاشیهٔ اشعه ١٦٤)

در رساله قشیریه است که بعضی گویند روح حیات است و بعضی گویند اعیان مودعه در قوالب است که در حال خواب از بدن خارج و بعد رجوع میکند .

(رسالهٔ قشریه ص ٤٥)

قیصری گوید : آنچه را حکماء عقل مجرد گویند اهل الله روح نامند و از این جهت است که‌بعقل‌اول روح القدس گفته‌اند.

(از شرح قیصری ص ١٥)

رُوحانی - (اصطلاح کلامی) بآنچه ذو روح باشد روحانی گویند و به جن و پری نیز روحانی گویند .

رُوحِ اَعظَم - (اصطلاح فلسفی) مراد از روح اعظم امر اعلای حق و عقل اول است که از آن تعبیر بملك مقرب هم شده است که مشتمل بر ملائکهٔ زیادی است که جنود اللهاند و بالجمله عالم عقول و نفوس مجرده را عالم روحانیات گویند .

(از رسائل صدرالدین ص ٤٧، ٣٤٩ - مبدأ و معاد صدرا ص ٩٢)

رُوحِ اِلهی - (اصطلاح فلسفی) مراد از روح الهی نفس ناطقه است .

رُوحِ اِلقاء - (اصطلاح عرفانی) روح

القاء القاء کنندهٔ علوم غیب است بر قلوب که جبرئیل باشد وگاه اطلاق برقرآن شود.
(ازکشاف ص ۵۴۹)

رُوحُ الأمین ــ (اصطلاح عرفانی) مراد جبرئیل است که «نزل به الروح الامین علی قلبك» .
(از ش ص ۲۵۰)

رُوحِ إنسانی ــ این اصطلاح فلسفی و هم عرفانی است عزیز الدین نسفی گوید: اهل شریعت گویند انسان چون تصدیق انبیا کرد و مقلد انبیاء شد بمقام ایمان رسید و نام او مؤمن گشت و چون علاوه بر آن عبادت بسیار کرد بمقام عبادت رسید و نام او عابد گشت و چون علاوه بر آن روی از دنیا بکلی بگرداند بمقام زهد رسید و نام او زاهد گشت و چون علاوه بر آن اشیاء را آنطور که هست بدید و بدانست خود و پروردگار را شناخت بمقام معرفت رسید و نام او عارف گشت و چون علاوه بر آن خدای او را به محبت و الهام خود مخصوص گردانید بمام ولایت رسید و نام او ولی گشت و چون علاوه بر آن حق تعالی او را به معجزهٔ خود مخصوص گردانید و برپیغام به خلق‌بفرستاد تا خلق را بحق دعوت کند بمقام نبوت رسید و‌نام وی نبی گشت وچون علاوه بر آن حق تعالی او را به کتاب خود مخصوص گردانید بمقام رسالت رسید و نام او رسول گشت و چون علاوه بر آن شریعت اول را منسوخ گردانید و شریعتی دیگر نهاد بمقام اولوالعزم رسیدو نام او اولوالعزم گشت وچون علاوه بر آن شریعت اول را منسوخ کرد و شریعتی دیگر نهاد به مقام خاتمیت رسید و نام او خاتم گشت ؟

این بود ترقی روح انسانی روح مؤمن یك مرتبهٔ ترقی کرد و روح خاتم نه مرتبه چون اول و آخر را بدانستی اکنون باقی را هم بدان ، اهل شریعت گویند ترقی روح انسانی همین نه مرتبه بیش نیست و این نه مرتبه همه اهل تقوی و علمند .
(رجوع شود به‌انسان‌کامل ص ۲۸ ــ ۲۹)

رُوحِ‌بُخاری‌ــ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع‌شود بروح و (رسائل صدرا ص ۲۵۵ ــ اسفار ج ۱ ص ۱۲۲)

رُوحِ حِسّی ــ (اصطلاح فلسفی) بابا افضل در تعریف روح حسی گوید : و روح حسی مردم را ارواح بسیار تابع و فرمان برندهریك ازآن کمال‌جسمی‌که‌کمالات‌آلات حسی در وی نموده شود.
(از مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۳۱)

روح حیات ــ (اصطلاح عرفانی) روح حیات عبارت از بخار رطب است که حیات بدن از آنست .

رُوحِ حَیوانی ــ (اصطلاح فلسفی) روح حیوانی جسم لطیفی است که محل آن تجاویف قلب صنوبری الشکل است رجوع شود بفرهنگ علوی عقلی تألیف نگارنده در کلمهٔ روح و نفس .
(از شرح قیصری ص ۳۸)

رُوحِ طَبیعی ــ
رُوحِ عِلوی ــ
رجوع شود بروح و (مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۳۲) .

رُوحُ القُدُس ــ (اصطلاح فلسفی ، کلامی) آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون روح‌القدس مینامند بعضی گویند افلاطون جوهر عقلی

را روح القدس نامیده است در قرآن مجید نیز کلمهٔ روح القدس بکار برده شده است. و در هر حال این اصطلاح از مختصات فلسفهٔ اسلامی و عرفان است و گاه مراد از روح‌القدس عقل بالمستفاد است و عقل را در مرتبت اجمال نیز روح‌القدس نامیده‌اند.

(از اسفار ج ٤ ص ۸۹ ، ۱٦٦ ، ۷۹ ، ۱۰۷ ج ۱ ص ۷۲).

و رجوع بزیت، زیتونه ، زجاجه شود .

رُوحُ المَمات ـ (اصطـلاح عرفانـی) جوهری که با خروج آن موجود زنده فانی شده و بمیرد روح ممات مینامند در مقابل روح حیات که بوسیلهٔ آن اکل و شرب و حس و حرکت انجام میشود و در محـل خود بیبان شد که فلاسفه برای روح مراحلی قائل شده‌اند و بلکه به روح متعدد قائل‌اند که از جمله همان جِرم لطیف بخاری است و همان روحی است که منشأ حس وحرکت است و در نتیجهٔ مبدأ حرکات و جنبش‌های حیوانی است و حیات و ممات حیوان بستگی بدان دارد و از این جهت هم روح حیـات است و هم روح ممات از آن رو که باوجود آن حیات برقرار است و با رفتن آن مرگ و فنا و تلاشی بدن «قال ابوسعید القرشی الروح روحان روح‌الحیوة وروح‌الممات فاذا اجتمعتاً عقل الجسم، و روح الممات هی‌التی اذا خرجت من الجسد یصیر الحی میتاً و روح الحیوة ما به مجاری الانفاس و قـوة الاکل والشرب و غیرهما».

(از اسفار ج ٤ ص ۷۹ و رجوع شود به ش ص ٤٦٢ ـ شفا ج ۱ ص ۵۲۱ ـ دستور ج ۲ ص ۱٤۵ ـ زادالمسافرین ص ۲۲۵)

روح نباتی ـ (فلسفی ، عرفانی) عزیز ـ الدین نسفی گوید : بدانکه روح نباتی جوهر است و مکمل و محرك جسم است بالطبع و روح حیوانی جوهر است و مکمل ومحرك جسم است بالاختیار و روح انسانی جوهر بسیط است و مکمل و محـرك جسم است بالاختیار والعقل و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی بعبارت دیگر بگویم .

بدانکه روح‌حیوانی مدرك‌جزئیات است و روح انسانی مدرك جزئیات و کلیات و روح حیوانی دریابندهٔ نفع و ضرر است و روح انسانی دریابنده نفع و ضر و انفع و اضر است ، روح انسانی حی و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است و نه چنین است که از موضعی می‌بیند و از موضعی دیگر می‌شنود و از موضعی دیگر می‌گوید .

(از انسان کامل ص ۲۷)

رُوحِ نَفسانی ـ این اصطلاح هم‌عرفانی و هم فلسفی است ومنظورروح حیوانی بود، آدمی بادیگران حیوانات در این سه روح شریك بود یعنی روح نباتی، روح حیوانی و روح نفسانی .

ولکن بروح انسانی از سایر حیوانات جدا گردد . روح حیوانی پس‌از آن آید که روح نباتی قوت گیرد و کمال یابد و چون روح حیوانی کـمال گیرد زبده و خلاصهٔ آنرا دماغ بخود جذب کند و زبده و خلاصهٔ آنرا روح نفسانی نامند ، روح انسانی از قبل این‌سه روح بود زیرا روح انسانی از عالم علوی است و روح نباتی . حیوانی و نفسانی از عالم سفلی بود (از انسان کامل ص ۲۳) .

رجوع بزیتونه ، و زجاجه شود .

روز ــ (اصطلاح عرفانی) تتابع انوار را گویند.
(کشاف ص ۱۵۵۷)

و روز میثاق، روز عهد و پیمان است، که روز الست است که فرمودند «الست بربکم قالوا بلی» که روز ازل هم گویند.

*

در روز الست بلـی گفتـی
امـروز به بستـر لاخفتـی

و عبارت از پرتو وجود است.

انصاری گوید: روز پنج روز است، یکی روز مفقود، دیگر روز مشهود، سیم روز مورود، چهارم روز موعود، پنجم روز ممدود.

اما روز مفقود روز دنیا است که برتو گذشت و فایت شد و با تو جز حسرت و تلهف در فوات آن نماند.

اما روز مشهود این روز است که تو درآنی، اگر خود را دریابی و عمل کنی، وقت آن یافته‌ای، به غنیمت‌دار.

و روز مورود، روز فرداست، نگر تا اندیشهٔ آن نبری و دل در آن نبندی، و وقت خود بامید فردا. ضایع نکنی، که فردا نآمده است و در دست تو نیست.

و روز موعود روز مرگ است، آخر روزگار و هنگامی که عمر بآخر رسیده و جان به چنبر گردن مانده ودرغرقاب حیرت افتاده و آب حسرت در دیده درآمده و آن روی ارغوانی، زعفرانی گشته.

*

سرزلف عروسان را چو برگ نسترن یابی
رخ گلبرگ شاهان راچوشاخ‌زعفران یابی

و روز ممدود، روز رستاخیز است که خلق اولین و آخرین حشر کنند و ایشانرا دو گروه گردانند، گروهی نیك‌بختان وگروهی بدبختان «فمنهم شقی و سعید».
(از عده ج ۲ ص ۴۸۵)

روز حسرت، روز اول است در عهد ازل که حکم کردند و قضا زدند و هرکس را آنچه سزای وی بود دادند، راندهٔ بی‌جرم و جریمت، نواختهٔ بی‌وسیلت طاعت، یکی را خلعت رفعت دوختند و میل نه، یکی را بآتش قطیعت سوختند و جورنه، آن یکی را بربساط لطف پر از ناز، این یکی را در وعدهٔ خذلان بەنعت حرمان، آری سابقهٔ رانده، چنانکه خود دانسته، عاقبتی نهاد، چنانکه خودخواسته. ازبشریت تیری ضعیف ترکیب در وجود آورده و آن تیر، درکمان علم ازل نهاده و در هدف حکم انداخته، اگر راست رود، ثناء و احسنت اندازنده را، اگر کژ رود، طعن و لعن تیر را، حیرت اندر حیرت است، و تشنگی در تشنگی که گمان گردد یقین که یقین‌گردد گمان.
(از عده ج ۶ ص ۶۰)

روزِاِسْفَنْدارْمَذ ــ (اصطلاح‌گاه شماری)
روزپنجم‌اسفند، اسفندارمذبودکه‌نام‌آن بانام ماه یکی افتـاده است و اسفندارمذ ملك موکل زمین بود ودراین روز رسوم خاصی بوده است در بلاد ایران زمین.
(از آثار ص ۲۲۹)

رُوزگارِ عَجوز ــ(اصطلاح‌گاه شماری)
رجوع به ایام العجوز شود

رُوزِ مِهر ــ (گاه شماری)
شب شانزدهم دیماه بود و یکی از اعیاد فارسیان است و در این روز وقایع مهمی بوده است.

(از آثار ص ۲۳٦)

روزِاَلَست ـ (کلامی) مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند الست بربکم قالوا بلی روزی که خداوند از بندگان پیمان گرفت که کفر نورزند و تسلیم حق باشند که فرمود: واذا اخذ ربك من بنی آدم من ـ ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم

*

در روز الست بلی گفتی
امروز به بستر لاخفتی

روزه ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) نزد عارفان ترك و ایثار و تصفیه را گویند.

انصاری گوید: روزه جوانمردان طریقت بزبان اهل معرفت بشنو و ثمرهٔ سرانجام آن بدان. چنانکه تو تن را بروزه داری و از طعام و شراب باز داری، ایشان دلرا به روزه درآرند و از جملهٔ مخلوقات باز دارند تو از بامداد تا شبانگاه روزه داری، ایشان از اول عمر تا بآخر عمر روزه دارند:

جوانمردان طریقت گفته‌اند «صوموا لرؤیته و افطر و الرؤیته».

از روی اشارت کنایت است از حق جل جلاله، فردا آنکس که بنفس روزه داشت شراب سلسبیل و زنجبیل بیند، از دست فرشتگان و ولدان، و آن کس که بدل روزه داشت، شراب طهور گیرد، در کأس محبت، بربساط قربت، از ید صنعت، شرابی که هرکه از آن جرعهٔ چشید جانش در هوای فردانیت بپرید، شرابی که از آن بوی وصل جان اید، گر دو صد جان در سر آن کنی شاید، شرابی که مهرجان بر آن مهر نهاده، همه مهرها در آن یك مهر بداده، همه آرزوها در آن آرزو بینداخته همهٔ جهان و نیز دل و جان بامید او باخته.

الهی: ما را براین درگاه همه نیاز روزی بود، که قطرهٔ از آن شراب بر دل ما ریزی، تا کی ما را بر آب و آتش برهم آمیزی.

(از عده ج ۱ ص ٤۹٤)

روزهٔ سنّت ـ (اصطلاح فقهی) و روزهٔ سنت، روزهٔ ماه رجب است، و ماه شعبان، و اولین روز از رجب، و سیزدهم وی مولد امیرالمومنین ع است، وبیست و هفتم ومبعث پیغمبر است ص، و روز پانزدهم شعبان، و هفدهم ربیع‌الاول مولد پیغمبر است، و روز اول ذوالحجه مولدابراهیم پیغمبراست، و روز عرفه، و روز غدیر هژدهم ذوالحجه، و روز دحوالارض بیست و پنجم ذوالقعده، و اولین پنجشنبه از دههٔ اول هر ماهی، و اولین چهارشنبه در دههٔ میانین، و آخرین پنجشنبه از دههٔ آخرین، و ایام البیض و آن سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم هر ماهی بود. این روزها آنست که سنت مؤکده است روز داشتن درو.

(معتقدالامامیه ص ۲۹٦)

روزهٔ قضا ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بروزه شود.

روهٔ کفّاره ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بروزه شود.

روزهٔ واجب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع بروزه شود.

روزی ـ (اصطلاح فقهی) روزی تمکین دادن حیوان است از چیزی که رواباشد ویرا از آن نفع گرفتن، و کس را نباشد که وی را از آن منع کند. و حرام روزی نباشد، از برای آنکه از حرام

منع کردن واجب است. و دیگر آنکه خدای تعالی برنفقه کردن مدح گفته است آنجا که گفت. «ومما رزقناهم ینفقون» که اگر حرام روزی باشد خدای تعالی بر معصیت مدح گفته باشد، و بآن فرموده است، آنجا که گفت: «وانفقوامما رزقناکم»، و دیگر آنکه روزی خدای می‌دهد، و اگر حرام روزی باشد خدای تعالی داده باشد، و روا نبود که خدای تعالی بآنچه داده باشد مؤاخذه کند، پس حرام روزی نباشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۲۶)

روضه ـ (اصطلاح نجومی) رجوع شود به نسق شامی.

رَوْع ـ (اصطلاح عرفانی) روح انسانی را گویند باعتبار خوف و فزع آن از قهر مبدع قهار که فرمودند «ان روح‌القدس نفث فی‌روعی...»

رُوی ـ (بضم را اصطلاح عرفانی) روی تجلیات را از معانی نوری و صوری گویند که بذوقی منتهی گردد و نیز انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب از جمال حقیقت را گویند.

(کشاف ص ۱۵۵۷)

رَویّ ـ بەفتح راء وتشدیدیاء (اصطلاح ادبی) حرفی است که بر او قصیده استوار و بدان نسبت داده شود وگفته‌شود مثلا قصیدهٔ لامیه یامیمیه و بالجمله حروف آخر قافیه را گویند و در این مورد اختلاف زیاد است وگفته‌اندآخرین حرف‌اصلی ازالفاظ متشابه الاواخر و متغایر المعانی است و چهار حرف قبل از آن و چهار بعد از آنست. رجوع شود به (کشاف ج ۱ ص ۶۷۰ ـ المعجم ص ۱۵۳ ـ ۲۰۸ ـ دره نجفی ص ۶۸).

رؤیاء ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) یعنی خوابهائیکه درست و مطابق با واقع است و بالجمله آنچه انسان در خواب بیند اگر مطابق با واقع باشد رؤیای صادقه گویند.

کاشانی گویند: نفس در اثر اتصال به نفوس فلکی نقوشی در وی مرتسم میگردد و بحوادث آینده علم پیدا میکند و این معنی هم در عالم خواب دست میدهد و هم در بیداری آنچه در خواب باشد رؤیای صادقه و آنچه در بیداری باشد مکاشفه و آنچه ما بین نوم ویقظه دست دهد خلسه گویند و این‌نقوش اگر در عالم خواب منقش گردد اگر معلول امور مزاجی ومادی باشد نه بواسطهٔ اقتباس از مبادی عالیه آنرا اضغاث احلام نامند و آنچه از مبادی عالیه باشد کشف و شهود گویند و روایت است که «اول مابداء به رسول الله من الوحی الرؤیا الصادقة فی‌النوم» و این رؤیا جزئی از نبوتست و در مورد حضرت ابراهیم فرموده‌اند «قدصدقت الرؤیا».

(از مصباح الهدایة ص ۱۶۱، ۹۲ کشاف ص ۵۹۷)

رُؤیَت ـ (اصطلاح فلسفی) رویت عبارت از معرفت است بعد از فکر و تدبر زیاد و بالجمله معرفتی که منشأ آن فکر و تأمل زیاد است رویت گویند.

(اسفار ج ۱ ص ۳۲۷)

رُؤیَت ـ (اصطلاح عرفانی) دراصطلاح عرفا رؤیت عبارت از مشاهدهٔ به بصر است خواه در دنیا و خواه در آخرت باشد و مراد از رؤیت در اصطلاح صوفیان رویت حق ولقاء او است که «ومن‌کان یرجولقاء الله فان اجل‌الله لات».

رؤیت عیان در این جهان متعذر است

اما در آخرت مؤمنان را موعود است بحکم «وجوه یومئذ ناضرة الـی ربها ناظرة» و کـافـران را ممنـوع بحکـم «کلا انهم عن ربهم یومئذلمحجوبون» مؤمنان حق را در دنیا به‌دیدۀ ایمان بینند و در آخرت بنظر عیان «انکم سترون ربکم یوم‌القیمة» کماترون القمرلیلةالبدر».

(از مصباح الهدایة ص ۳۷، ۳۹)

بالجمله در اصطلاح صوفیان‌رؤیت حق لقاء اوست که «ومن کان یرجولقاءاللـه فان اجل‌الله لآت».

رؤیت عیان در این جهان متعذر است اما در آخرت مؤمنان راموعوداست بحکم «وجوه یومئذه ناصره الی ربها ناظره» و کافران‌را ممنوع بحکم «کلا انهم عن‌ربهم یومئذه لمحجوبون».

مؤمنان حق را در دنیا بدیدۀ ایمـان بینند و درآخرت بنظر عیان «لانکم سترون ربکم یوم القیمة کما ترون القمر لیلةالبدر» (مصباح‌الهدایه ص ۳۷، ۳۹ تاریخ تصوف ص ٦٤٦ ، لمع ص ۳۵۰)

پیر طریقت گفت: آن دیده که او را دید بدیدن غیر او کی پردازد؟ آن جان که با او صحبت یافت، با آب وخاك چنـد سازد؟ خوکرده در حضرت مواصلت، مذلت حجاب چند برتابد ، والی بشهر خویش در غربت عمر چون بسر آرد؟

(از عده ج ۵ ص ٤٥۲)

حضرت امیرفرمودند«لااعبدربآ لماره» بحث‌متکلمان‌این‌است‌که آیاخدادرروز قیامت دیده میشودیانه معتزله وجهم بن صـفوان گویند خداوند در آخرت رؤیت نشود از عکرمه و حسن روایت شده است که رؤیت خدا ممکن میشود، مجسمه گویند خدا هم‌در دنیا و هم در آخرت رؤیت شود عدۀ دیگر مانند اهل سنت و مرجئه و ضراربن عمرو که از جملۀ معتزله است گوید خـدا در آخرت رؤیت شود و در دنیا رؤیت‌نمیشود البته‌مطابق موازین و اصول فلسفی وروایات و آیات خدا قابل رؤیت نبود و آیات و روایات متشابهی که مفهم و موهم این‌معنی بود تأویل شده است.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن‌حـزم ج ۳ ص ۲)

رُؤیاء صادِقَه ـ (اصطـلاح عرفانی) یعنی خواب‌هائیکه درست و مطابق با واقع است و باجلمله آنچه انسان در خواب بیند اگر مطابق با واقع باشد رؤیای صادقانـه گویند.

کاشانی گوید نفس در اثر اتصـال بنفوس فلکی نقوشی در وی مرتسم میگردد و به حوادث آینده علم پیدا میکند و این معنی هم در عالم خواب دست میدهـد و هم در بیداری، آنچه در خواب بـاشد رؤیای‌صادقانه‌وآنچه‌بین نوم‌ویقظه‌دست دهد خلسه گویند و نیز این نقوش اگر درعالم خواب منقش گردد اگر معلول امورمزاجی و مادی باشد نه بواسطۀ اقتباس از مبادی عالیه آنرا اضغاث احلام نامند و آنچـه از مبادی عالیه باشد کشف و شهود گـویند، و روایت است که «اول مابدء به رسول‌الله من‌الوحی الرویاء الصادقة» و این رویـاء جزئی از نبوت است که در مورد حضرت ابراهیم فرمودند . «قد صدقت‌الـرؤیـاء» (از مصباح‌الهدایه‌ص۹۲ ـ ۱٦۱ کشاف ص ۵۹۷).

رُهْبان ــ (اصطلاح عرفانی) کلمهٔ رهبان در لغت معلوم است و یکسی‌گویند که از خلق گریزان باشد و گوشهٔ دور از خلق جهت عبادت خالق گزیند و این از خصوصیات مذهب مسیح است و رهبانان از کلیهٔ تعلقات دنیاوی ببرند.

عطار گوید:

رهبان دیر را سبب عاشقی چه بود
کو روی راز دیر بخلقان نمی‌نمود
از نیستی دو دیده بکس می‌نکرد باز
وز راستی روان خلایق نمی‌ربود
در ملت مسیح روا نیست عاشقی
او عاشق ازچه‌گشت چرادر بلافزود
جانا که یار (او) بخرابات برگذشت
وز حال‌دل به‌نغمه سرودی همی‌سرود
رهبان طواف دیر همی‌کرد ناگهان
کآوا زآن نگار بتان ناگهان شنود

در سخنان عرفا از القاب حضرت‌رسول هم آمده است.

انصاری گوید: مصطفی رهبان شریعت است، عنوان حقیقت است قرآن دلها را عدت است، و جهان بتصرف، مصطفی کل کمال است و جملهٔ جمال.

(از عده ج ۵ ص ۶۵۳)

رَهْبَت ــ (اصطلاح عرفانی) رهبت و تقوی دو مقام است از مقام ترسندگان و در جمله ترسندگان راه دین بر شش‌قسم‌اند، تائبانند و عابدانند و زاهدان و عالمان و عارفان و صدیقان.

تا ئبان را خوف است چنانکه گفت: «یخافون یوماً تتقلب فیه القلوب والابصار»

وعا بدان را وجل «الذین اذا ذکروالله وجلت قلوبهم»

و زاهدن‌رارهبت «یدعوننارغباً ورهباً»

و عالمان را خشیت «انما یخشی‌الله من عباده‌العلماء»

و عارفان را اشفاق «ان‌الذین هم من خشیة ربهم مشفقون»

و صدیقانراهیبت «ویحذر کم‌الله‌نفسه»

(عده ج ۱ ص ۱۷۷)

رَهْط ــ (اصطلاح درایه) در اصطلاح درایه عدهٔ که مافوق سه وکمتر از ده نفر باشند رهط گویند از (درایه ص ۱۵۸)

رَهْن ــ (اصطلاح فقهی) و در لغت ثبوت، دوام و حبس باشد ونام‌است مرآنچه را که وثیقهٔ دین است واز عقود لازمه‌است از طرف راهن‌تنها. و نیاز بایجاب وقبول دارد و لفظ ایجاب «رهنتك اووثقتك اوهذارهن اوهذارهن عندك اوعلی مالك» میباشد و قبول «قبلت وشبه‌آن» میباشدآنکه مالك است ورهن دهد راهن و رهن‌گیرنده رامرتهن نامند و بالجمله رهن عبارت از آنست که عین مال که دارای قیمتی‌باشد وثیقه قرار دهند که‌آنرا عین مرهونه نامند راهن و مرتهن هر دو باید بالغ و عاقل و جایزالتصرف در اموال خود باشند پس از انجام رهن عین مرهونه در تسلط مرتهن در آیدکه منافع آن راهن است و رهن‌در منافع روا نباشد و باید در اعیان باشد (از الفقه علی... ج معاملات ص ۳۱۹ ــ شرح لمعه ج ۱ص۳۰۷ ــ صیغ العقود ص ۱۱۷ــ کشاف ج ۱ ص ۶۵۳).

و هووثیقةللدین والایحاب رهنتك او وثقتك اوهذا رهن عندك اوعلی مالك و یکفی الاشارة فی‌الاخرس اوالکتابه‌معها فیقول المرتهن قبلت وشبهه ویشترط دوام

الرهن بمعنی عدم توقیته بوقت فان ذکر اجلا اشترط ضبطه للمرتهن و غیره و الوصیةله‌ولوارثه وانمایتم الرهن بالقبض علی الاقوی فلوجن الراهن‌او مات اواغمی علیه اورجع فیه‌قبل اقباضه بطل‌الرهن ولا یشترط دوام القبض فلواعا دمالراهن‌فلابأس ویقبل اقرارالراهن بالقبض... ولوکا الرهن فی‌یدالمرتهن فهوقبض‌ولوکان للراهن‌مشاعاً فلابدمن اذن الشریك فی‌القبض اورضاه بعده... شرط الرهن ان یکون عیناً مملوکاًیمکن قبضها ویصح بیعها فلایصح رهن المنفعة ولارهن الخمر... ویلزم بعقد الرهن و یضمن‌الرهن لوتلف ویصح رهن‌الارض الخراجیة تبعاً للابنیة والشجر ولارهن الطیرفی الهواء ویصح الرهن فی زمن الخیار... (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۰۷ ـ ۳۱۲).

ولایجوز لاحدهما التصرف فیه بانتفاع ولانقل ملك. و. ویجوزللمرتهن استقلال با لاستیفاء ... الرهن لازم من جهة الراهن.

در معتقدالامامیه آمده است.

شرط صحت رهن،ایجاب و قبول است، و آنکه عین باشد، دین نباشد، و از آن چیز بود که فروختن وی روا باشد، از برای آنکه مقصود از رهن آنست که‌چون از ادای دین عاجز شود، آنرا بفروشد از برای دین، و اگر فروختن وی روا نباشد، مقصود از رهن حاصل نشود.

و آنکه از برای وی رهن میکنند،دین باشد، نه عینی مضمون چون مغصوب.

و باید که ثابت و لازم باشد، ازبرای آنکه رهن، از برای استیفای حق است، و چون حق ثابت نباشد، استیفا نباشد.

و روا نباشد بر مال کتابت مشروط‌رهن کردن، زیرا که لازم نشده است.

و قبض رهن شرط است در لزوم رهن، از جهت راهن، لقوله تعالی : «فرهان مقبوضة».

و گفته‌اند : شرط نیست، و از آیت وجوب قبض در لزوم رهن معلوم نشود، الا بدلیل الخطاب، و آن باطل است، چنانکه در اصول الفقه گفته شد.

و راهن را روا نیست که در مرهون تصرف کند، بآنچه حق مرتهن باطل‌گرداند، چون فروختن، و بدیگری رهن کردن. اما روا بود ویرا از آن انتفاع گرفتن، چون هردو اتفاق کرده باشند، و برآن راضی گشته.

و همچنین مرتهن را روا بود انتفاع آن، چون راهن بدان راضی باشد.

و اگر کنیزکی رهن کرده باشد، حلال نبود ویرا وطی‌کردن، و نه مرتهن رابی‌دستوری. اگرراهن وطی کند، بزه‌مند شود، و تعزیر لازم بود. و اگر مرتهن وطی کند، زانی باشد، و فرزند که باشد، بندهٔ خواجهٔ کنیزك باشد.

و رهن مشاع یعنی نابخشیده رواست، چنانکه رهن بخشیده.

و روا بود که مرتهن را وکیل کند در فروختن رهن، برای آنکه اصل جواز است، و منع محتاج دلیل.

و رهن در دست مرتهن امانت است. اگر بی‌تقصیر او هلاك شود، از مال راهن است، و از دین چیزی بنه افتد، لقوله ص: «لایملك المرتهن الرهن من صاحبه الذی

رهنه، له غنمه و علیه غرمه»، یعنی: مرتهن مالك رهن نشود، رهن از ضمان خداوند وی است. آنچه زیادت شود ویراست، وهر چه نقصا و تلف باشد بروبود.

اما آنچـه روایت کرده‌اند که مردی اسبی بنزد یکی گرو کرد، و آن اسب‌سقط شده، مرتهن ازرسول ص سئوال کرد،رسول فرمود: «ذهب حقك»، یعنی: حق توبرفت، مراد آنست که حق تو از وثیقه برفت، نه از دین.

واگر از دین و وثیقه مراد بودی، چنین گفتی که: «ذهب حقاك».

و چون‌خلاف کنند در مبلغ دین، آنچه راهن اقرار آرد، بدان بستانند، وبرآنکـه انکار کند سوگندش دهند.

(معتقدالامامیه ص ۳۶۵ ، ۳۶۶)

در کلیات حقوقی آمده است:

مدیون یعنی شخصی که بدهکـاری بدیگری داشته و مالی را نزد او گـرو گذاشته باشد او را راهن و طرف مقـابل را مرتهن و مالی‌را که گرو گذارده عین مرهونه و یکچنین عملی را رهن گویند.

حقی که میشود برای تأمین آن رهن گرفت و ملاك عمل باید قرار گیرد عبارت است از کلی که اشتغال ذمه به آن استقرار یافته باشد خواه قرض باشد یا ثمن مبیع یا سلم یا مهر یا فدیه خلع یا ارش جنایت یا ارش معیب و غیر اینها.

بنابراین، رهن قبل از حصول قـرض یا تحقق غرامت صحیح نخواهد بـود. و بالجمله حقوق فرضیه که هنوز نه خـود حاصل شده و نه اسباب آن، نمی‌شودمعامله رهنی نسبت به آنها نمود.

اما اگر سبب و مقتضی دین تحقـق یافته باشد مثل عقد ازدواج که سبب‌وجود نفقه است و طلاقی که مقتضی وجوب نفقه در ایام عده باشد آیا این مقدار از استعداد کافی برای تعلق حق که مصحح رهن است خواهدبود یانه؟ مسئله محتاج با تأمل است.

اگر چه رهن در اصل اختصاص بدیون داشته ولکن بعداً من‌باب وحدت ملاك قائل بتوسعه شده و آنرا باعیانی که ضمان بـه آنها تعلق گیرد از قبیل ضمان در مبیـع و مقبوض بسوم و عقـد فاسد واعیان‌مغصوبه شمول داده‌اند.

زیاد کردن رهن در مقابل دین واحـد مثل زیاد کردن دین است بر رهن واحد، زیرا حق بین آنها است وقتی تراضی‌کردند و ثانیاً عقد را بکمتر یا بیشتر واقع‌ساختند مانعی نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۱٤٥)

رَهنِ مُستَعار ــ (اصطلاح فقهـی)

در کلیات حقوقی آمده است:

جائز است شخص مال دیگری راعاریه بگیرد و آنرا رهن گذارده و یکچنین رهن را رهن مستعار گویند.

در رهن مستعار مواجه با اشکالات‌ذیل میشود.

۱ــ چگونه ممکن است شخصی مـال دیگری را در مقابل دین خود رهن دهـد و حال آنکه رهن در غیر ملك واقع‌نمیشود چنانکه گفته‌اند لارهن‌الافی ملك.

۲ــ چطور میشود بعداً مال شخصی را بدون رضایت او برای دین دیگری‌فروخت.

۳ــ چگونه کسیکه مالك معوض نبوده مالك عوض خواهد شد.

٤ـ عاریه عقدی است جائز و معیر هر وقت بخواهد میتواند بآن رجوع نماید پس چطور در این مورد لازم است ومالك نمی‌تواند به آن رجوع نماید مگر اینکـه مدیون که شخص دیگری است دین خـود را اداء کرده باشد.

بهرحال رهن مستعار از حیث اطلاق‌و تقیید و وسعت وضیق، تابع اجازهٔ مـالك و مقداری است که او رخصت داده پس اگر آنرا از حیث زمان یا مقدار یاشخص محدود کرده باشد باید بهمان اقتصار نمود و تجاوز از آن نه فقط مبطل رهن بـوده بلکه موجب ضمان است.

(کلیات ص ۱٤۸)

رَهنِ مُلكِ‌غَیر ـ (اصطـلاح فقهـی)

در کلیات حقوقی آمده است:

شخص تا مالك‌چیزی‌نباشدنمیتواند آنرا رهن گذارد فقهاء از این قاعده باینطـور تعبیرکرده‌اند: لارهن‌الا فی ملك. بطوریکه در عصر حاضر معمول و متداول می‌باشد وجواز آن محل اتفاق است. عاریه ملـك دیگری است برای رهن و این مسئلـه در بادی امر منافی با قاعده فوق بنظرمیآید و تطبیق آن با قواعد خالی از اشکـال نیست زیرا ضمان نقل مالی است از ذمـه شخصی بذمه شخص دیگر یا اشتراك چندین ذمه است بعهده مالی و علی‌الظاهر منبطق با مورد نیست.

ممکن است اشکال را باینطریق حـل نمود: مقتضای قاعده در رهن معتبر بـودن ملك است.پس باید راهن، مالك عین‌مرهونه باشد تا بتواند آنرا رهن گذارد و در فرض مزبور راهن‌مالك‌معیراست نه مدیون‌مستعیر و مانعی نیست از اینکه شخص مال خـود را بجهت رهن بدیگری تبرعاً عاریه دهد و آنچه منع ازآن شده، رهن مال مال‌غیراست بجهت دین خود. پس در اینمورد، معامله که بوقوع پیوسته حقیقهٔ رهن است وصورهٔ عاریه.

بعبارهٔ آخری‌همانطوری‌که‌شخصی می‌ـ تواند خود را مشغول دین دیگـری قرار دهد تا ضمان بمعنی معروف برآن صـادق بوده و مال در عهده او باشد همینطـور میتواند مال خود را مشغول دین دیگری قرار داده و دین غیر برعهده مال اوباشد، بطوریکه اگر مدیون قادر بر اداء دیـن خود نشد استیفاء دین از مال مرهون بعمل آید. پس مرجع آن بضمان است اما ضمان مال نه ضمان ذمه.

بنابراین یکبار شخص مالی را در ذمه خود قرار میدهد بار دیگر ذمه خود را در مالش. و یك چنین عملی چون دارای اثـر رهن و عاریه و ضمان است بنام هریك از اینها نامیده شود اشکالی نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ۲۸ ، ۲۹)

ریاء ـ (اصطلاح فقهی و عـرفانی)

هر فعلی که جهت خودنمائی انجام شود و خالصاً نباشد و نیت خالص در آن راهـی نداشته باشد ریاء گویند.

«الفرق بین‌الریاءوالاخلاص ان‌المرائی یعمل لیری والمخلص یعمل لیصل»

(از طبقات ص ٤۳٦)

و «یزول‌عن‌القلب‌ظلم‌الریاء بنورالاخلاص وظلم‌الکذب بنورالصدق»

(ازطبقات ص ٤۱۵)

و بالجمله ریاء ترك اخلاص است در

عمل بآنکه غیر خدا را لحاظ کند.
(کشاف ج ۱ ص ٦٠٦)

رِیاسَت ــ (اصطلاح اجتماعی) و در تعریف و تقسیم آن اخوان‌الصفا آرنـد: «ان الریاسة نوعان جسمانی و روحانی» و آنگاه گویند: ریاست جسمانی مـانند ریاست ملوك و جابران کـه آثاراسلطانی نیست مگر براجساد و اجسام مردمان و از راه قهر و غلبه و جور و ستم مردم رابرده و خدمت‌گذار خود گردانند برای امـور شهوانی و لذائذ جسمانی خود و نیل به آرزوهای مادی خود و ریاست روحانی مانند ریاست اهل شرایع که مالك ارواح و نفوس مردمند از راه اجرای عدالت و احسان و مردم را در خدمت ملتها وشرایع و اقامهٔ سنت درآورند ازجهت حفظ دین به سعادت آخرت.
(از اخوان ج ٤ ص٨٢)

رِیاضَت ــ (اصطلاح عرفانی) ریاضت عبارت از تهذیب اخلاق نفسیه است و در لغت بمعنی رام کردن ستور است وبالجمله سالك بـاید در طلب مقصود از احتمال مشقات نفسانیه دریغ نیارد و نفس خـود را از جهت حصول و حال‌مطلوبهـرقدر تواند بزجر آورد و آنچه موافق با طبع است ترك کند و نفس را تمرین دهدبرـ تحمل کارهای مخالف آن .

هجویری گوید: اما ریاضت ومجاهدت جمله خلاف کردن نفس است و تا کسی نفسش را ریاضت و مجاهدت ندهد ویرا سود ندارد و هرچه‌نفس راگوشمال‌زیادت گردد سر او با حق راست گردد.
(و از شرح منازل ص ٣٦ـ شـرح تعرف ص ٩٤)

و بالجمله سالك باید در طلب مقصود از احتمال مشقات نفسانیه دریغ نیارد و نفس خود را از جهت حصول و حال‌مطلوب هر قدر تواند بزجر آورد و آنچه مـوافق با طبع است ترك کند و نفس را تمرین‌دهد برتحمل کارهای آن.

هجویری گوید: اما ریاضت ومجاهدت جمله خلاف‌کردن نفس است و تا کسی نفسش را ریاضت و مجاهدت ندهد ویـرا سود ندارد و هرچه نفس را گوشمال‌زیادت گردد سر او با حق راست گردد.
(از واردات غیبی ص ٦١ـ شـرح منازل ص ٣٦).

رَیْحان ــ ریحان آثار ریاضت را گویند که در سالك پیدا شده و بالجمله نـوری را گویند کـه در اثر تصفیه و ریاضت حاصل شده باشد.

رِیح ــ (اصطلاح عرفانی) مراد نسمات الهی و نفس رحمانی است که گفته‌انـد «ان‌لله ریحاً تسمی‌الصبیحة مخزونة تحت العرش تهب عند الاسحار تحمل‌الانین و الاستغفار الی ملك‌الجبار»
(طبقات ص ٣٧٣)

رَیْن ــ (اصطلاح عرفانی) رین عبارت از حجابی است که کشف آن جز بایمان نبود و آن حجـاب کفر و ضلالت است

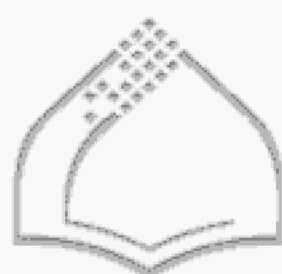
چنانکه خدا فرماید: «کلا بل ران عـلی قلوبهم ماکانویکسبون» .

(از شرح تعرف ص۹٤ـ کشف‌المحجوب ص ۲٤۵ـ تاریخ تصوف ص ٤٤٦ ـ لمع ص۳۷۳).

عطار:

من اندر یک زمان صدمرد از خمار بنمایم
شما مستی اگر دارید از اسرار بنمایید
اگر صدخون بودما را زدعوی انا الحق‌هم
اگر این را جوابی‌هست‌بی انکار بنمایید




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ز

زائد ـ (اصطلاح ادبی) حروف زائده در صرف اطلاق بر حروف غیراصلیه شود و زوائد اربعه حروف اتین باشند و کلمهٔ که وجود وعدم‌آن‌در اصل معنی کلام اثری نداشته باشد نیز گویند. (از کشاف ج ۱ ص ۶۷۵).

زائدالثقه ـ (اصطلاح‌حدیث ودرایت) و آن حدیثی است مخالف با آنچه سایر ثقات روایت کرده‌اند و این نوع حـدیث مردوداست (از کشاف ج ۱ ص ۶۷۶).

زاجر ـ (اصطلاح عرفانی) زاجر مانع و در اصطلاح زاجر عبارت از واعظ الله است در دل مؤمن که انسان را از کارهای بد باز دارد و داعی برعبادت باشد وبالجمله نور مقذوف در دل مؤمـن است که او را بحقایق نزدیك و مقرب درگاه گرداند و او را دعوت بحق کند.

(کشاف ص ۶۱۵ـ اصطلاحات شاه‌نعمت‌ـ الله ص ۱۵).

زاهـد ـ (اصطلاح عرفانی) زاهد یعنی معرض و روگرداننده از دنیا «زهد فی دنیا» یعنی از دنیا و متاع آن روگرداند وبالجمله دوری کنندهٔ از دنیا و بهره‌های آنرا زاهد گویند.

*

زاهدی چیست تـرك بد گفتن
عاشقی چیست ترك خود گفتن

و گفته‌اند «الزاهد الذی یقیم زهده بفعله و المتزهد الذی یقیم زهده بلسانه».

(طبقات ص ۶۶)

ابن جلاء گوید: «من استوی عنـده المدح والذم فهو زاهد و من حافظ علی ـ الفرائض فی‌اول مواقیتها فهوعابد ومن رأی الافعال کلها من‌الله عزوجل فهو موحد».

(طبقات ص ۱۷۸)

رازی گوید: «الزاهد صافی الظاهـر مختلف الباطن والعارف صافی‌الباطن مختلف الظاهر».

(طبقات ص ۱۱۲)

حافظ گوید:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق‌ماهرچه گویدجای‌هیچ‌اکراه‌نیست
درطریقت هرچه پیش سالك‌آیدخیراوست
برصراط مستقیم ایدل کسی گمراه نیست

عطار گوید:

الا ای زاهدان دین، دلی بیدار بنمائیـد

همه مستید در مستی یکی هشیار بنمائید
زدعوی هیچ نگشاید اگر مردید، اندردین
چنان کاندر درون هستید، از بازار بنمائید
هزاران مرد دعوی‌دار بنمایم ازین مسجد
شما یك مرد معنی‌دا از خمار بنمایید

الزائِلُ لایَعُود — (اصطلاح فقهی)
درکلیات حقوقی آمده است :
چیزیکه ساقط شد دیگر عود نمیکند
مثلا وقتی نفقه بسبب‌نشوزساقط شد ودوباره زن بحالت تمکین بر گشت حقیکه ساقط شده نسبت بزمان گذشته عود نمیکند وهمچنین اگر دائن زمه مدیونرا ابراء نمود ، دوباره دین بحالت اول برنمیگردد ولو اینکه مدیون راضی بعود آن باشد زیرا حق متعلق بدائن است و ثبوت و سقوط آن مربوط بمدیون نیست ـ و بالجمله وقتی حق ساقط شد عود نخواهد کرد مگر بسبب جدیدی چنانکه گفته‌اند الزائل لایعود .
(کلیات حقوق ص ۱۰)

زایَچه — (اصطلاح هیوی و نجومی)
رجوع شود به بیت .

زایل الاوتاد — (اصطلاح نجومی)
رجوع باوتاد شود .

زاووس — (نجومی)
هُرمُزد ، **سعدالاکبر** . عبارت از ستارهٔ مشتری بود و آن بزرگترین سیارات نظام شمسی است .

زُبانا — (اصطلاح هیوی و نجومی) ی شانزدهمین منزلِ از منازل قمربود وعلامت آن دو ستاره است بر دو کفه میزان هر دو از اکبر قدر ثالثاند یکی را که برطرف جنوب است کفة الجنوبیه و آن دگر را کفة الشمالیه گویند و عرب گوید این دو کفه در زبانای عقرب واقعند یعنی بر دو شاخ آن .

وزبانا بضم زاء دوبودیکی جنوبی‌ودیگر شمالی .

زُبدهٔ عالَم — (اصطلاح عرفانی) نسفی گوید اهل شریعت گویند خدای متعال چون خواست عالم را که جواهر و اعراض است بیافریند اول جوهر اول را بیافرید و بدان نظر کردآن (جوهر اول) بگداخت وبجوش آمد آنچه زبده و خلاصهٔ آن جوهر بود بر سر آمد بر مثال زبدهٔ قند و آنچه در وی کدورت‌بود در بن نشست بر مثال دردی قند خداوند از آن زبدهٔ نورانی مراتب عالم ارواح بیافرید و از آن دردی ظلمانی مراتب عالم اجسام پیدا آورد .

این زبدهٔ نورانی آدم است و این دردی ظلمانی حواست ، آدم و حوا موجودات‌اند و از اینجا گفته‌اند که حوا را از پهلوی آدم بگرفتند .
(از اسان کامل نسفی ص ۵۵)

زُبْرَه — (بفتح‌زاء اصطلاح نجومی)
یازدهمین منزل قمر بود و علامت آن دو ستاره است یکی از قدرثانی و دیگری از قدر ثالث بر مؤخر صورت اسد و دوری بین آن دو دو ذراع بود بر این صورت : آنکه روشن‌تر است ظهرالاسد گویند و زبره به معنی میان دو کتف بود و عرب آنرا زبره گفته است چون گویند آن دو ستاره بمنزلهٔ میان دو کتف اسد بود .
(از بیست باب ملا مظفر]

زَحیرِیّه — (کلامی)
فرقهٔ از نجاریه‌اند که گویند کلام خداوند بجز ذات اوست و مخلوق است .
(از کشاف ج ۱ ص ۶۷۹) .

زر — (ذوقی) کنایت از ریاضت و

مجاهدت است .

الزَّرادُشتِیَّه ـ (ملل و نحل)

اصحاب زرادشت‌بن‌پورشب را گویند که در زمان گشتاسب بن‌لهراسب پادشاه ظهور کرد پدرش اهل آذربایجان و خود از اهل ری بود .

این فرقه گمان میکردند که اولیـن پادشاه روی زمین کیومرث بود و بعد از او شهنج‌بن فراول که در هند فرود آمد و بعد از او طهمورث بود که صابئیان در زمـان او ظهور کردند و پادشاه بعد از او برادرش جم بود و پس از و انبیاء و پادشاهان ظهور کردند از قبیل منوچهر .

باید متوجه بود که نه ضبط این کلمات و اعلام محقق شده‌است‌ونه‌جریانات تاریخی مذکور و اصولا آنچه در ملل و نحل‌ها‌آمده است اغلب مخدوش است .

زَبُور ـ (اصطلاح عرفانی) زبور کتاب مقدس آسمانی داود است و در اصطـلاح صوفیه کنایت از تجلیات افعال است چنانکه تورات کنایت از تجلیات جملـهٔ صفات و اسماء ذاتیه است وقرآن عبارت ازذات مطلق است .

زُجاجَه ـ (اصطلاح عرفانی) مراد قلب مؤمن است که آئینه تمـام نما است . این کلمه در قرآن مجید در آیه‌نور آمده است و مفسران و عرفا و فلاسفه در مورد تعبیرات و تأویلات این کلمه و کلـمات زیتونه و مشکات و مصباح اقوال وآء گوناگونـی ابراز کرده‌اند که خلاصهٔ آن بشرح زیـر است :

ابن‌سینا در مقام تفسیر آیهٔ نور گوید : از جملهٔ قوتهای نفس نظری ویاقوتهای نظری نفس برحسب مدارج استکمالی سیر بسوی کمال ممکن‌یعنی سیرازقوت به‌فعل در حدود وجودی استعدادت مراتبـی دارد و بطور کلی قوای عقل بر دو گونه‌اند .

الف ـ آنچه بالقوة کامل است و نه بالفعل یعنی تواند کمال یابد . ب ـ آنچه بالفعل کامل است و مدارج مترقبی ندارد .

مراتب بالقوه برحسب شدت و ضعـف مدارجی دارد که آغاز آن بسیار ناچیز و ضعیف باشد مانند قوت نویسندگی در نطفه و یا کودك و میانگین آن قوتی است مرامی مستعد فراگیرىرا وپایان‌آن قوتی است مرـ انسان تعلیم یافته را که هرگاه خواهد قادر بر نوشتن بود .

مرتبت آغازین را عقل هیولانی گوینـد که مانندهٔ به هیولی اولی بود که برهنه بود از هرگونه صورتهائی که مستعـد پذیرش آنها است .

و این قوت‌همهٔ‌آدمیان را درآغاز خلقت و فطرت ذاتی بودیعنی‌این قوت همهٔ‌آدمیان را آغاز خلقت و فطرت ذاتی آنها می‌باشد. آن قوتی که مناسب با مرتبهٔ میانگیین است عقل بالملکه نامند و این قوت هنگامی‌حاصل شود که معقولات نخستتین کـه عبارت از دانشهای‌اولیه است برحسب استعدادآدمیان در دریافت معقولات ثانی یعنی علوم مکتسبه پدیدار گردد .

و آدمـیان در تحصیل این مرتبـت گوناگون‌اند پارهٔ ازمردم از راه‌شوق خاصی که آنان راست و آنان را برحرکت فکری دشواری در طلب معقولات ثانیه برمی‌انگیزد بدست میاورند .

که اینان را اصحاب فکر نامند

پارهٔ از انسانها بدون حرکت فکری بدانها دست یابند حال منشأ آن شوق باشد یا نه این گروه را اصحاب حدس نامند .

هریك از این دو صنف خود مراتبی گوناگون دارند آن گروه که در مرتبت پایانی قرار دارند صاحبان قوت قدسیه‌اند .

و اما آن قوتی که مناسب با مرتبت دوم است عقل بالفعل نامند وآن هنگامی‌است که دارنده آن بالفعل بردریافت معقولات ثانیه هرگاه بخواهد بعد از اکتساب بفکر یا بحدس توانا باشد .

این نیروهای نفس است و حضور این معقولات برای نفس کمال آنست و این مرتبت را که حصول معقولات است عقل بالستفاد نامند که از عقل فعال مستفاد شده است عقل فعالی که در نفوس مردم است که آن قوی را از درجهٔ هیولانی بیرون آورده بمرتبت بالمستفادی میرساند زیرا هر آنچه از قوت به فعل آید ناچار نیروی دیگر باشد که آنرا از قوت بفعل آرد .

نسبت عقول انسانها در استفاده معقولات به‌عقل فعال بسان ابصار حیوانات است در مشاهدهٔ رنگها نسبت بآفتاب (منظور از حیوانات مطلق است که شامل آدمی‌هم شود) .

شیخ پس از بیان مراتب عقل گوید : آیه نور اشارت بدین مراتب است که در خبر آمده است«من‌عرف‌نفسه فقد عرف ربه» وی اشارات در آیهٔ نور را بدین سان بیان کرده ست :

الف مشکات شبیه به عقل هیولانی است زیرا فی‌ذاته مظلم و تاریك است و لکن قابل نور است و البته نه بطور تساوی که سطوح و سوراخهای مشکوات عدم تساوی را ایجاب میکند .

ب ـ وزجاجه شبیه‌است به عقل بالملکه زیرا فی‌نفسه شفاف است و قابل نور و بطور کامل پذیرای نور است .

ج ـ شجرهٔ زیتونه شبیه بفکر است زیرا مستعد این است که بذاته پذیرای نور شود لکن بعد از دشواریها و حرکت‌های بسیار .

د ـ وزیت شبیه بحدس است زیرا از شجرهٔ زیتونه نزدیك‌تر بود بنور .

هـ ـ و جملهٔ «یکادزیتهایضیئی» تاآخر شبیه و اشاره است به‌قوت قدسیه که‌بالفعل قادر به دریافت حقایق است.

و ـ جملهٔ «نور علی نور» اشارت است به عقل بالمستفاد که صور معقوله نوراند و نفسی که قابل این صور است باز هم نور است .

ز ـ «مصباح» بطور مطلق اشارت به عقل است که بذاته نوربخش است بدون نیاز بنور اکتسابی .

ح ـ منظور از «نار» عقل فعال است که مصباح از آن شعله‌ور شود و نور گیرد قسمتی از متن ترجمه اشارت

اشارت : از قوتهای جان (روح) آنهائی باشند که جان‌برحسب‌نیازمندی بسوی‌پرورش و افزایش گوهر خویش آنها را دارا بود تا بتواند خود رابپایهٔ عقل بالفعل رساندنخستین آنها قوتی باشد که جانرا برای دریافتن معقولات آماده کند ، گروهی این قوت را عقل هیولانی نامند و او بمنزلهٔ مشکوت باشد و بالاتر ازین قوت دیگری باشد و هنگامی نفس ، دارندهٔ این قوت میشود که دانشهای نخستین رادریافته‌وبرای‌اندوختن معقولهای دومی آماده باشد ، دانش‌های دومی را یا به

اندیشه پی‌برد چنانکه توانا نباشد و یا بحدس بیابد اگر توانا بود اولی در مثل همچون شجرهٔ زیتونه و دومی مانند خود زیت است و نفس را درین پله در هر دو صورت عقل با ملکه خوانند و مانند زجاجه باشد واما نفس بزرگواری که دارای قوت قدسیه شود «یکاد زیتهایضیئی» دربارهٔ وی راست آید، ازین مرتبه گذشته نفس را قوتی باشد و کمالی و همانا کمال این باشد که نفس معقولات را بالفعل به‌بیند در حالی که در ذهن همچون «نور علی‌نور» باشد اما قوت پس این باشد که معقولیرا که نفس بیشتر اندوخته و از اندوختن آن دست کشیده هرگاه بخواهد بی‌آنکه به اندوختن تازه حاجت باشد او را حاجت باشد او را حاضر و مشاهده کند و این قوت که گویا به خود روشن است مصباح را ماند، آن کمال را عقل مستفادو این قوت را عقل بالفعل نامند وآنکه جان را بر این مراتب گذر میدهد و از عقل بالملکه به‌عقل بالفعل و از عقل هیولانی به عقل بالملکه میرساند او عقل فعال است و در مثل مانند نار بود .

فِکر و حَدس

فرق بین فکر وحدس بنابرآنچه ابن ـ سیناگوید فکر عبارت از حرکت نفس است در معانی که با کمك تخیل در اغلب اوقات انجام میشود که از راه آن حد وسط در قیاسات یافته شود و ازین روی انسان به کشف مجهولات دست‌یابد وبالاخره‌ازراه‌فکر ترتیب قیاس شود و از مبادی و مقدمات مرتبه ومعلومات بدیهی به‌مکتسبات مجهولات میرسد .

لکن حدس حد وسط را بدون ترتیب مقدمات و مبادی بطور دفعی در ذهن متمثل نماید حال بدنبال شوق یا طلب باشد و بدون حرکت و یا بدون اشتیاق و حرکت باشد یعنی نه بدنبال شوق و حرکت بود و یابدنبال شوق باشدلکن بدون حرکت‌وطلب بدشواری و بعبارت دیگر به‌محض توجه حد وسط را یافته وبه‌مطلوب که‌همان کشف مجهولات است دست مییابد و گفته شده است در حدس نخست حد اوسط حاصل شود و سپس به مطلوب رسد و آن‌دوگونه است یا مقرون به شوق است که شعور به مطلوب مقدم بر شعور بحد اوسط است و یا غیر مقرون با شوق است .

قُوّتِ قُدسیّه

در توضیح قوت قدسیه آمده است که حدس و فکر را مراتبی است از جهت‌رسیدن به مطلوب هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی .

از لحاظ کیفی این مراتب در جهت سرعت در دریافت و کندی آن می‌باشد باین معنی که نیل به مطلوب گاه با سرعت بسیار بود و گاه با سرعت کمتر و کمتر برحسب مراتب و مدارج سرعت و گاه با کندی بسیار و گاه با کندی کم‌تر و کمتر برحسب مدارج‌آن وبنابراین‌مراتب‌کیفی منظورسرعت و کندی حرکت فکر است در جهت نیل به مطلوب .

و مراتب‌کمی که در حدس زیادتر است براساس مقدار دریافت است و استعدادی که هر نفس صاحب قوت قدسیه در دریافت معقولات دارد که کماً مراتب و مدارج دارد بعضی از نفوس بسیاری از حقایق را باقوت قدسیهٔ موهبتی اندر یابد و بعضی کمتر و

کمتر چنانکه مراتب انبیاء و اولیاً در این امر مختلف یافته‌ایم و معیار فضیلت انبیاء و اولیاء براین اختلافات بود یعنی اختلاف در مراتب به نقص و کمال که پارهٔ از اهل الله و انبیاء خدا در حد کمال و عقل کل بودند و پارهٔ در حد پائین‌تر .

توضیح

توضیح آنکه آنچه نفسها را از مرتبت امکان محض بـه‌مرتبت فعلیت یـا فعلیات میرساند عقل فعال است که در این مـورد دو مکتب وجود دارد یکی اینکه بوسیله عقل فعال فیض به جهان ناسوت ریزش کرده و جهان قوت و فعل را بحرکت و جنب و ـ جوش آورد و بامداد از فیوضات حاصلهٔ از ملااعلی مراتب ومدارج کمال رامی‌پیمایند تا بمرحلهٔ کمال واتصال به‌عقل فعال رسند . مکتب دیگر اینکه نفوس مستقله و مجرده از عالم نفوس و عقول بر جهان ناسوت نزول کرده تدبیر جهان ناسوت‌را بعهده گیرند و قوای نفس نباتی ، حیوانی و بالاخره همـهٔ نیروهای محرکه و مدرکه از جهان ارواح بر جهان ناسوت نزول نمایند .

از ابن‌سینا دراین باب دو عقیدهٔ مختلف وجود دارد یکی براساس قصیدهٔ عینیه و مباحث آخر اشارات است که نمودار این امر است که نفوس مدبر بر اجسام مجردة از عالم‌بالانزول کرده‌است ونظردیگر وی‌درجلد اول شفا نمودار این معنـی است که ارواح جسمانیه الحدوث و روحانیة البقاءاند و بهر حال در یك نظر نفوس را روحانیة الحدوث والنزول میداند و قهراًروحانیة البقاء و در نظر دیگر اینکه ارواح و نفوس جسمانیـة الحدوثند . در نظـر اول پیرو افلاطون و مکتب‌اشراقی است و در نظر دوم پیرو مکتب ارسطو و فلسفهٔ مشائی است .

و بهرحال روح قدسی یا نفس قدسـی منشأ دریافت‌معارف است بدون ترتیب‌قیاسات منطقی که ویژهٔ نفوس معموله است و این اصطلاح ظاهراً از اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی باشد و مقتبس از آیات قرآنی که میفرماید :

و آیدناه بروح‌القدس (البقره : ۸۱ و ۲۵٤).

اذایدتك بروح‌القدس (المائده: ۱۰۹)

قل نزله روح القدس (النحل ۱۰۹]

و آیاتی دیگر و همین‌طـور اخبار و روایات متعدد و آنچه فلاسفهٔ اسلامی از این اصطلاح اراده کرده‌اند این است که پارهٔ از نفوس مطالب را بدون ترتیب مقدمات و صغری و کبری‌های معمولی و حتی بدون خواندن و نوشتن دریابند و این امر از راه اتصال به عقل فعال و جهان قدس الهی‌باشد که فرمودند«ان روح‌القدس نفث فی‌روعی»

*

نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت
ز نکته مسألـه آموز صد مدرس شـد.

*

دل گفت مرا علـم لدنـی هـوس است
گفتم تعلیم ده اگـرت دست رس است.
گفتا کـه الف گفتم کـه بس اسـت
در خانه اگرکس است یك حرف بس‌است

*

و این دریافت نه از راه علم مدرسی و علم رسمی است که علم رسمی سر بسر قیل است و قال نه از و کیفیتی حاصل و نه حال .

بهرحال اخوان الصفا گویند علـم را

مراتب بود و دریافت را مدارج که ایـن مراتب در علم رسمی جریان دارد و نه در علم حال و علم وراثت مرتبت اول علـم تقلیدی است . و مقایسهٔ کودکانه .

چنانکه فی‌المثل کودك هنگامی که تمیز یافت از آنچه در خود و در اطراف خود بیند بلافاصله حکم کند که تمام کودکان را نیز همن وضع بود و همین چیزها که او دارد آنها نیز دارند و بهرحال انسان با این قوت عجیب و غریب خود در یك چشم بهم زدن از شرق به غرب و از غرب به شرق سیر کرده تمام امور جهان را حل کند هه چیز را مالك شود همه دنیا را در تصرف وحیطهٔ قدرت خود آرد هر ناممکن را ممکن کند و آنگاه در خیال خود بسازد و حکم کند و ارزیابی نماید زشتها را زیبا کند زیباها را زشت کنـد خردها را درشـت گرداند درشتها را خرد کند، فضائل را به صورت رذائل نماید ورذائل رابصورت‌فضائل از آنچه دیده و یا شنیده است چیزهای‌تازه و بدیع سازد (از رساله دهم از نفسانیات عقلیات) ما حصل کلام اینکه منشأ معارف و دانشهای‌انسانی بنابرآنچه بین فلاسفه‌مشاء معروف است نخست حواس ظاهره است این حواس ظاهره بنابر آنچه معـروف است و تحت ضابطه در آمده است پنج حس است که بینائی ، شنوائی چشائی ، بویائی و بسا وائی باشد و برای هریك از این پنج قوه عضوی قرار داده‌اند و یا یافته‌اند مثلا محل قوهٔ بینائی . دو چشم است که خود دارای وضع بسیار پیچیده است و همین‌طور قـوهٔ شنوائی و چشائی و سایر حواس ظاهـری پارهٔ از فلاسفه پارهٔ از این قوا را منحل بدو یاسه قوت میدانند و بهرحال حصر قوای ظاهری را در پنج حس قطعی نمی‌داننـد چنانکه شهاب‌الدین سهروردی این پنـج حس را بمنزلهٔ نهرهای کوچك و بزرگی دانند که از محیط و عوامل برونی سرچشمه گرفته فرآورده‌های خود را به مخزن وحسی دهند که آنرا حس مشترك میدانند حس مشترك که مجمع الابحر همـه حواس‌است یك امر فرضی است که برای توجیه عملیات فکری و عقلانی بعدی فرض کرده‌اند و بهرحال این معنی را احساس کرده‌اند که باید محلی باشد که محل عکس‌العمل همهٔ محسوسات باین حواس باشد یعنی نیـروی دریابنده محسوسات بحواس پنجگانه .

این محسوسات درمراحل‌بعد ازاحساس مورد تحلیل و ترکیب قرار میگرند و در این امرتردیدی وجود ندارد .

و هم این دریافتها در مرحله بعد از احساس بکلی از بین نرفته و باقی میماند و مورد تجزیه وترکیب قرارمیگیرند واحیاناً حالات بعد ازاحساس آنهابصورتی روشن‌تر نمودار میشود حتی بیش از مرحله احساسی و از همیـن روی قائل به حواس باطنـی شده‌اند حواسی که همه این فرآورده‌های حواس ظاهره را نگهداری میکندوهم مورد ارزیابی قرار میدهد و هم از آنها برای کشف مجهولات بهربرداری میکند و بدین ترتیب فی‌الجمله وجـود نیروهای دیگـر مدلل میشود نیروهائی کـه عیناً اشیاء و صورتهای آنها را حفظ میکند ، نیروهائی که آنها را مورد سنجش و ارزیابی قرار میدهد ، نیروئی که احکام کلی صـادر میکند ، نیروئی که معانی جزئی را مورد

حفظ و بررسی قرار میدهد .

ابن سینا پس از بیان اینکه انسان را نفسی است مجرد که منشأ درك و ادراکات است و فرمانده کل قوای باطنی و ظاهری است گوید ادراکات بر چهار نوع‌اند . احساس . تخیل ، توهم و تعقل این تقسیم کلی است برای ادراك و گوید : احساس عبارت از ادراك حالات و اوصاف موجود در ماده است مادهٔ که حاضر نزد مدرك است از نوع حالات مکانی ، زمانی ، وضع، کیف، کم و جزآنها .

و بالاخره آنچه مرتبط به محسوسات به حواس ظاهری است که بیان شد . تخیل عبارت از ادراك همان حالات اشیاء است ولکن هم در حالت حضور اشیاء صاحب حالات و اوصاف وهم در حالت غیبت آنها. وتوهم ادراك معانی غیر محسوسه است از قبیل کیفیات و اضافات مخصوص به اشیاء جزئی . و تعقل ادراك شیء است بدون توجـه بحضور ماده و یاعدم حضور آن . (رجوع شود به اشارات ج ۲ ص ۲۳۰، ۲۳۷)

صدرا گوید منظور از :

مشکات روزن است و مصباح قندیل ؛

بعضی گفته‌اند مشکات قصبهٔ قندیل است و مصباح شعلهٔ چراغ بر سر قصبه .

بعضی گفته‌اند مشکات زنجیر است که قندیل از آن بیاویخته و مصباح قندیل است.

بعضی گفته‌اند مشکات قندیل است و مصباح روشنائی که‌میدهد ازچراغ افروخته

کمشکوةفیها مصباح یعنی کمصباح فی مشکوة «المصباح فی‌زجاجه».

وزجاجه را از آن روی یاد کرد که نور وضوء نار درآینه روشن‌تر از هرچیزی دیگر بود سپس زجاجه را توصیف کـرده گوید زجاجه بمانند ستارهٔ درخشان بود .

دری یعنی درخشنده یا طلوع کننده گفته شده است‌که‌کواکب‌دری‌عبارت‌اند از زحل، مریخ ، مشتری ، زهره ، و عطارد

یوقدمن .. یعنـی مصباح برافروختـه میشود از شجرهٔ یعنـی از روغن شجرهٔ‌که مضاف حذف شده است یعنی دهن الشجرة . زیتونه بدل از شجره است. مبارکه وصف آنست علی‌الظاهر زیرا درخت زیتونه را برکت و سود بسیار است که در خوردن و روشنائی و بسیاری از امور زندگی و صحت بدن بکار آید ، خورشت است، میوه است و گویند نخستین درختی که بعد از طوفان نوح بیامد آن بود و رستنگاه آن سرزمین مقدس و منازل انبیاء و اولیاء بود وگویند هفتاد پیامبر بآن برکت جستند .

لاشرقیه ولاغربیة ابن‌عباس گوید معنی آن این است که این درخت طوری است که در طول روز از آفتاب اشراق گیـرد و هیچگاه در طول روز از نور آفتاب پوشیده نبود که نه‌تنهاهنگام طلوع‌آفتاب نورگیردو نه‌تنها هنگام غروب آفتاب، هم شرقی است و هم غربی و بنابراین زیت اواجود وبهترین زیت است (یعنی مانند شده است بدرختی که این‌چنین باشد و حائل و مانعی از تابش آفتاب در طول روز نداشته باشد).

بعضی گویند یعنی درخت زیتونهٔ شام که نه در مشرق است و نه در مغرب و بلکه در وسط است .

بعضی گویند یعنی از نوع زیتونه‌های دنیانیست که شرقی و غربی است و بلکـه

زیتونهٔ آن دنیا است و از درخت‌های بهشت است .

«یکاد زیتهایضئی» یعنی روغن ایـن چنیین درخت در صفا و روشنی و خلوص و درخشندگی خود درخشان و روشن بخش و روشن است گرچه بدان آتش نرسیده باشد و در حقیقت برافروخته نشده باشد یعنـی درخشندگی زیت آن خود است و بمانند نار شعله‌ور است در صفا و روشنی بخشی .

بعضی گویند این مثلی است که خداوند عالم مصطفی را زد و مشکوه ابراهیم خلیل است زجاجه اسماعیل است مصباح محمـد است که او را مصباح خواند که جای دیگر چراغ و سراج نامید .

«سراج منیر»

«یوقدمن شجرة مبارکه» این شجـره ابراهیم خلیل است او را مبارك خواند که معظم‌انبیاء ازصلب اویند«لاشرقیه ولاغربیه» او نه ترسا بود که قبلهٔ ایشان جانب شرق است و نه جهود که قبلهٔ ایشان جانب غرب است «وماکان ابراهیم یهودیاً ولا نصرانیاً لکن کان حنیفاً مسلماً»

«یکادزیتهایضیئی» که محاسن حضرت رسول قبل از اینکه بدو وحی رسد مردم را روشن کرد «و نورعلـی نور» که او پیامبر از نسل پیامبر بود .

و گفته شده است که مشکات جـوف محمد است و زجاجه دل او است و مصباح نوری است که خداوند در دل محمد بنهاده که نه شرقی است ونه‌غربی نه یهودی است و نه نصرانی که از شجرهٔ مبارکه برافروخته شده است یعنی از ابراهیم خلیل .

و گفته شده است که عبدالمطلب مانند شده است به مشکات و عبدالله بزجاجه و پیامبر به مصباح .

و گفته شده است که مشکات مثل نفس مؤمن است زجاجه مثل دل مؤمن که صافی و روشن است .

«المصباح‌فی‌زجاجه»مصباح‌چراغ ایمان و نور معرفت است در سویداء دل مـؤمن

«یوقدمن شجرة مبارکه» اخلاص برای خدا است که یکاد زیتهایضئی که قلب مؤمن حق را شناسد قبل از آنکه برای او بیان شود .

و گفته‌اند که : مصباح قرآن است و زجاجه دل مؤمن و مشکات دهن و زبـان مؤمن وشجرهٔ مبارکه‌وحی است‌که‌حجت‌های قرآن‌خود روشن است گرچه مقرو نگردد «نور علی‌نور» قرآن نور است از سوی خداوند مرخلق خود را .

«فی‌بیوت» منظور مساجد است که دل مؤمن هم مسجد است و چهار مسجد راجام گیتی نمای کیخسرو را بود هرچه خواستی در آن مطالعت کردی و برکائنات مطلـع گشتی و برمغیبات واقف شدی گویند آنرا غلافی بود از ادیم برشکل مخروط ساختـه ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود وقتی که خواستی از مغیبات چیزی بیند آن غلاف را بدر آورده و جام رادربرابر آفتاب‌داشتی چون ضوء نیر اکبربرآن تابیدی همهٔ نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد .

«واذاالارض مدت والقت مافیها وتخلت و اذنت لربها وحقتیاایهاالانسان انك کادح الی ربك‌کدحاً فملاقیه».

ز استاد ازل چو وصف جام جم بشنودم
خود جـام جهان نمـای جـم من بودم

*

از جام جهان نمای می‌یاد کنند
آن جام دفین کهنه پشمینهٔ ماست

*

در جام جهان نمای اول
شد نقش همه جهان مشکل
خورشید وجود بر جهان تافت
گشت آن همه نقشها مشکل
یک روی و هزار آینه بیش
یک مجمل و این همه مفصل
هست این همه نقشها و اشکال
نقش دومین چشم احول
در نقش دوم اگر به بینی
رخسارهٔ نقشبند اول
معلوم کنی که اوست موجود
یابی همه چیزها مخیل

اَنوارِ عالَمِ قُدس «وهوالذی یریکم البرق»
اول برقی که از حضرت ربوبیت برارواح پویندگان طالع ولایح شود انواری است از عالم قدس که برروان سالک اشراق کند که ناگاه آید و لذیذ بود که فرمود و هوالذی یریکم البرق خوفاً و طمعاً. از ترس زوال و طمع در ثبات این طوالع را اوقات خوانند که گویند «الوقت سیف قاطع» و در قرآن مجید آمده است که «یکاد سنابرقه یذهب بالابصار» این بروق بدنبال ریاضات آید و هر مقدار که ریاضات زیادت شود این بروق فزون گردد وگاه این انوار با خواطف مترادف گردد که در خبر است که «ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات رحمته الا فتعرضوا لها».

و چون انوار سربغایت رسد و به تعجیل نگذرد وزمانی دراز بماند آنرا سکینه گویند که فرموده «هوالذی أنزل السکینة فی قلوب المؤمنین لیز داد و ایماناً مع ایمانهم» و کس را که سکینه حاصل شود او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع برمغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد که حضرت رسول فرموده «اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله» ونیزدرقرآن کریم است «ألابذکرالله تطمئن القلوب».

یَکادُ زَیتُها یُضیئی وَلَولَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ
بدانکه اهل شریعت و اهل حکمت میگویند که بعضی از آدمیان سه روح دارند و این‌ها ناقصانند و بعضی از آدمیان چهار روح دارند و این‌ها مقتصدانند و بعضی از آدمیان پنج روح هریك غیر یکدیگرند.

قالب بمثابهٔ مشکوت است، روح نباتی که در جگر است بمثابهٔ زجاجه است و روح حیوانی که در دل است بمثابهٔ فتیله است و روح نفسانی که در دماغ ست بمثابهٔ روغن است و این روغن از غایت لطافت و صفا می‌خواست که اشیاء و حکمت اشیاء را کماهی بداند وبه‌بیند پیش از آنکه نار بوی پیوند و پس این روغن نور باشد و چون نار که روح انسانی است بروغن پیوست و نور علی‌نور شد یهدی‌الله لنوره که «آتش‌است این بانك نای و نیست باد، هرکه این آتش ندارد نیست باد.» و چون نورالله برروح انسانی پیوست نور نور نور شد (از انسان کامل ۲٦، ۳۱).

و البته روح‌یکی بیش نیست‌لکن مراتب دارد.

وحدت نور که جان عالم وجود است.
اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای تعالی است و بغیر وجود او وجودی دیگر نیست و

امکان ندارد که باشد و اگرچه وجود یکی بیش نیست اما این یك وجود ظاهری دارد و باطنی دارد باطن این یك وجود نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالامال این نور است، نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان وبی‌کران ، حیات، علم، ارادت و قدرت موجودات از این نور ست ، طبیعت وخاصیت و فعل موجودات ازین نور است بلکه خود همه این نور است، پس باطن وجود واحد نور است و آن جان عالم است و ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نور است ، افراد موجودات جمله یکبار مظاهر صفات این نورند .

شیخ ما گفت : من بدین نور رسیدم و این دریای نور را دیدم، نوری بود نامحدود و نامتناهی ودریایی بود بی‌پایان وبی‌کران، فوق، تحت، یمین، یسار و پس نداشت در آن نور حیران ماندم .

هرکه بدین دریای نور رسیده باشد و درین دریای‌نورغرق شده باشدآن راعلامات بسیار باشد با خلق عالم بیکبار بصلح باشد و بنظر شفقت و مرحمت درهمه‌نگاه کند و مددو معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را بگمراهی و بی‌راهی نسبت نکند و همه را در راه خدای داند و همه را روی در خدای بیند .

عزیزی حکایت میکند که چندین سال خلق را بخدای دعوت کردم هیچ کس‌سخن من قبول نکرد، نومید شدم و ترك کردم و روی بخدا آوردم ، چون بحضرت خدای رسیدم جمله خلایق را در آن حضرت حاضر دیدم، جمله در قربت بودند باخدای مگفتند و از خدای می‌شنودند .

روح انسانی را نسبت بآمدن و رفتن و نسبت بنادانی و دانائی احوال بسیار واسامی بی‌شمار است روح انسانی چون نزول می‌کند افول‌نور است و چون عروج میکند طلوع نور است و چون نزول افول نور است پس نزول روح انسانی شب باشد و چون عروج چشمهٔ علم و حکمت در دل وی بگشاید نور هدایت تحفهٔ نقطهٔ دل وی گرداند چنانکه فرمود «فهوعلی‌نور من‌ربه» که دل بندهٔ مؤمن بهاء ندارد و عرش و فرش طفیل دل بندهٔ مؤمن است، آینهٔ که رخسار آبکارمعانی و انوار دیدار سبحانی توان دید دلست . جام گیتی نمای که حقایق اوصاف ربانی و دقایق الطاف یزدانی در وی مشاهده توان کرددلست، شاهبازی‌که‌گاهی برکنگرهٔ عرش نشیند و گاهی در دامن فرش آشیان سازد دلست ، عندلیبی که گاه برشاخ طوبی قرار گیرد و گاه بر روضهٔ رضا دوحهٔ بقاء پرد دلست .

ما خانهٔ دل جای تمنای تو کردیم
درخانه چراغ از رخ زیبای تو کردیم
شوریده سری جمله گرفتیم بگردون
وانگه چو سرزلف توسودای‌توکردیم
دیدیم د ل‌وعقل زخود دوربصد گام
زان روزکه از دور تماشای توکردیم

دل خلوتخانهٔ نجیب خداست که هرگاه از آلودگیهای طبیعت پاك گردد انوار الهی در اوتجلی کرده متجلی به جلوه‌های محبوبه گردد .

و «زیت» امداد فیض الهی است که حاصل‌ازشجرهٔ مبارکه زیتونه و نشأت مقدسهٔ مصطفویه است که از جهت کمال اعتدال و

جامعیت آن برد و نشأت و تجرد آن از دو جهان نه‌ویژهٔشرق ارواح است ونه‌غرب‌اشباح و بلکه جامع دو طرف و برتر از دو افق است تابدان حد که امداد و تنور آن دلها را بدان رساند که بدون تعلم و آموزندگی و دریافت ازراه علوم رسمی خود تلالؤکرده حقایق را دریابد که :

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
زنکته مسأله آموز صد مدرس شد .

زجاجه را کنایت از وجود محمد پیامبر آخرم الزمان دانسته است که نور حق را بواسطهٔ او توان دید و شناخت و نه بلاواسطه و بنابراین مصباح کنایت از ذات احدیت است که همهٔ ممکنات جهان وجود از نور مصباح بواسطهٔ زجاجهٔ محمدی در مشکات نبوت منور وروشن‌گردند و هرآنکس که به مراتب قرب حق رسد ومدارج کمالات‌عرفانی را طی کند نور حق از مصباح وجود بر او تابش کند و غرض اصلی از عبادات تصفیه باطن و صافی شدن دلهای بندگان است تا صیقلی شده مستعد دریافت نور از مصباح وجود شوند باواسطه و بیواسطه .

وی گوید : پارهٔ از مفسران مشکوة را کنایت از صدر و زجاجه را کنایت از دل و مصباح را کنایت از روح دانسته‌اند صدرا گوید هریك از سه را سه مرتبت است، اول مرتبت ظهور و آنچه محسوس است برای حواس ظاهری و آن صدر و قلب و روح حیوانی محسوس است و دوم آن روی آنها که مدرك بحواس باطن است و نه ظاهر و سوم آن روی ازآنها که نه‌محسوس‌بحواس ظاهری است و نه مدرك باد ارکات وحواس باطنی‌که تنها عقل‌نظری‌آنها رادریابد سپس شرح مفصلی درمورد هریك داده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که اگر منظور ازین کلمات این‌ها باشد رجوع به حقیقت صدر و قلب و روح است و نه‌آنچه مدرك بادراکـات ظاهری و باطنی است و منظور از شجرهٔ مبارکه نه شجرهٔ دنیوی است و نه اخروی و بلکه‌منظور نور ذات احدیت است که متجلی است بـه جهان ممکنات در طبقات و مراتب مختلف و آن نور حق است که لاشرقیة ولاغربیه است.

گذشته از آنچه گذشت ملاصدرا نکات دیگریرا در اطراف آیه نور بیان کرده است که ذکر همهٔ آنها از لحاظ اطلاعاتی بسیار مفید است ولکن بنظر اکثر محققان ارتباطی با تفسیر آیه مزبور ندارد مثلا :

۱ـ زیتونه‌کنایت‌از موادلازم برای‌تربیت و تکامل‌انسان است ازلحاظ مادی ومعنوی، نفسی و عقلی ، ظاهری و باطنی و بنابراین شجره مبارکه زیتونه هم منصرف است بـه شجرهٔ مبارکه معنویه وهم‌ظاهریه پس شجرهٔ زیتونه بمنزلت گیاهی است که غذا و طعام لطیف برای انسان فراهم آرد انسانی که در سیر و سلوك و در راه تکامل است هم از لحاظ مادی و هم معنوی و روحی و بدین ترتیب همهٔ کلمات مستعمل در آیه نور تاویل میشود در جهت سیر انسان بسوی‌کمال مادی و معنوی .

۲ ـ منظور ازمشکات عالم اجسام است. و از زجاجه عرش خداست و از مصبـاح روح اعظم است و شجره عبارت است از هیولای کلیه که مادة المود حقایق اجسام و صوور جسمیه است و صور مختلفهٔ اجسام بمنزلت شاخه‌های آنست و با شاخه‌هـا و برگهای آن بمزلت صورتهای گوناگون است

تا صورتهای شخصیه و هویات جزئیه که بمزلت برگهای آنست .

«یکاد زیتهایضئی» یعنی عالم ارواح نفسانیه بانوار عقول فعاله روشن شوداگرچه نار قدرت از لیه بدو نرسیده باشد و چون طبیعت آن بوجود قرب دارد «نورعلی نور» است که نور اول نور رحمت الهی ومعرفت ربانی است و نور دوم روح اعظم و عقل فعال است و یا اول نور عقل فعال است و دوم نور نفس کلیه است که نور عرش‌رحمن است .

۳ ــ معنی لاشرقیه ولاغربیه در صورتی که شجره را حمل به‌امر عقلی نمائیم روشن است زیرا امور عقلیه از جنس موجوداتیکه در امکنه و ازمنه‌اند نمی‌باشند تا شرقی باشند یا غربی. و اگر حمل بر امر جسمانی شود و کنایت از قلب باشد معنی آن این است که حد فاصل است و برزخ است و نه شرقی است و نه غربی بلکه متوسط بین آن دو است .

٤ ــ شرق و غرب را ممکن است حمل بردنیا و آخرت نمود در صورتیکه منظور از شجره قوت فکریه باشد و یاهیولی باشد.

٥ ــ ممکن است شرق و غرب را حمل برامکا نمود که وجه وجوب است.

*

وجـه آدم آینـه‌ی اسمـا کند
عکس خود درصورتش پیدا کند
نقـش آدم را رقم نوعـی زنـد
که دو عالم را در او پنهان کند
کون جامع نزد مـا انسان بـود
ور نباشـد این چنین حیوان بود
جامـع انسان کامـل را بخوان
معنی مجمـوع قـرآن را بـدان
نقش می‌بنـدد جمـال ذوالجـلال
در خیـال صورت او بر کمـال

*

اسما چه بـود ظهـور خورشیـد
خـورشیـد جـمـال ذات والا

*

ای جمله جهان در رخ جان بخش تو پیدا
ای روی تو در آینـه کـون هـویـدا
ای حسن تو بر دیده خود کـرده تجلـی
در دیدهٔ خـود دید عیان چهرهٔ خـود را
چون ناظر و منظور توئی غیر توکس‌نیست
پس از چه سبب گشت پدید این همه غوغا

*

اشباح چو مشکـوة شد ، ارواح زجاجات
اعیان چو مصابیـح بود روشـن و لواح
اعیـان چـو مصابیح فروزنـدهٔ اسمـاء
چـون نارکـز احجار برآرنـد بمقداح

*

آدم دو چیز بود طنیت و روحانیت ، طینیت وی خلقی بود و روحانیت وی امری بود ، که داند سر فطرت آدم ، که شناسد رتبت دولت آدم، عقاب هیچ خاطر بر شاخ درخت دولت آدم‌نه‌نشست،دیدهٔ هیچ بصیرت جمال خورشید صفوت آدم درنیافت.

زِحاف ــ این اصطلاح عروضی است و هر تغییری که باصول افاعیل عروضی در آید آنرا زحاف خوانند و معنی زحف دوری است از اصل و تأخیر از مقصد و مقصود .

(رجوع شود به المعجم ص٤٠ ــ ٤١).

و حقیقت زحاف اسکان متحرکی است یانقصان حرفی یا دو یا سه و در از احیف اشعار عجم تا پنج حرف ممکن است که از جزوی ساقط شود و باشد که حرفی یا دو

حرف بآخر فعلی درافزایند .

زردشتیه ــ (کلام) مذهب ایران باستان.. (رجوع شود به المعجم ص ۳۳).

زُحَل ــ (اصطلاح نجومی) رجوع شود به افلاك و کواکب سبعه وَ سیارات سبع و صور کواکب بطوریکه ابوریحان در کتاب تحقیق ماللهند گوید دین زرتشت نخست از آذربایجان ظهور میکند و سپس مردم بلخ را بدین خود دعوت میکند و گشتاسب بدین زرتشت میگرود و فرزند وی اسفندیار در بلاد شرق و بلاد دیگر آن‌همت میگمارد و آتشکده‌هائی از بلاد چین گرفته تا روم بنا می‌نهد و بالاخره بسرزمین هنــد همچنان پابرجا میماند .

الزُّراریّه ــ (اصطلاح کلامی) ازفرقه‌های امامیه این فرقه پیرو زراة بن اعین می‌باشند که قائل به امامت عبدالله بن جعفر است و این خود پیرو مذهب الفطحیه می‌باشد سپس به‌مذهب الموسویه انتقال پیدا کرد.

بدعتی که او بنانهاد این بود که : خدای قادر و سمیع و بصیر وحی‌نیست.

فرقهٔ قدریة البصریه بهمین منوال بوجود آمد وقائل بحدوث کلام الله وارادهٔ او شد. و نیز بهمین نحو فرقه الکرامیه که قائل به حدوث کلام الله و ارادهٔ او و ادراك او می‌باشند بوجود آمد .

(از مختصر الفرق بین‌الفرق ص ۶۳)

زِراعَت ــ (اصطلاح فقهی) یعنی کشت و زرع: در کلیات حقوقی آمده است :

از بین مشاغل بهترین شغل عمل زراعت و کشت‌کاری است و از وسائل معیشت و زندگانی هیچ شغلی بر آن مزیت ندارد و از بین اعمال مولد ثروت و مال یگانه عملی است که در دسترس همه است و در اخبار اهل بیت عصمت و طهارت حث و ترغیب زیادی برآن شده است ومن‌باب تیمن وتبرك جمله‌ئی از اخبار ذکر میشود .

۱ ــ الزارعون کنــوزالله فی‌ارضه . کشت‌کاران گنجهای باری تعالی هستند در زمینی که از مخلوقات اوست . و جهتش آن است که گنجهای مستور در زمین را آنها برای مردم استخراج و آشکار میکنند .

۲ ــ مافی الاعمال شیئی احب‌الی الله من الزراعة. ومابعث الله نبیاالازارعاً. دربین اعمال نــزد خداوند متعالــی محبوب‌تر از زراعت شغلی نیست وهیچ‌پیغمبری رابرسالت مبعوث نکرد مگر اینکه دارای شغل زراعت بود .

۳ ــ سئل النبی ای‌الاعمال خیر قــال زرع زرعه صاحــبه واصلح وادی حق‌یــوم حصاده .

از پیغمبر اکرم پرسیدند از بین مشاغل چه شغلی از همه بهتر است؟ فرمود کشتی که کشت کار آنرا بکارد و در اصلاح آن کوشد تا آنرا بثمر رساندوحق آنــرا در موقعیکه محصول بدست آمد اداء نماید .

٤ ــ الکیمیاءالاکبر الزراعة. ازرعوا ــ فلاوالله‌ماعمل‌الناس عملااحل ولا اطیب‌منه. بزرگترین کیمیا شغل زراعت است. سپس امر بزراعت فرموده و بذات ذوالجلال قسم یاد کرده که مردم هیچ‌کاری نکرده‌اند که حلالتر و پاکیزه‌تر از این شغل باشد . از خدا خواهیم توفیق عمل .

(کلیات حقوقی ص ۲۱۶)

زردی ــ (اصطلاح عرفانــی) زردی صفت سلوك را گویند .

زراق ــ (اصطلاح عرفانی) زراق ریاکار را گویند .

زشت و زیبا ــ (اصطلاح بدیعی) وآنست که مصراع آن دلالت برمدح کند و مصراع دیگر برذم .

زلف است اینکه بررخ چون گل فکندهٔ
یا دسته یوشنی است که برپل فکندهٔ
پوشیدهٔ تو آن تن سیمین به پیرهن
یا یك نقار ماست بر آن جل فکندهٔ

زکوة ــ (اصطلاح فقهی و عرفانی) و در لغت پاك کردن و پاکی و نشو و نماء است، در قرآن است «قدافلح من زکیها» ای طهرها من الادناس و در شرع مقدار معیینی از مال است که بایدبه فقرا داد شود «و آتی المال علی حبه ذوی القربی و الیتامی والمساکیین و ابن السبیل والسائلین و فی الرقاب.. و اتی الزکوة» (از الفقه علی .. ص ۴۷۱ کشاف ج ۱ ص ۶۸۸)،

زکوة درنه چیز واجب است که گندم. جو. خرما. کشمش. طلا نقره، شتر ،گوسفند و گاو باشند که انعام ثلثه و غلات اربعه و نقدین گویند رجوع شودبه هریك از این کلمات .

«ویجب زکوةالمال علی البالغ العاقل الحرالمتمکن من التصرف فی اصل المال فی الانعام الثلثة» (الابل والغنم والبقربانواعها)، والغلات الاربعة والنقدین ویستحب الزکوة فیما تنبت الارض من المکیل والموزون و فی مال التجارة... وفی اناث الخیل السائمة دیناران فنصب الابل اثنی عشر نصاباً خمسة منها کل واحد خمس فی کل واحد شاة ثم ست وعشرون بنت مخاض ثم ست و ثلثون بنت لبون ثم ست واربعون حقه ثم احدی وستون فجذعة ثم ست و سبعون بنتالبون .. و فی البقر نصابان ثلثون فتبیع وهوابن سنة الی سنتین او تبیعةو اربعون خمسة، الانثی سنها مابین سنتین الی ثلث وللغنم خمسة نصب اربعون فشاة ثم مائة واحدی و عشرون فشاتان ثم مأئتان و واحدة فثلث ثم ثلثمائة واحدة فاربع ثم اذا بلغ اربعمائة فصاعداً فی کل مائة فشاة ... و اما النقدان فیشترط فیهما النصاب والسکة والحول فنصاب الذهب الاول عشرون دیناراً ثم اربعة دنانیر و نصاب الفضة الاول ما تادرهم ثم اربعون در هماً و المخرج فی النقدین ربع العشر ... (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۰۳ ــ ۱۰۵) .

بدانکه زکوة بنزد این طائفه ، غیر نه چیز، واجب نباشد، و آن زرست، و نقره، و گندم، و جو، و خرما، و مویز، و شتر ، و گاو ، و گوسفند.

و دلیل بروجوب زکوة درین نه چیز اجماع امت است، و در غیر این دلیل قاطع نیست .

و اصل برائت ذمت است، و مشغول گردانیدن ذمت بواجب بودن زکوة در غیر این محتاج دلیل است، و در شرع دلیلی نیست برین، پس واجب نباشد .

و ظاهر قول خدای تعالی: «ولایسألکم اموالکم»، یعنی : خدای تعالی مالهای شما نمیخواهد ، دلیل است بر نفی وجوب زکوة در غیر آن نه چیز، زیرا که آن نه چیز بدلیل قاطع ا زعموم آیت بیرون رفته است .

و قول خدای تعالی «وآتواحقه یوم حصاده» یعنی: حق اوبدهید در روز درودن وی، دلیل نیست برآنکه زکوة در غیر آن

نه‌چیز واجب است . زیرا که مراد باین آنستکه در وقت‌درودن چون‌درویشان آیند، برسبیل تبرع ، یکدسته یا دو دسته از آنچه درونند بایشان دهند . دلیل برین آنستکـه زکوة دادن در وقت درودن نباشد، بلکه بعد از آنکه نرم کرده باشند ، و پاك کرده و بنصاب رسیده

و اینکه گفت : «وانفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من‌الارض»، یعنی نفقه کنید از چیزهای پاك و حلال که شما کسب کردید و آنچه برای شما از زمین بیرون آوردیم ، دلیل نمیکند بر آنکه بر همه چیز زکوة واجب است، زیرا که اسـم انفاق بر زکـوة واجب مطلقاً واقع نیست؛ و اگر واقع باشد ، آیت مخصوص باشـد بدلیل .

شرایط وجوب زکوة در زر و نقره : بلوغ است ، و کمال ، و آنکه بنصاب رسیده باشد، و سال بر وی گردیده ، و مضروب باشد، ومنقوش، درملك وی بود، ودرتصرف وی بقبض .

دلیل بر وجوب زکوة بااین شرایط ، اجماع است. وبروجوب زکوة، چون شرایط برخلاف باشد یا بعضی ازو، دلیل نیست. پس وجوب او منتفی باشد .

اماکودك ودیوانه ، درمال ایشان زکوة واجب نیست، زیرا ایشان مکلف نیستند ، و زکوة از جملهٔ تکالیف است .

و از رسول ص روایت است که گفت : «رفع القلم عن الصبی حتی یبلغ ، و عـن النائم حتی ینتبـه ، و عن المجنون حتی یفیق»، یعنی از سه کس قلم برداشته‌اند : از کودك تا آنگاه که بالغ شود . و از خفته تا آنگاه که آگاه شود ، و از دیوانه تا آنگاه که باهوش آید .

و اما آنکه می‌باید که ملك بود، و نصابی تمام بود، درین خلافی نیست.

و اما آنکه‌می‌باید که در [وی] تصرف تواند کرد، از برای آنستکه چون در وی تصرف نتواند کردن بقبض، چون مال دین و یامال غائب، در وی زکوة نباشد.

و اما آنکه‌می‌باید‌که سال بروی‌گردیده باشد، دلیلش اجماع است.

و آنکه رسول ص فرموده است: «لا زکوة فی مال حتی یحول علیه الحول» ، یعنی: در هیچ مال زکوة نیست تا آنکـه که سال بروی بگردد.

اما شرایط وجوب زکوة در غله: ملك است، و نصاب: و در چهارپای: ملك‌است، و نصاب، و سال گردش، و جدا کردن.

و شرائط صحت‌ادای زکوة اسلام است، و بلوغ، و کمال عقل، ونیت، و درآمـدن وقت.

و اما در زر هیچ واجب نباشد، تاآنگه که بنصاب رسد.

ونصاب اول بیست دینار است، ودر آن نیم دینار واجب بود. آنگه در آنچه برین زاید بود، هیچ واجب نباشد، تاآنکه بچهار دینار برسد، در وی ده یك دینار لازم‌بود.

اما نقره چون دویست درهم باشد، پنج درهم در و واجب باشد. و آنچه بـرین بیفزاید، چون بچهل درم رسد، یك درم بر وی واجب بود. و اگر کمتر ازین بود، هیچ واجب نبود.

دلیلش آنستکه اصل برائت ذمت است.

دیگر آنکه روایت کرده‌اند که رسول

ص معاذ را گفت، در وقتی که وی [را] بیمن فرستاد: «لا شی فی الورق حتی یبلغ ماتی فاذا بلغتها فخذ خمسة دراهم، ولا تاخذ من زیادتها حتی یبلغ اربعین درهماً، فاذا بلغتها فخذ درهماً!»،یعنی: در نقره هیچ واجب نیست تاآنکه که بدویست درهم برسد، چون بدویست درهم برسد پنجدرهم بستان، و از آنچه زیاده باشد برین هیچ مستان، تا آنکه که بچهل درهم برسد، چون بچهل درهمبرسد یك درهم بستان. و این نص است.

اما غله درو هیچ واجب نباشد، تاآنکه که به نصاب رسد، بعد از آنکه آنچه برآن خرج رفته باشد از آنجا بروند، و حق برزگر بدهند.

و نصابی پنج وسق بود و وسقی شصت صاع، و صاعی چهار مد، و مدی دو رطل و چهار یك وی بود، دو رطلی نیم من است.

دلیل برین آنستکه هیچ خلاف نیست در وجوب زکوة درین مقدار، و بر وجوب زکوة در آنچه کمتر ازین است دلیلی نیست، واصل برائت ذمت است.

و از رسول ص روایت کرده‌اند که او گفت: «لیس فیما دون خمسة او سق التمر صدقة»، یعنی: در آنچه کمتر از پنج وسق است از خرما، صدقه نیست، یعنی: زکوة نیست.

و در روایتی دیگر چنین است که: «لازکوة فی شی من الحرث حتی یبلغ خمسة اوسق».

و چون بنصاب رسید، ده یکی از آن واجب بود چون باران خورده باشد، یاآب روان، یااز بیخ. و اگر بدولاب آب داده باشند، ده نیم باید دادن.

دلیلش اجماع طایفه است. و آنکه رسول ص فرموده است: «ماسقت السماء ففیه العشر و ماسقی بنضح اوغرب ففیه نصف العشر»، یعنی: آنچه آب باران خورده باشد، در وی عشر است، و آنچه بدولاب و اشتر آب داده باشند، درونیم عشر باشد.

اما اشتر چون پنج باشد، گوسفندی باید دادن، و از ده دو، و از پانزده سه، و ازبیست‌چهار، و از بیست وپنج پنج گوسفند باید دادن. و دربیست و شش بنت مخاضی واجب بود ، ودر سی و شش بنت‌لبونی، و در چهل و شش حقه‌ای، و حقه اشتری بود سه سالهٔ در چهارم شده. و در شصت و یك جذعه‌ای بود، و جذعه چهار ساله‌ای بود در پنجم آمده. و در هفتاد و شش دو بنت لبون باشد، و در نود و یك دو حقه بود. و چون به صد وبیست و یك رسد یا زیاده، در هر چهل اشتر، بنت لبونی بدهد. و در هر پنجاه، حقه‌ای.

و درین هیچ خلافی نیست. الادربیست و پنج و در بیست و شش. و در آنچه زاید است بر صد و بیست، بنزد شافعی دربیست و پنج، بنت مخاضی بود، و در بیست وشش چیزی نباشد، و در صدوبیست و یك سه بنت لبون باشد.

دلیل بر آنچه مذهب این طائفه است آنستکه اصل برائت ذمت است. هر که ذمت را بچیزی مشغول گرداند، بغیر آنچه گفته شد محتاج دلیلی شرعی باشد.

اما گاو، در سی گاو گوساله‌ای باشد

یك ساله نر یاماده، و در چهل گاو مسنه‌ای بود، یعنی: دو ساله، و چندانکه باشد هم برین وجه باشد: از سی یکساله، و از چهل دو ساله،و در کمتر ازین هیچ واجب نباشد، زیرا که اصل برائت ذمت است.

اما گوسفند، درچهل گوسفند گوسفندی باشد، و در صد و بیست و یك، دوگوسفند بود، و در دویست ویك سه گوسفند، و در سیصد و یك، چهار گوسفند. و چون‌ازین گذشت، در هر صد گوسفند، گوسفندی باشد یکساله ، و اگر بز باشد دو ساله.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۶۲، ۲۶۹)

اما مستحقان زکوة، هشت صنفند:

۱ـ درویشانند، و ایشان آنانند که ایشان چیزی دارند اما کفاف‌نباشد ایشانرا.

۲ـ و مسکینانند، و این کسانی‌اند که ایشانرا هیچ چیزی نباشد. و برعکس این هم گفته‌اند.

۳ـ و عاملانند، و ایشان جمع‌کنندگان مال زکوة‌اند.

و مؤلفة قلوب، و اینان کسانی‌اندکه ایشانرا چیزی بدهند، تا برای مسلمانان جهاد کنند.

۵ـ و رقاب، بندگانی باشند که خود را باز خریده‌اند.

و روا بود که بنده‌ای را که درمشقت و رنج باشد، اورا بمال زکوة بخرند و آزاد کنند.

دلیلش ظاهرآیت است:«انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیهـا و المؤلفة قلوبهم وفی‌الرقاب والغارمین و فی سبیل‌الله».

۶ـ وغارمین آن کسانندکه ایشان‌را وامی‌برآمده باشد، نه در معصیت خدای.

۷ـ و سبیل‌اللّه‌جهاد است بی‌خلافی. و روا بود که در مصالح مسلمانان صرف کنند، چون عمارت راهها، و پلها، و کفن مردگان.

دلیش ظاهر آیت است، برای آنکه سبیل رهی‌است که‌بآن بثواب خدای برسند.

هشتم: ابن السبیل است. و این کسی بود که راه او زده باشند، ومال او برده، از مال زکوة آن‌مقدار بوی دهند که‌توانائی داشته باشد که او را بشهر خودرساند، اگر چه در شهر خودتوانگر باشد. و اگر درویش بود، بیشتر توان داد.

وایمان و عدالت دریشان معتبربود.

و آنکه نتواند کسب کردن، آنمقدار که‌ایشان را کفایت بود. و نباید که کسی بود که نفقهٔ وی واجب بود. و باید که از بنی‌هاشم نباشد.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است، ویقین مر برائت ذمت را.

و از رسول ص روایت است: «لاتحل الصدقة ولالذی‌مرةقوی»، یعنی: صدقه‌حلال نیست توانگر را، ونه کسی راکه قوتی دارد که بدان کسب تواند کرد.

و چون خمس بهاشمی نرسد، [نباشدکه برسد] روا بود زکوة بوی دادن.

و کمترین آنچه بدرویشی دهند، نیم دینار باشد. و اگر بیکبار چندان بوی‌دهند که توانگر شود، روا بود.

و چون زکوة واجب شود، برفورباید که زکوة بیرون کنند، که اگر نکنند ومال تلف شود ضامن باشد.

و باید که مال زکوة پیش امام برند تا برمستحقان صرف کند، یا پیش آنکس که امام ویرا نصب کرده باشد. و اگر امام راونایبش را نیابند، و او مستحق راشناسد، روا بودویرابه‌مستحق دادن. و اگر نشناسد، پیش فقیهی برد که امین باشد از اهل‌حق، تابمستحقان رساند.

و بنو هاشم که مستحق باشند اولیتر باشند بزکوة، و خویشان از بیگانگان، و همسایگان از آنهائی که دور باشند.

و اگر به شهری دیگر برند، با وجود مستحق ضامن باشند. و اگر بی‌دستوری مستحق بربیوجود خوف هم ضامن باشد.

و اگر بر وی مثلا بنت لبون واجب باشد، و اورا بنت مخاض باشد، بنت مخاض ازوبستانند با دو گوسفند دیگر یا بیست درهم.

و اگر بنت مخاض واجب باشد، و او رابنت‌لبون باشد، از وی بستاند ودو گوسفند یا بیست درهم بوی دهند. و اگر بروی جذعه واجب باشد، اورا حقه بود، حقه از وی بستانند ودو گوسفند دیگر. و هم برین قیاس کنند، اگر تفاوت بیك درجه باشد، و اگر دو درجه باشد، تفاوت چهار گوسفند باشد یا چهل درهم.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲۶۹، ۲۷۲)

و در اصطلاح صوفیان زکوة عبار از گزارشکر نعمت بود و هر عضوی را زکوتی است و آن آنست که تمام اعضا را مستغرق خدمت و مشغول عبادت دارد و بهیچ لهو و لعب نگراید تا حق زکوة نعمت‌گزاردهٔ باشد.

از شبلی پرسیدند زکوة چه باید داد گفت چون بخل موجود باشد و مال‌حاصل شد، از هر دویست درهم پنج درهم باید داد و از بیست دینار نیم دینار اما بمذهب من هیچ چیز ملك نباید کرد تا ازمشغلهٔ زکوة رسته باشی.

زَکوةِ فِطر ـ (اصطلاح فقهی) زکوة بردو قسم است یکی زکوة مال و دیگری زکوة بدن زکوة بدن همان زکوة فطر است و برکسی که بالغ، عاقل، حر و مالك قوت سالش باشد بالفعل یا بالقوة واجب است و موقع وجوب آن رؤیت هلال ماه شوال است و در شب اول شوال و آخر رمضان هرکس در منزل‌کسی افطار کند زکوة او را مضیف باید بدهد.

و زکوة عیال و اولاد بعهده اوست و مقدار آن برای هر فرد یك صاع است از قوت اغلب آن ماه و صاع نه رطل است و روا باشد که قیمت آنرا بدهد. (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱۲).

«ویجب علی البالغ العاقل الحرالمالك قوة سنة فیخرج جهاعنه وعن عیاله ولو تبرعاً و تجب علی‌الکافر ولاتصح منه حال کفره والاعتبار بالشروط عندالهلال و تستحب مابین‌الهلال الی الزوال و قدرها صاع من‌الحنطة او الشعیر او التمر اوالزبیب اوالارز...

ویجوز اخراج القیمتبسعر الوقت»

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱۸).

در معتقدالامامیه آمده است:

اما زکوة فطرة که آنرا سرخوانند، واجب بود بر هر عاقلی آزاده، بالغ، تمام عقل که مالك باشد اولین نصابی را که

زکوة

زکوة در وی واجب باشد، که از برای خود بدهد، و از برای هرکه عیال وی‌باشد.

دلیلش طریقهٔ احتیاط است، و یقین ‌مربرائت ذمت را.

و از ابن عمر روایت کرده‌اند که او گفت رسول ص بصدقه‌ای فطره فرمود، از خرد و بزرگ، و آزاد وبنده، و از هرکه مؤنت وی بروی واجب باشد. و چون بنده گفت، مسلمان و کافر را شامل باشد. و چون گفت: «ومن تمونون» و مؤنت وی کشید، زن و مهمان که همهٔ ماه رمضان باشد، داخل باشد درین.

و آنچه در زکوة فطر بباید داد، صاعی بود (دویست و چهل درم است) و هر سری را از گندم یا جو یا خرما یا مویز یا ارزن یا گاورس یابرنج یا پینو و غیر این از آنچه قوت خود کرده باشد. و روا بود قیمت آن دادن.

و وقت وجوبش ازوقت صبح روز عید بود تا آنگه که نزدیك بود بآنکه نماز عید بگزارند . واگر تاخیر کنند، واجبی بخلل کرده باشند. و آنچه بدهند، پس از آن بمنزلهٔ صدقهٔ سنت بود.

دلیلش اینست که از عبدالله عمرروایت کرده‌اند که او گفت: پیغمبر ص فرمود: «فرض صدقة الفطرة طهرة للصائم اللغو والرفث و طعمة للمساکین . فمن اداها قبل الصلوة کانت له زکوة و من اداها بعد الصلوة کانت صدقة من الصدقات»، یعنی: صدقهٔ فطر، سبب پاك شدن روزه‌دار است از سخن نافرجام، و فحشی که گفته باشد، وطعمه‌ایست درویشان را. هرکه پیش از نماز آنرا بدهد،زکوة باشد، و هرکه‌بعداز نماز بدهد صدقه باشد.

زَلزَلَه ــ (اصطلاح فلسفی) که در مبحث طبیعیات مورد تفسیر قرار گرفته است‌فلاسفه از قدیم‌الایام در پیداکردن‌علت وقوع و حدوث زلزله به بحث و تحقیق پرداخته‌اند و تقریباً در اغلب کتب فلسفی از آن بحث شده است.

زلزله یعنی زمین لرزه و سبب آن بخار محتبس در زمین است که چون‌مقدار زیادی بخار در قشر زیرین زمین جمع گردد بطوریکه زمین گنجایش نگهداری و دفع آنرا ازمجاری طبیعی نداشته باشد انفجاری حاصل میشود و هرگاه آن‌بخار بنحوی غلیظ باشد که نفوذ آن در مجاری زمین ممکن‌نباشد و یا آن قسمت از زمین مسامات کافی جهت دفع آن بخار نداشته باشد زلزله شدیدی حاصل گردد «واما الزلزلة فانها حرکة تعرض لجزء من اجزاء الارض بسبب ماتحته ولامحالة ان ذلك السبب یعرض له ان یتحرك ثم یحرك مافوقه».

(از شفا ج ۱ ص ۲۵۲)

و آن جسم تحت زمین یا جسم بخاری دخانی قوی الاندفاع است مانند بادویاجسم آبی سیال است و یا جسم هوائی ویاناری است و یا ارضی است.

شیخ بعد از ذکر فروض مختلف‌گوید: از نظر ما آن جسم دخانی است.

(از دستور ج ۲ ص ۱۵۲ ــ شفا ج ۱ ص ۲۵۲)

زُلف ــ (اصطلاح عرفانی) زلف موی مجعد در سر است و در اصطلاح صوفیان کنایت است از مرتبت امکانیه از کلیات

ز جزويات و معقولات و محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض.
در اصطلاحات صوفيه است كه زلف كنايت از ظلمت كفر است.
عراقي گويد زلف غيبت هويت‌را گويند كه هيچ كس را بدان‌راه نيست.
(ازتذكرةرياض‌العارفين۳۹ـ اصطلاحات فخرالدين)
آصف گويد:
زلف او ناديده از چاك دل خودشانه‌ايم؟
نيست پيداحلقهٔ زنجيروماديوانه‌ايم
فروغي گويد:
كفر زلفش رهزن دينست گوئي‌نيست هست
كافري سرمايه‌اش اينست‌گوئي نيست هست
سنائي گويد:
زلف را شانه زدي بازچه رسم‌آوردي
كفر درهم‌شده‌را پردهٔ ايمان كردن
اي گل باغ الهي زكه آموختهٔ
ديدها را بدو رخسار گلستان كردن
ودرازي‌زلف جانان، اشارت‌بعدم‌انحصار موجودات وكثرات و تعينات است وچنانكه زلف پردهٔ روي محبوبست هر تعيني از تعينات نقاب وجه واحد حقيقي است.
(از شرح گلشن راز ص ۵۷۷)
سنائي گويد:
چيست آن زلف‌برآن روي پريشان‌كردن
طرف گلزار بزير كله پنهان كردن
عطار گويد:
زلف پريشانش بيك تار موي
جملهٔ اسلام پريشان كند
ليك ز عكس رخ او ذره‌اي
بتكده‌ها جمله پر ايمان كند
*

زلف شبرنگش شبيخون مى‌كند
وز سر هر موي صد خون ميكند
نيست د ركافرستان مويي روا
آنچه اوزان موي شبگون ميكند
زلف او كافتاده بينم بر زمين
صيد در صحراي گردون ميكند
زلف او چون از درازي برزميست
.تاختن بر آسمان چون ميكند
زلف اوليلست و خلقي از نهار
از سر زنجير مجنون ميكند
آنچه رستم‌را سزد بر پشت رخش
زلف او بر روي گلگون ميكند
*

چون زلف‌بيقرارش بررخ قرارگيرد
از رشك‌روي‌ماهش درصدنگارگيرد
حافظ گويد:
شكنج زلف پريشان بدست باده مده
مگو كه‌خاطر عشاق‌گوپريشان باش
*

كس‌نيست‌كه‌افتادهٔ آن زلف دوتانيست
در رهگذري‌نيست‌كه آن دام‌بلا نيست
چشمان تو دل مى‌برد از گوشه‌نشينان
دنبال تو بودن گنه از جانب مانيست
روي تو مگر آينهٔ لطف الهيست
حقاكه‌چنين استدراين‌روي‌وريانيست
*

ايكه‌درزنجيرزلفت‌جاي‌چندين‌آشيانست
خوش فتادآن‌خال مشكين‌بررخ‌رنگين‌ما
مينمايد عكس مي در رنگ‌روي مهوشت
همچو برگ ارغوان برصفحهٔنسرين ما
هركه زنجير سر زلف گره‌گير تو ديد
دل سودازده‌اش بر من ديوانه بسوخت

آشنائی نه غریب‌است‌که دل سوز منست
چون من‌ازخویش‌برفتم‌دل‌بیگانه‌بسوخت

*

زلف پریشانش را حلقه بگوشم‌از آنك
بررخ چون‌ماه‌اوزلف پریشان خوشست

*

مردم بیاد رویش جمع آورم دل وجان
بازم‌کند پریشان سودای زلف دلبر
از رخ نقاب زلفت بردار تا نماند
نام و نشان بعالم از مؤمن وز کافر

*

اگر یکبار زلف یار از رخسار برخیزد
هزاران جان مشتاقان‌زهرسوزاربرخیزد
و چنبر زلف عبارت از دائره کون‌است
که از مراتب موجودات ممکنه بهم رسیده
است که دام فتنه وامتحان طالبان راه الله
و مشتاقان وجمال معشوق گشته.
(ازشرح گلشن‌راز ص ۵۸۱)
چون نقاب زلف مشکین‌ازجمال‌خودگشود
صبح صادق در شب دیجور ناگه رونمود
وزلف بتان مه پیکر را بحسب‌جامعیت
نشأت انسانی ازین هردو صفت متقابل بهر
و نصیب‌داده‌اند.
(از شرح گلشن‌راز ص ۵۹ - ۵۳۵)
شاعر گوید:
مرا از روی هردلبر تجلی میکند رویش
نه ازیکسوش‌میبینم‌که‌می‌بینم‌زهرسویش
کشد هردم مرا سوئی‌کمند زلف‌مه روئی
که اندرهرسرموئی نمی‌بینم بجز مویش
ندانم چشم جادویش‌چه‌افسان خواندبرچشمم
که در چشمم نمی‌آید بغیر ازچشم جادویش
فروغ نور رخسارش مرا شد رهنمون ورنه
کجا ره بردمی سویش ز تاریکی‌گیسویش

و گاه از زلف مراتب کثرات و تفرقه‌و
پریشانی اراده شده است.
حافظ گوید:
شکنج زلف پریشان بدست باده مده
مگو که خاطرعشاق گوپریشان باش
و اشارت به تغییرات و تبدلات سلسله
موجودات است که هر ساعتی‌بنوعی ووضعی
دیگر است.
(از شرح گلشن‌راز ص ۵۸۲)
جامی گوید:
زان زلف ورخ‌که‌حجت دور و تسلسل‌است
باشد میان اهل نظر صبح وشام بحث
منعم کنی ز رخ که‌بگو ترک‌بحث وصل
تا منع وارنست نگردد تمام بحث
با زاهد فسرده مگو شرح سرعشق
از نکته‌های خاص مکن پیش عام بحث
و اشارت بتجلی‌جلالیست درصورمجالی
جسمانی.
(از شرح گلشن ص ۵۵۲- ۸۸۳)

*

گل آدم در آندم شد مخمر
که دادش بوی آن زلف معطر
که در مراتب تنزلات و ظهورات بسیاراست
و همه دلهای عاشقان‌صادق اززلف‌اومسلسل
گشته‌اند و در احکام کثرات مقیدند و
خلاصی از این قید ندارند و گرفتار دام
زلف اویند .
(از شرح گلشن‌راز ص ۵۷۷- ۵۸۲)
حدیث زلف جانان بس دراز است
چه‌شاید گفت ازآن کان‌جای‌رازست
و باز کردن سرزلف از تن اشارت
بظهور انوار تجلیات وحدت است که
در اثنای سلوك و ریاضت برسالکان‌روی

بنماید.

*

چون نقاب زلف‌مشکین ازجمال خودگشود
صبح‌صادق در شب دیجور ناگه رو نمود
هم بچشم دوست‌دیدم‌چون‌جمالش‌جلوه‌کرد
کآفتاب از مشرقش هر ذره تابان‌گشته‌بود

*

صد قیامت گشت هر دم آشکار
تاجمالش پرده از رخ برگشاد
چون نقاب زلف از رخ برگرفت
جان عاشق گشت واصل برمراد
ما بزلفش سرفرازی میکنیم
سایهٔ او از سر ما کم مباد

زَلّه ـ (اصطلاح فقهی) وقوع مکلف در امر نامشروع در ضمن انجام‌امر مشروعی و گفته‌اند فعلی است از معاصی صغیره که بدون قصد و اراده انجام شود.
(از کشاف ج ۱ ص ۶۵۲)

زَمان ـ (اصطلاح فلسفی) یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه و اختلاف فلاسفه است مسأله زمان است از این قرار:
بعضی از فلاسفه گویند زمان امر موهوم است، بعضی گویند موجود بوجود وهمی است بعضی گویند اصولا زمان عبارت از فلك‌الافلاك است و بعضی گویند مطلق حرکت است و بعضی گویند حرکت فلك‌الافلاك‌است، محققان فلاسفه میگویند زمان مقدار حرکت است ومتقوم برحرکت و حرکت حامل آنست و بعضی گویندزمان عبارت از آنات متتالیه و یا متلاقیه است بعضی گویند زمان مقدار وجود است‌بعضی گویند ذات واجب‌الوجود است بعضی‌گویند نسبت متغیر بمتغیر زمان است.

ارسطو و فارابی و ابن‌سینا زمان را مقدار حرکت فلك‌اعظم میدانند «الذی ذهب‌ارسطو طالیس و ارتضاه المفسرون کابی نصر فارابی و ابی علی سینا انه‌مقدار حرکة الفلك الاعظم».
(از رسائل فلسفیه زکریای رازی‌ص۲۷۶)
ابو برکات بغدادی گوید: زمان مقدار وجود است.
(از رسائل فلسفیه زکریای رازی‌ص ۲۷۶).

و آنان که گویند واجب‌الوجود است گویند جوهر ازلی است که آن واجب لذاته است.
و کسانیکه گویند زمان عبارت ازآنات متتالیه است بر دو دسته‌اند عدهٔ از آنها گوید از حرکت «آن» زمان تولید میشود کما ان النقطة تفعل بحرکتها الخط‌فکذلك الآن یفعل بحرکته الزمان».
(از رسائل فلسفیه رازی‌ص ۲۷۷)
باباافضل گوید: مدت تغییرات رازمان خوانند.

(از مصنفات)

ابن‌رشد گوید: هرحادثی را امتدادی است که بدان اندازه گرفته میشود وآن زمان است «کل حادث له امتداد یقدره هو الذی یسمی‌الزمان».
(تهافت‌التهافت ص ۸۶ و رجوع‌شود به کشاف ص۶۲۱ ـ زادالمسافرین‌ص۱۰)
شیخ‌الرئیس در شفا گوید: زمان عبارت از هیأت غیر قاره است «فبقی‌ان یکون مقدار هیئه غیر قارة و هی‌الحرکة

من مکان الی مکان اومن وضع الی وضع بینهما مسافة تجری علیها الحرکة الوضعیة و هذا هوالذی نسمیه الزمان».
(از شفا ج ۱ ص ۷۲ و رجوع شود به ص ٦٦).

ابن‌رشد عقیدهٔ کسانیرا که زمان را امر غیر موجود میدانند مردود دانسته و گوید: «ولکنا نقطع ان هؤلاء یدرکون الزمان و ان لم یدرکوا شیئاً من الحرکات المحسوسة».

(تهافت‌التهافت ص۲)

و گوید: اموری را که در معرض کون و فساد نبوده و اموریکه متحرك نباشند زمان نباشد.

(تهافت‌التهافت ص٦٧)

علامهٔ حلی گوید: زمان مقدار مطلق حرکت است «اقول‌الزمان مقدارالحرکة».
(از شرح‌حکمة‌العین ص٦١)

حاجی سبزواری گوید: زمان مقدار حرکت قطعیه است «الزمان مقدارالحرکة القطعیة ولـکن المشهور مقدار التجدد الوضعی الفلکی و فی التحقیق مقدار التجدد الطبیعة الفلکیة بناء علی‌الحرکة الجوهریة».

(از شرح منظومه ص ۲۵۲)

صدرالدین شیرازی در مورد بیان ماهیت زمان بیان مفصلی در موارد مختلف وکتب و رسائل خود دارد که ماحصل آن این است: نقطه مبدأ و فاعل‌مسافت استوحرکت توسطیه‌مبدأوفاعل‌حرکت‌قطعیه‌است و «آن» سیال مبدأ و فاعل زمان است.

از حرکت توسطیه که کون تدریجی بین مبدأ ومنتهی‌است‌حرکت قطعیه وهیآت و مقادیر آن پدید می‌آید که جمله مقادیر ان زمان است و زمان منطبق بر حرکت بمعنی قطع است حرکت به‌معنی‌قطع‌منطبق بر حرکت توسطیه است و حرکت توسطیه منطبق برمسافات است.

وی در جای‌دیگر گوید: خروج‌تجددی از قوت به فعل نفس حرکت است و وجود آن در ذهن است بحسب خارج و «مابه‌ـ الخروج» از قوت بفعل عبارت از طبیعت است و آنچه قابل خروج است ماده است و آنچه خارج شونده است جوهر دیگری است یعنی مخرج از قوت بفعل اموردیگر میباشند که همواره از قوت بفعل آیند و دگرگون شوند و اما مقدار خروج زمان است زیرا حقیقت زمان مقدار تجدد و انقضاء است.

توضیح آنکه ما مشاهده میکنیم که حرکات در مسافات بر حسب سرعت وبعد متفاوتند باآنکه در شروع و قطع متفق‌اند یعنی دوموجوداز مبدأ معینی شروع‌بحرکت کرده و با یکدیگر شروع و قطع میکنند یکی مسافت زیادتر و دیگری مسافت‌کمتری قطع میکند و گاه در مبدأ و مقطع با هم متحد میشوند یعنی هردو متحرك باندازه هم قطع مسافت میکنند این اتفاق واختلاف در قطع مسافت برای ما آشکار میکند که در عالم وجود وکون مقداری‌خاص‌است‌که در شأن او است امکان وقوع حرکات مختلفه یکدفعه و متفقه دفعهٔ دیگر و آن غیر از مقدار اجسام و نهایات آنها است زیرا اجسام، موجود قارالوجودند، و آن مقادیر موجود غیر قارالوجودند (پس آن امر غیر قارالجود که از اختلاف واتفاق

در قطع) مسافات را بدست آوردیم باید مقدار امر غیر قارالوجود باشد که آن حرکت است و آن امر زمان است. مسافت بماهی‌مسافت‌وحرکت و زمان همه موجودند بوجود واحد و عقل در مقام تحلیل آنها را از یکدیگر جدا میکند و عروض بعضی از آنها بربعضی دیگر عروض خارجی‌نیست مسافت فردی از مقوله کیف یا کم یاغیره است و حرکت عبارت از تجدد آن‌مسافت و خروج آن از قوت بفعل است بنحو خروج اتصالی و نحوهٔ اتصال آن بعینه مانند اتصال مسافت است و زمان مقدار آن اتصال و تعین آنست. رجوع شود به (اسفار ج ۱ ص ۱۱ ، ۲٤ ، ۷۲ ، ۱۱۳ ، ۱٤۱ ، ۲۱٦ ، ۲۳۵ ـ شفا ج ۲ ص ٤۳۷ـ ج ۱ ص ٦۸ ـ ٦۹ ، ۷۲ ، ۷۸ ، ۷٤ ، ۱۱۰، ۱۰۵ ـ اسفار ج ٤ ص ۱۲۷ ـ تفسیر ص ۱۵٦۱ ـ شرح منظومه ص ۱۵۲ ـ قبسات ص ۷٦ ، ۷٤ ، ۷)

شهاب‌الدین سهروردی گوید.

بدانکه زمان عبارت از مقدار حرکت بود آن‌گاه که مقدار متقدم و متأخر آن در عقل جمع گردد و ضبط آن بحرکت یومیه بود زیرا حرکت یومیه ظاهرترین حرکات بود.

وتو از تأخیر خود نسبت بامری در صورتیکه آن تأخیر منتهی شود به‌از دست رفتن فائدهٔ که تقدیم آن در بردارد حدس خواهی زد که امری از امور از دست تو برفته است و آن زمان بود و در این‌هنگام اندریابی که زمان عبارت از مقدارحرکت بود زیرا در آن تفاوتی در قلت و کثرت و همچنین عدم ثباتی در میبابی.

و زمان منقطع نشود بدان نحو که اورا مبدئی زمانی بود زیرا اگر چنین باشد او را قبلی خواهد بود که با بعد آن جمع نشود.

و بنابراین «قبل» نفس عدم نبود زیرا عدم چیزی گاه باشد که بعد از آن وجود یابد و نیز امر ثابتی هم نبود که با بعد خود جمع شود و بنابراین آن نیز قبلیت زمانی بود ولازم آید که قبل از همه‌زمانها زمانی بود و برای زمان زمانی بود و آن محال بود پس زمان را مبدئی نبود.

و از طریق دیگر گوئیم پیش از این بدانستی که حوادث مستدعی عللی باشند نامتناهی غیر مجتمع الوجود و بنابراین مستدعی حرکت دائم بوند و بناچار آن حرکت حاصل از محدد محیط بود، وپیش از این و از طریق دیگر بدانستی که‌محدد محیط دائم بود.

و نیز زمان را مقطعی نبود زیرااگر او را نهایتی بود بناچار عدم آن بعد از وجودش بود و لازم آید که برای آن بعدی باشد و بعد بود ن‌او عبارت از عدم اونباشد زیرا گاه باشد که عدم قبل باشد و چیز ثابتی هم نباشد چنانکه گذشتند پس لازم آید که بعد از همهٔ زمانها زمانی‌بود و این امر محال بود و قبلیت و بعدیت زمان نسبت به «آن» دفعی وهمی بود وزمانی که‌دو طرف اوست اعتبار شود پس آنچه از اجزاء گذشته نزدیک‌تر باوست بعد بود و آنچه دورتر است قبل بود و در طرف آینده امر بعکس باشد وگرنه اشکال تشابه وارد خواهد بود.

(رجوع شود به شرح حکمةالاشراق ص

۴۰۴ ، ۴۰۷)

و اما آنچه در مقام ایراد دیگر گفته شده است که «آن» پایان ماضی بود و بنابراین متناهی بود اگر منظور این باشد که «آن» آخر مضی است و پس از آن آن آخری دیگر نبود سخنی نادرست بود و اگر منظور این بود که آن «آن» آخر ماضی بودو بعد از آن ادواری از آنات دیگر باشد که هر یك آخر ماقبل خودبود سخنی درست باشد زیرا براین فرض آن «آن» مفروض هم آخر این ماضی بود و هم آغاز زمان آینده در صورتیکه «آن» مبدء قرار داده شود و هر یك از دوزمانی که واقع در دو طرف آن بود یعنی ماضی و مستقبل بی‌پایان قرار داده شود.

و اکثر اوقات، اینان حکم جمیع را براساس حکم بریکایك ثابت میکنند چنانکه گفته میشود: هر یك از حرکات مسبوق بعدم بود پس لازم آید که همهٔ حرکات نیز مسبوق بعدم باشد و پیش ازین بدانستی که از ثبوت حکمی بریکایك لازم نبود که آن حکم برهمه نیز ثابت بود. زیرا ترارسد که گوئی : هریك از اعداد سیاهی براین محل در زمان واحد معینی ممکن الحصول بودولکن ترانرسد که گوئی همه اعداد سیاهی براین محل درزمان واحد معینی برآن محل ممکن الحصول بود و بنابراین از ثبوت حکمی بر یکایك ثبوت آن برهمه لازم نبود.

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ۴۱۰)

در اصطلاح علوم غریبه نیز کلمهٔ زمان آمده است.

جابربن حیان گوید زمان جوهری واحد بود و او را جزئی نبود وآنچه مترمن بزمان است متجزی باجزاء است نه خود زمان و آن جوهری یکتا وابدی وسرمدی بود و آنچه تقسیم به ماضی و حال و آینده نشود مترمن بود و معنی اینکه چیزی بالقوه بود این بود که در زمان آینده پدید آید و معنی اینکه چیزی بالفعل بود این است که در زمان حاضر موجود بود

(از مختار رسائل جابر ص ۲ ــ ۳)

زَمانِ مُطْلَق ــ (فلسفه) مراد مطلق دهر است در مقابل زمان مقید ومضاف که مقدار فلك یا مقدار حرکت فلك‌اعظم یا مقدار مطلق حرکت. (از رسائل رازی ص ۲۴۱)

زُمُرُّد ــ (اصطلاح عرفانی) زمرد گوهر گران‌بهااست و دراصطلاح صوفیان نفس کلی را زمرد گویند که صور تمام موجودات در آن مرتسم است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۱۶)

زِنا ــ (اصطلاح فقهی) و داخل‌شدن شدن ذکر است (ذکر بالغ عاقل) در فرج زن محرم بدون عقد نکاح و ملك ووطی به شبهه و اندازهٔ آن سر حشفه است‌یعنی همان‌قدر که سرحشفه داخل شد زنا محسوب است البته در صورتیکه عالم به حرمت باشد و مختار هم باشد و حکم آن در زناء محصنه قتل است به رجم و جز آن و درغیر محصنه صدتازیانه است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۸۱ ــ ۲۸۵ــ کشاف ج ۱ ص ۶۸۹) رجوع بسوره نور آیه ۱ شود .

زُنّار ــ نخی است باندازهٔ انگشت از ابریشم که بر کمربندند (قطر آن باندازه

انگشت است).

(از کشاف ج ۱ ص ۶۷۹).

نزد عارفان زنار، بستن عقد خدمت است یعنی در زبان اهل حال اشارت بهبستن بند خدمت وطاعت محبوب حقیقی است در هر مرابت که باشد.

(از شرح گلشن‌راز ص ۶۳۹)

شاعر گوید:

بیزار شدم ز نقش اغیار
زنار بعشق یار بستم
بی باده بباد میرود عمر
ناقوس بزن که می پرستم

چنانکه در وضع اول که زنار موضوع گشته است نشان خدمت و طاعت بوده است.

و زنارمذموم‌تعلق و دلبستگی بدنیااست و زنار محمود کمر خدمت و طاعت بستن است.

شاعر گوید :

از خرقه و تسبیح چو جز نام ندیدیم
چه خرقه چه تسبیح که زنار گرفتیم

خاقانی گوید:

ایدل آن زنار نگسستی هنوز
رشتهٔ پندار نگسستی هنوز

بابا افضل گوید:

دوشم بخرابات ز ایمان درست
زنار مغانه بر میان بستم چست
شاگرد خرابات زبد نامی من
رختم بدر انداخت خرابات بشست

عطار گوید:

شکن زلف چو زنار بتم پیدا شد
پیر ما خرقهٔ‌خودچاك زد وترسا شد
عقل‌ازطرهٔاو نعره‌زنان مجنون‌گشت
روح از حلقهٔاورقص‌کنان شیداشد

زَنَخْدان ـ (اصطلاح عرفانی) زنخدان لطف محبوب است اما قهرآمیز که سالك را از جاه جاودانی بچاه ظلمانی می‌اندازد.

زندان ـ (اصطلاح عرفانی) مراد دنیا است که فرمود «الدنیا سجن‌المؤمن وجنة الکافر» و گاه کنایت از نفس است .

(رجوع شود به عده ج ۳ ص ۳۰۱)

*

چه خواهی‌کردرزندان بمانده پای درآتش
گهی در تف‌گران‌سنگی، گهی‌درسوزشهوانی
زمانی آز دنیاوی، زمانی حرص افزونی
زمانی رسم سك طبعی، زمانی شر شیطانی

*

عطار گوید:

تا درین زندان فانی زندگانی باشدت
کنج عزلت‌گیر، تا گنج‌معانی باشدت
این جهان‌راترك‌کن‌تاچون‌گذشتی زین‌جهان
این‌جهانت‌گر نباشد آن‌جهانی باشدت

*

ازاین‌زندان‌اگرخواهی‌که‌چون‌یوسف‌برون‌آیی
بدرد دوری یوسف صبوری چون‌زلیخاکن

زِنده ـ (اصطلاح عرفانی) زنده بودن در اصطلاح‌ترك‌علایق‌دنیوی و موت‌اختیاری است که فرمودند «موتوا قبل ان‌تموتوا»

*

زنده کدامست بر هوشیار
آنکه بمیرد بسر کوی یار

زنده جاودان کسی است که بدوست و بعشق الهی زنده است ، نه بجان و تن ، هرکه بدوست زنده شده اوست زندهٔ جاویدان.

*

گر بمیرم مرا مگوئید مرد
پیر طریقت گفت : خداوندا هرکه شغل

وی توئی، شغلش کی بسر شود، هر که بتو زنده است ، هرگز کی بمیرد؟ جان در تن گر از تو محروم ماند چون مردۀ زندانیست، زنده اوست به حقیقت کش باتو زندگانی است ، آفرین بر آن کشتگان باد که ملك میگوید زندگان ایشایند «.ولا تحسبن الذين قتلوافي سبيل‌الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون» .

(از عده ج ۱ ص ۴۲۲) .

خبر نداری که پیوستن در گشتن است و زندگانی در مردن و مرادها دربی مرادی پروانه شمع راوصال دروقت سوختن است و شمع را زندگانی در سربریدنست.

(از عده ج ۱ ص ۵۷۱)

تا نمیری و نگردی زنـــده باز
صد هزاران بار هستی بی‌ادب

زندگانی سه است ، یکی زنده بجان ، یکی زنده بعلم، یکی زنده بحق ، او که بجان زنده است ، زنده بقوت است و بباد، او که بعلم زنده است، زنده بمهر است و بیاد آنکه بحق زنده است زندگانی خود بدو شاد . الهی جان در تن گر از تو محروم ماند، مردۀ زندانیست و او که در راه تو بامید وصال توکشته شود زندۀ جاودانیست.

الهی : زندگی‌ما با یاد تست ، و شادی همه با یافت تست : و جان آنست که در شناخت تست .

*

گفتی مگذر بکوی مـــادر مخموری
تا کشته نشی که خصم ما هست‌غیور
گویم سخنی بتا که باشم معذور
در کوی توکشته به که ازروی‌تودور
آری دوستان را زخم خوردن در کوی دوست بقـــال نیکوست، در قمار خانۀ عشق ایشان جان باختن عادت و خواست مال و زرچیز رایگان باید باخت، چون کار بجان رسید جان باید باخت. هان، نگر ذ از هلاك جان در راه دوست نه‌اندیشی که‌هلاك جان در وفای دوست حقاکه شرف است و شرط جان در قیام بحق دوستی تلف است، باختن جان در وفاء دوستی دولتی رایگان است، که دوست او را بجای جانست، اگر صدهزار جان داری ، فدای این وصل کن حقا که هنوز رایگان است .

*

چون شاد نباشم که خریـــدم بتنـــی
وصلـــی که هزار جان شیرین ارزد

عاشقی در این راه به حقت چون منصور نخاست، وصل دوست بازوار بهوای تفرید پران دید،خواست تاصید کند دستش نرسید باسرش فرو گفتند ، یاحسین خواهی که دستت برسد، سروآز برپای نه، حسین سروآز برپای‌نهاد، به‌هفتم آسمان برگذشت.

*

گر از میدان شهوانی سوی ایوان عقل آیی
چون‌کیوان درزمان‌خودرابه‌هفتم آسمان‌بینی
ورامروز اندرین منزل تراحالی زیانی بـد
زهی سرمایه وسوداکه فردا ازین زیان بینی

نگر تا این‌چنین جوانمردان وجانبازان که ازین سرای رحیل کنند توایشان را مرده نگوئی که گوهر زندگانی جز دل ایشان را معدن نیامد و آن حیات جز از چشمۀ جـــان ایشان روان نگشت .

*

گه ناز چیدنـــد و گه راز شنیدند
گاهی ازجلالت بجمالت نگریدند.

(از عده ج ۳ ص ۳۵۵) .

زندگی — زندگی قبول اقبال محبوب را گویند (کشف الحجووب ص ۵۰۰)

زندیق — (اصطلاح کلامی) زندیق یعنی ملحد و دهری و بعضی گویند کلمهٔ فارسی است که معرب شده و اصل آن زند دین بوده است و زندیق کسی است که قائل بدوام دهر است وبعضی گویند منسوب بزند کتاب مزدك است که تأویل کتاب مجوسی است که زرتشت آورده است و زنادقه عبارت از مانویه‌اند .

و بالاخره گفته شده است که زند دین است یعنی کسانیکه بدین زند گرویده‌اند.

در کشاف است که زندیق کسی است که ثوی مذهب باشد و قائل بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن است و خالق خیر رایزدان داند و شررا اهرمن و بعضی گویند کسی که منکر قیامت و خدا باشد .

(از دستور ج ۲ ص ۱۵۷ — کشاف ص ۶۱۷)

زَوائِدَاَرْبَعَه — (اصطلاح ادبی) حروف اتین (ا — ت — ی — ن) را گویند .

و این حروف را حروف مضارعه هم نامند چون که فعل مضارع را از فعل ماضی درست کنند بزیاد کردن یکی از این حروف در اول آن. (از شرح تصرف ج۱ص ۸۰).

در اصطلاح عرفا زوائد، زیادت انوار باشد (تاریخ تصوت ص ۳۴۷.)

زَوال — (اصطلاح هیوی و نجومی) انتقال آفتاب ازخط نیمروزان است ابوریحان گوید :

دایرهٔ ارتفاع که بر دو تقاطع معدل النهار با افق همیگذرد او را دایرهٔ بی‌سمت خوانند و نیز دایرهٔ ابتدای سمتها . و چون آفتاب بر این دایره باشد ارتفاع او را ارتفاع بی‌سمت خوانند . و سایهٔ مقیاس آن وقت سایهٔ بی‌سمت . زیرا که بر استقامت خط اعتدال او فتاده بود، و سمت او را دوری نبود. و این ارتفاع و سایه، آفتاب را یا کوکبی نبود تا میل او سوی شمال نبود . همچنان که ایشانرا نیز بشمال سمت نبود از خط اعتدال مگر بامیل شمالی و اول وقت نماز دیگر بحسب رأی و مذهب امامان است اندر آخر وقتها نماز پیشین و اول وقتهای نماز دیگر وآخرش.چون روزی مقدار سایهٔ نیمروزان دانی، و او را فی‌الزوال خوانند، و آنگاه بروی یکبار چند مقیاس بفزایی و سایهٔ او بیابی ورصدکنی تابدان مقدار رسد که حاصل کردی آن اول نماز دیگر باشد اندر آن روز نزدیك امامان حجاز . و این سایه را زیادةالمثل خوانند . و بوی اندر آلتها نویسند اول وقت‌نماز دیگر. وکر برفی زوال دوبار همچند مقیاس بفزائی ، و آنگاه سایه رصد کنی تا بدان مقدار شود، آن وقت‌نماز دیگر بودنزدیك امامان‌عراق. و او را زیادةالمثلین خوانند . و اندر روی آلتها نویسند آخر نماز دیگر.

این آن نقطه است از افق شهر که با وی تقاطع همیکند از دایره که بهر دو سمت رأس آن شهر گذرد و آن مکه . و بعد او از خط اعتدال یا از خط زوال ، اندازهٔ آنچ بر نماز کن واجب است که بگردد از این هر دو خط و قبله بر وی راست کند (التفهیم ص ۱۸۵ — ۱۸٤)

زوال مانع — (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است :

وقتی مانع از میان برود چیزیکه منع از آن شده بوده عود خواهد کرد مثلا بزوال مرضی که مانع ازوضوء بوده تکلیف بوضوء برمیگردد.

مثال دیگر — هرگاه عیب حادث بعد از قبض زائل شود و عیب سابق بر قبض بماند ممنوع که عبارت از جواز رد بعلت عیب سابق باشد عود خواهد نمود — و از این قاعده باینطور تعبیر شده : اذازال‌المانع عادالممنوع و قاعدهٔ «ماجاز بعذر بطل بزواله» ناظر بهمین مطلب بوده و بآن راجع میشود.

زَوجیَّت — (اصطلاح فلسفی و فقهی) در فلسفه کیفیات مخصوص بـه کمیات است.

در فقه ارتباط و بستگی میان زن و مرد را گویند و خوود سبی است از اسباب ارث که با تمام طبقات جمع میشود اعم از وراث سببی یا نسبی (ازشرح لمعه ج ۲ ص ۲۴۵).

رجوع بارث شود.

زَواهِرِ عُلوم — (اصطلاح عرفانی) زواهر علوم عبارت از علوم طریقت است که اشرف و انور علوم و زواهر وصلت است زیرا که وصلت بحق موصوف بعلم طریقت است.

(کشف المحجوب ص ۵۰۰).

زُهّاد — (اصطلاح‌عرفانی) زهاد طائفهٔ باشند که بنورایمان و ایقان جمال آخرت مشاهده کنند و دنیا را در صورت قبیح معاینه بینند و توجه بمتاع فانی دنیوی نکنند و فرق آنها با صوفیان آنست که زاهد بحظ نفس خود از حق محجوب بود چه بهشت مقام حظ نفس است و صوفی بمشاهدهٔ جمال ازلی ازهردوکون محجوب گردد و از دنیا و آخرت صرف رغبت کرده باشند و زاهد حظ نفس را خواهد وصوفیه خدا را.

فروغی گوید :

شیخ اگر شد بره زهد چنین پندارد
که کسی باخبر ازحیله وتزویرش نیست

زُهد — (اصطلاح عرفانی) زهد در لغت اعراض از اشیاء است از جهت کوچك دانستن آنها.

و در مزهودفیه اختلاف است بعضی گویند دینار و درهم است که زهد ترك دینار و درهم است بعضی گویند مطعم و مشرب است که زهد ترك مطعم و مشرب است.

و بعضی گویند که «الزهد ترك نعمة الدنیا والاخرة» یعنی بی‌رغبت بودن بدنیا و آخرت و گفته شده است که زهد این است که توجه بمألوفات دنیا نداشته باشی.

و در خبر است کسی که از دنیا اعراض کند قلب او محل ورود انوار و تجلیات الهی گردد.

جنید گوید : زهد آنست که دست از ملك خالی دارد و دل از تبع.

(از مصباح الهدایة ص ۱۱۶)

حضرت امیر علیه‌السلام فرمودند: زاهد کسی است که باك نداشته باشد که دنیا را که خورد از مؤمن و کافر.

ابن مسروق گوید : زاهد کسی است که هیچ امری بر او تسلط نداشته باشد مگر خدای متعال.

کاشانی گوید : زهد عبارت است از

اعراض از چیزی که خارج از ذات او است از اعراض و اغراض‌ظاهره اولاواز اغراض باطنه ثانیاً و از هرچه غیر حق است ثالثاً و متضمن رجا و رغبت است .

در حاشیه شرح رساله قشیریه است که «الجوع طعام الزاهدین».

(از اربعین غزالی ص ۲۰۹ ـ حاشیه شرح قشیریه ص ۱۷۶) .

غزالی گوید : زهد انزواء از دنیا از روی میل و رغبت است با قدرت بر آن .

(از اربعین غزالی ص ۲۰۹ ـ حاشیه بر شرح قشریه ص ۱۷۶)

اخوان الصفا گویند : زهد ترك توجه بدنیا و علائق مادی و اعراض از تمام اموری است که انسان را از توجه بمبدأ المبادی باز دارد .

(از دستوور ج ۲ ص ۱۵۸ـ اخوان ج ٤ ص ۱۰٤ و رجوع به فـرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود) .

و گفته شده است که زهد این است‌که توجه بمألوفات دنیا نداشته باشی . و در خبر است کسی که از دنیا اعراض کند قلب او محل ورود انوار و تجلیات الهی گردد.

شبلی گوید . «تحویل القلب من‌الاشیاء الی رب‌الاشیاء» (طبقات ص ۳٤۱).

و گفته‌اند «الصوفی برؤیته‌والزاهدبنفسه» (طبقات ص ٤۲۸) .

رازی گوید . «الزهدثلثة اشیاء ، القلة والخلوة والجوع» (طبقات ص ۱۱۳) .

و گفته‌اند «اصل الزهدالرضاء عن‌الله» (طبقات ص ۱۵).

حسین منصور را از «زهد» بپرسیدند گفت: تنعم دنیا بگذاشتن زهد نفس‌است و نعیم آخرت بگذاشتن زهد دلست و بترك خویشتن بگفتن درین راه زهـد جانست، آنها که در دنیا زاهد شدند در سرای رضوان فرود آمدند آنها که در بهشت زاهد شدند، بحظیرهٔ قدس فرود آمدند و آن طایفه که در خودی خود زاهد شدند ، ایشان راسیلاب وادی لااله‌الاالله در ربود .

در این سرای از ایشان خبرنه، در آن سرای ایشان را اثرنه، در سرای پردهٔ غیرت فرود آمدند و در قبهٔ قرب صمدیت ایشان را بار دادند .

زِیادَت و نُقصان ـ (در سیر ستارگان) (اصطلاح اهل هیئت و نجوم) و زیادت و فزونی درحرکات ستارگان را گویند .

این افزونی و کمی بدوگونه است. یکی بحسب جایگاه از فلك اوج و تدویر ، و دیگر بحسب جایگاه از افق . و نخستین گونه را بسیار لون است. یکی از آن ، فزونی است اندر رفتن. و این چنانست که چون رفتن ستاره بیشتر بود از رفتن میانه، او را زائدفی‌المسیر خوانند . و اگر از وی کمتر بود ناقص فی‌المسیر خوانند . وز آن، افزونی استبعدد. واین‌چنانست‌که تعدیلهای ستارگان بجدولها درنهاده است برابر عددها بدو سطر، یکی همی فرو آید تا شش برج و دیگر همی برآید از شش برج تا تمام دوازده برج . و چون تعدیل خواهی ستدن و چیزی اندر آن دو سطر اندر آری، اگر بسطر نخستین افتد زائد فی‌العدد نام کنند و بدوم ناقص فی‌العدد . وز آن ، افزونی است به تعدیل . و این چنانست که چون تعدیـل

حصه بستانی، آنکه بر حصه چیزی فزایی و نیز تعدیلش بستانی ، اگر این تعدیل دوم بیشتر از تعدیل نخستین بود ، ا ورا زائدفی التعدیل خوانند. و این بنطاق نخستین و سوم بود. وگر تعدیل کمتر باشد ازنخستین، ناقص فی‌التعدیل خوانند . و این بنطاق دوم و چهارم بود. وزآن، افزونی است بحساب. و این آنوقت بود که بتقویم کردن ستاره، تعدیل پسین برفزائی . و او زائد فی‌الحساب باشد. و آن بفلك اوج بەنطاق سوم و چهارم بود . و بفلك تدویر بنطاق نخستین و دوم. و چون‌این تعدیل را بباقی نطاقها کم کنی ناقص فی‌الحساب بود. و از آن ، افزونی است اندر روشنائی و تنومندی . و چون این بحسب نزدیکی و دوری از زمین است ، گروهی او را زائد فی‌النوروالعظم خوانند، تا از ذروت یا اوج سوی حضیض همی‌آید، زیراك بزمین نزدیکتر همیشود . وزحضیض تا باوج ناقص فی‌النوروالعظم خوانند . و گروهی این زیادت را گرد برگرد حضیض نهادند تا بهر دو بعد اوسط، و نقصان گرد برگرد اوج . زیراك روشنائی و تن او ببعد اوسط براندازهٔ میانه نهادند . چون از وی برتر شود از آن اندازه کمتر شود . وچون از وی فروتر شود از آن اندازه بیشتر شود، و قیاس چنان واجب کـنـد که اینگونه ، از تدویر بیشتر بیرون آوردندی . ولکن عادت منجمان چنانست که زیادت نور و عظم از نطاقهاء فلك اوج بیرون آرند و بس . و زیادت نور قمر برین قیاس نیست ، ولیکن بحسب دوری از شمس . پس گروهی او را زائد فی‌النور خوانند . از اول ماه تا نیمه . و گروهی او را زائد فی‌النور خوانند که روشنائی اندر تن او و از نیمـه بیشتر شود، و آن از هفتم ماه تا بیست و دوم او باشد . و اما گونهٔ دیگر از زیادت و نقصان که بحسب افق بود آنست که ربع شرقی که میان فلك نصف‌النهار است و میان افق مشرقی تا آن ربع دیگر که برابر اوست هر دو را زائد خوانند زیراك روز و شب اندرین دو ربع برفزونی باشـد . و دو ربع دیگر را ناقص خوانند .

(رجوع شود به التفهیم ص ۱٤٤)

زِیادَةُالْمُتَّصِلَه ــ (اصطلاح فقهی) نماء متصل راز زیادهٔ متصله گویند و نماء منفصل را زیادهٔ منفصله نامند و هریك از این دو قسم یا متولد از مبیع است مانند چاقی گوسفند در نماء متصله و غیر متولده مانند رنگ لباس و دوخت آن و منفصل متولد مانند بره . و گوساله و میوه و غیر متولده مانند کسب با آن .

(از کشاف ج ۱ ص ٦٧٥)

زَیْتُونَه ــ (اصطلاح عرفانی) زیتونـه دانه ایست که از آن روغن گیرند و مشهور است و شجره زیتونه در قرآن آمده است و بدان نیز قسـم یاد شده است «والتـین والزیتون» و در اصطلاح صوفیان نفسی است که مستعد اشتعال بود بنور قدس بقوت فکر و زیت نور استعداد اصل نفس است (از اربعین غزالی ص ۲۰۹ ــ سرشرح منازل ص ۲٦ ــ ٤۹ و رجوع به زجاجه شود) .

شاعر گوید :

زیت و زیتونـه را چنان دریاب
نـور و قندیـل عـارفـان دریـاب

زِیج ــ نزد منجمان کتابی است که در آن احوال حرکات کواکب را ثبت نمایند.

و آن معرب زیك است و آن ریسمانی است که نقش بندان جامهــا به آن بندند و آن قانونی است جامه باف را در معرفت بافتن جامهای منقش و باز زیج قانونی است منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکی خطوط متداول ــ (ازکشاف ج۱ص ۶۷۳).

زَیْدیَّه ــ فرقه‌ای که قائل بامامت زیدبن علی ابن الحسین‌اند و گویند هر مرد فاطمی نسب صالح که قیام بسیف نماید امام است.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

س

س ـ (اصطلاح ادبی) حرف سین بطور مفرد در زبان عرب مخصوص مضارع است و آن را ویژه استقبال کند و بمنزلهٔ جزء آن قرار گیرد مانند «ستجدون ـ سیقول‌السفها»

(ازمغنی ص ۷۲)

سائل ـ (اصطلاح عرفانی) یعنی سئوال کننده و کسی را که گدائی میکند سائل گویند و در اصطلاح کسی که طلب هدایت کند و آنچه را میخواهد از خدا بخواهد سائل گویند.

سائل آن باشد که جسم او گداخت
قانع آن باشد که مال خویش باخت

سائِمَة ـ (اصطلاح فقهی) و اطلاق بر گاو و گوسفند و اسب و شتر شود که خود به‌چرندو از بیابان علف خورند که در اکثر روزهای سال اگر سائمه باشد با شرائط نصاب، زکواة برآنها واجب‌باشد. (از کشاف ج ۱ ص ۷۷۱).

سابق ـ (اصطلاح حدیث و عرفان) و یکی از روات مشترك در روایت را گویند که یکی از آنها روایت کند از شیخی که مرگ او قبل از راوی دیگر است در عرفان سابقه عبارت از عنایت ازلیه است که در قرآن بدان اشاره شده است «و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عنه ربهم»

(کشاف ص ۶۷۷) .

سابِقینَ‌السّابِقین ـ (اصطلاح‌عرفانی) سابقین سابقین عبارت از قلوب طاهره‌اند که بواسطهٔ ریاضت و تقوی و علم و حکمت مستنیر و مستضییء گشته‌اند.

این اصطلاح ماخوذ از قرآن کریم است که فرمودند والسابقون السابقون اوُلئك‌المقربون

و ان‌الذین سبقت لهم منالحسنی

ساتِر ـ (اصطلاح عرفانی) ساتر عبارت ازصور اکو نیه ومظاهر اسمائیه

الهیه است
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳٦).
شاه نعمت‌الله گوید:
هر چه را بینیم مظهر اسماست
هر حبابی که هست او از ماست
ساحَت ـ (اشراقی)
این اصطلاح ر شیخ اشراق بکار برده است و ظاهراً رمزی است از بدن آدمی و می‌گوید: هرمس در هنگام عبادت چنین گفت:
یا ابی نحنی عن ساحة جیران السوء فنودی ان اعتصم بحبل‌الشعاع و اطلع الی شرفات الکرسی.
(از تلویحات ص ۱۰۸)
این کلمات رمز است و هر یك در محل خود آمده است
ساحِر ـ (عرفانی، علوم غریبه)
کسی را گویند که با تعویذهای خاص خارق عادت کارهای خارق عادت انجام دهد و با نیروی قوی شیطانی خود کارهائی انجام دهد که عادتاً انجام آن ناممکن باشد.
مانند سحرهٔ فرعون و سلیمان و نمرود. مولانا گوید:
ای خلیل اینجا شرار و دود نیست
جزکه سحر و خدعهٔ نمرود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانهٔ
آتش آب تست و تو پروانهٔ
جان پروانه همی دارد ندا
کای دریغا صد هزاران پر بدا
تا همی سوزید ز آتش بی امان
کوری چشم و دل نا محرمان
آتشی را شکل آبی داده‌اند
وندر آتش چشمهٔ بگشاده‌اند
خانه را او پر ز کژ دمها نمود
از دم سحر خود آن کژدم نبود
لاجرم از سحر یزدان مرد و زن
رفته اندر چاه جاهی بس رسن
ساحرانش بنده بودند و غلام
اندر افتادند چون صعوه بدام
هین بخوان قرآن به بین سحر حلال
سرنگونی مکرهای کالجبال
ساحِلِ صَحْو ـ (اصطلاح عرفانی)
از استغراق و بیخودی و محو برگشتن را صحو بعد از محو و ساحل صحو گویند
(شرح گلشن راز ص ۲۹۹)
سادَةُ العِلْوِیَّة ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد موجودات عالیه و ارواح عالیه‌اند «وقد یصعدون (نفوس انسانی) الی‌السماء مع ابدان فیلتصقون ببعض‌السادةالعلویة»
(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲٥٤
و محو گشتن را صحو بعد از محو و ساحل صحو گویند.
(از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳٦)
سارِی ـ (از صطلاحات فلسفی و عرفانی) ساری از سریان است رجوع شود به طبیعت ساریه و حلول سریانی.
الساریه ـ (اصطلاح نجومی)
جزئی از اجزاء سفینه بود و آنرا دقل و صاری و صاریه نامند.
(دستور ج ۲ ص ۱٥۸)
ساعاتِ مُسْتَوی ـ (نجومی)
معمولا شبانه روز را به بیست و چهار جزء تقسیم کرده‌اند که هر جزء را یك ساعت گویند پس شبانه روز میشود بیست و چهار ساعت. و این همان تقسیمات زمانی استکه اکنون هم‌معمول است در هنگامیکه روز و شب یکی و

مساوی باشند بناچار روز دوازده ساعت و شب نیز دوازده ساعت است.

نوعی دیگر از ساعت شماری معمول بوده استکه روز را دوازده ساعت و شب را نیز دوازده ساعت حساب میکردند و هر چه روزها کمتر و کوتاهتر میشد از ساعتها کم میکردند و همین طور درطرف شب بنابراین ساعتهای روز با ساعتهای شب مختلف میشد نوع اول را ساعات مستوی و نوع دوم را ساعات معوج مینامیدند.

(از التفهیم ص ۷۰)

و گروهی ساعات مستوی را معدل و معوج را زمانی خوانند.

ساعاتِ نُجُومی ـ (اصطلاح هیوی و گاه‌شماری).

ساعتها دوگونه‌اند. یکی راست‌است و او را مستوی خوانند. و هر یکی از این ساعات مستوی تیری است از بیست و چهار تیر از جملهٔ شبانه‌روز. و اندازهٔ او همیشه یکی باشد. چون روز و شب راست شوند ساعات روز دوازده باشد و ساعات شب دوازده. و چون یکی ازین هر دو درازتر شود ساعات او از دوازده بیشتر گردد و ساعات دیگر از دوازده کمتر. و این کمی با آن بیشی برابر بود. و اما گونهٔ دیگر است از ساعتها، او را معوج خوانند ای کژ. و این آنست که هر یکی از روز و شب بدو همیشه دوازده ساعت بود. و هر ساعتی از آن دوازده یکی باشد از روز یا از شب بدو ولکن این ساعت بروز دراز درازتر باشد از ساعات روز کوتاه. بلك چون روز مخالف شب خویش گردد ساعات‌روز نیز مخالف ساعات شب خویش شود. پس ساعات مستویٔ راست آننه که عدد ایشان مخالف تواند بودن. عدد ایشانرا بشب و یکی اندازه باشند. و ساعات معوج آنست که اندازهٔ ایشان مخالف شود بسروز و بشبش و عدد یکی باشد. وگروهی‌ساعات مستوی را معدل خوانند و معوج رازمانی.

ساعت و هر چیزی که او را یکی نام کنند و بدو بپیمایند بشست پساره راست ببخشیده است چنانك گفتیم. و جهودان ساعت را بعددی قسمت کنند که هژده بار چند شست است. و آن هزار و هشتاد بود. و نام آن بزبان عبری حیلق خوانند. وزان نگذرند بباریکتر مگر گاه گاه

و هندوان ساعات را هورخوانند بنام نیم برج. وبکار ندارند مگرباحکام نجوم. فاما آنچ همگان بکار دارند آنست که شبانروز را یکی نهند. آنگه او را بشست بخش کنند. و هر یکی را کهری خوانند. و هر کهری را بشست بخش کنند، و آنرا جشه گویند. و نیز جکه گویند. و گروهی جشه را بناری خوانند. و هر بناری شست بران. و همی گویند که بران اندازه نفس مردم درست است بر کشیدن میانگی. و بخشش کهریان برابر بخشش ساعات مستوی است، زیراك اندازهٔ کهریان یکی است، و عدد او اندر روز مخالف بود کهریان شبش را چون راست نباشند. و چون کهریان داری و او را ساعت مستوی خواهی کردن پنجیك کهریان دو توکن. و چون ساعت مستوی خواهی که کهریان شود، ساعات را بدو جای بنه و یکی را دو تو کن، و یکی را

بدو نیم کن، وانگه هر دو را جمله کن. و هندوان را دیگر قسمت است، و او را مهورت خوانند و شبانروزی سی مهورت بود هر یکی دو کهریان.

ساعت ــ این کلمه از اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی است و مأخذ آن قرآن است چنانکه در قرآن از روز قیامت تعبیر بساعت شده است «یسئلونك عن الساعة ایان مرسیها» و قیامت را از آن جهت ساعت گفته‌اند که «یسعی الیها النفوس» نه بقطع مسافت مکانی بلکه بقطع انفاس زمانی و بحرکت جوهریه ذاتیه و توجه غریزی الی‌الله و ملکوت او در ضرورت مرگ پس کسیکه بمیرد «وصلت الیه ساعته و قامت قیامته» آن ساعت قیامت صغری است بقیاس به قیامت کبری که ساعات انفاس راست مانند قیاس ایام ساعات.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷۲)

بهر حال منظور از ساعت در اخبار و روایات و آیات روز رستاخیز است و مأخوذ از قرآن کریم است که فرمودند:

یسئلونك عن الساعة ایان مرسیها قل انما علمها عندالله لا یأتیکم الا بغتة.

و کذلك اعثرنا علیهم لیعلموا ان وعدالله حق و ان الساعة لا ریب فیه

در حدیث است که · بعثت والساعة کهاتین

و بانگشت سبابه و وسطی اشارت فرمودند

(از تاریخ بلعمی ص ۲۸)

ساعِد ــ (عرفانی) ساعد نزدصوفیه صفت قوت را گویند و نیز گفته شده است که ساعد کنایت از قدرت محض است

(کشاف ص ۶۶۰)

ساغَر ــ (اصطلاح عرفانی) مراد از ساغر، دل عارف است که آنرا خمخانه و میخانه و میکده گویند و گفته شده‌است که ساغر چیزی است که در وی مشاهدهٔ انوار غیبی شود و سکر و شوق را هم اراده کرده‌اند.

(کشاف ص۱۵۵۷ ریاض‌العارفین ص۴۰)

شاه نعمت‌الله گوید :

گر نه می ساغر است و ساغر می
در حقیقت بگو که ساغر چیست.
نزد ما موج وبحر هردویکی است
بجز از آب عین مظهر چیست.

عراقی گوید :

از بادهٔ عشق شد مگر گوهر ما
آمد به فغان ز دست ما ساغر ما.
ازبسکه همی‌خوریم می را بی می
مادرسر می شدیم و می درسر ما.

سافِل ــ (اصطلاح فلسفی) موجودات سافله طبیعیات‌اند و انوار سافله انوار متکافئه‌اند و سافلین بطور مطلق در کلمات شیخ اشراق انوار سافلین‌اند در مقابل انوار عالیه و قواهر اعلون رجوع بانوار سافله شود.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۱، ۱۴۶)

ساقِ‌ساکِبُ‌الماء ــ (اصطلاح‌نجومی) کوکبی است واقع در دلو.

ساقی ــ در نجوم صورتی است از صور منطقه البروج و آن برج یازدهم است که آنرا دلو ساکب‌الماء نامند.

در عرفان ساقی شرابدار را گویند و آنکه شراب دهد و کنایت از فیاض

مطلق است و در بعضی موارد اطلاق بر ساقی کوثر شده است و بطریق استعارت بر مرشد کامل نیز اطلاق شده است و گفته شده است مراد از ساقی ذات باعتبار حب ظهور و اظهار است.
(از ریاض‌العارفین ص ۴۰ ـ اصطلاحات فخرالدین ـ شرح گلشن راز ص ۶۱۹).

حافظ گوید :

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت
در ده‌قدح‌که موسم‌ناموس‌ونام رفت
وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم
عمری‌که‌بی‌حضور صراحی‌وجام‌رفت
مستم‌کن آنچنان‌که ندانم ز بیخودی
در عرصهٔ خیال که آمد کدام رفت
زاهد غرور داشت ،سلامت نبرد راه
رند از ره نیاز بدارالسلام رفت

•

الرب هوالساقي والعيش به الباقي
والسعد هوالراقي يا خائف لاتحذر
الروح فداسكری من قهوتنا الكبری
وازينت الدنيا بالاخضر والاحمر

•

صحابیان که برهنه به پیش تیغ شدند
خراب و مست بدند از محمد مختار
غلط، محمد ساقی نبود جامی بود
پر از شراب و خدا بود ساقی ابرار

•

ساقی روحانیان، روح شدم، خیز خیز
تا که به‌بینند خلق، دبدبهٔ رستخیز
دوش مراشاه خواند، بر سر من‌حکم‌راند
درتن من خون نماند، خون دل من بریز

که بتجلی وجودی عین اضافهٔ جود بر ماهیات می‌کند و شراب هستی وجود مفاض است.

حافظ گوید :

بیا ساقی آن آب آتش خواص
بمن ده که تا یابم ازغم‌خلاص
که فیروز فرخ منوچهر چهر
شنیدم که در عهد بوذرجمهر
نوشته است بر جام نوشیروان
ـ که بفزای، از جام نوشین‌روان
اگر پور زالی و گر پیر زال
بدستان نمانی شوی پایمال
زمن بشنو ای پیر آموزگار
مکن تکیه بر گردش روزگار
که این‌منزل دردو جای‌غم است
دراین دامگه شادمانی‌کم است
فریدون صفت کاویانی علم
برافرازم از نیستی جام جم
بیا ساقی این نکته بشنو ز نی
که یك جرعه می به‌زدیهیم‌کی
دم از سیر این دیر دیرینه زن
صلائی به شاهان پیشینه زن
بیا ساقی آن کیمیای فتوح
که باگنج قارون دهد عمرنوح
بده تا برویت گشایند باز
در کامرانی و عمر دراز
بیا ساقی آن ارغوانی قدح
که یابد دل‌وجان زفیضش‌فرح
بمن ده که از غم خلاصم دهد
نشان ره بزم خاصم دهد
بیاساقی‌آن می‌که‌جان‌پروراست
دل‌خسته‌راهمچوجان‌درخوراست
بده‌کز جهان خیمه بیرون‌زنیم
سراپرده بالای گردون زنیم
بیا ساقی آن می‌که حال آورد
کرامت فزاید کمال آورد

بمن ده که بس بیدل افتاده‌ام
دراین هر دو بیحاصل افتاده‌ام
بیا ساقی آن آب اندیشه سوز
که‌گر شیرنوشد شودبیشه‌سوز
بده تا روم بر فلك شیر گیر
بهم برزنم دام این گرگ پیر
بیا ساقی آن بکر مستور مست
که اندر خرابات داردنشست
بمن ده که بدنام خواهم شدن
مرید می و جام خواهم شدن
بیا ساقی آن می که تیزی کند
بباغ دلم مشك بیزی کند
بده تا بنوشم بیاد کسی
که‌مست‌ازغمش دردلم‌خون‌بسی
بیا ساقی از می ندارم گریز
بیك جام باقی مرا دست‌گیر
که ازدور گردون بجان آمدم
روان سوی دیر مغان آمدم
بیا ساقی از جام صافی صفت
که بر دل گشاید در معرفت

بده ساقیا می که تا دم زنیم
قلم بر سر هر دو عالم زنیم
سبك باش و رطل گرانم بده
وگر فاش نتوان نهانم بده
که این چرخ واین‌انجم آبنوس
بسی یاد داردچوبهرام وطوس
کسی کوزدی طبل برپشت پیل
زدندش بناکام طبل رحیل.
جزاین مرکزهفت پرکارنیست
جزاین هفت‌پرگار پرکارنیست
تو درخانهٔ ششدری ششدری
گرو مانده تا بنگری بگذری

برایوان شش‌طاق خضرانشین
بمنزلگه جان نشیمن گزین
بده ساقی آن آب آتش فشان
از آن پیشکز ما نیابی نشان
که در آتش است‌این‌دل‌روشنم
همانا که آبی بسر آتش زنم

سال ــ (اصطلاح هیوی و نجومی)

ابوریحان در تعریف و تقسیم آن گوید :

سال طبیعی عبارت است از آنمدت که اندر او یکبار گردش گرما و سرما و کشت و زه بتمامی بود. و آغاز این مدت از بودن آفتابست بنقطه‌یی از فلك‌البروج تا بدو باز آید. وزینجهت بآفتاب منسوب کرده آمد این سال. و اندازهٔ او سیصد و شست و پنجروز است و کسری ازچهار یك روز کمتر چنانك ما همی یابیم، وز چهار یك روز بیشتر چنانك پیشینگان همه یافتند. و چون سال طبیعی این است که گفتیم ماه او که نیم شش یك است از وی، ماه اصطلاحی است نه طبیعی.

و اما سال اصطلاحی آنست بنهاد مردمان که دوازده بار چند ماه طبیعی است. و اندازهٔ وی سیصد و پنجاه و چهار روز است و پنجیك روز و شش‌یك او جمله کرده. و این یازده تیر بود اگر شبانه‌روزی سی تیر بود. و این سال را سال قمری خوانند. پس این‌کسرها چگونه بسال آفتاب چهار یك روز یله کنند، تا از وی بچهار سال روز بکار برند اندر سالها بحاصل آید. وآنگه اورا برروزهای سال بیفزایند تا جمع سیصد و شست و شش روز شوند. و این فعل یونانیان و رومیان و سریانیان و آن قبطیان مصر بود از زمانهٔ اُغُسطس قیصر ملك روم

باز. و این سال را به اولمقیاس خوانند و بسریانی کبیستا. و چون بتازی گردانی کبیسه بود ای انباشته، کـه چهاریکهای روز اندرو انباشته همی آید روزی تمام.

و پارسیانرا از جهت کیش گبرکی نشایست که سال را بیکی روز کبیسه کنند. پس این چهار روز را یله همی کردند تا از وی ماهی تمام گـرد آمدی بصد و بیست سال. و آنگاه این ماه را بر ماههای سال زیادت کردندی تاسیزده ماه شدی و نام یکی ماه اندرو دو بار گفته آمدی. و آنسال را بهیزك خواندندی و سپس نیست شدن ملك و کیش ایشان این بهیزك کرده نیامده است باتفاق.

و اما قبطیان که اهل مصراند این چهار یك روز را پیش اززمانهٔ اغسطس یله کردندی تا از وی سالی تمام حاصل شدی بهزارو چهارصد و شست سال. آنگـه از جملـهٔ سالهای تـاریخ یکسان افکندندی. زیرا که همانست اگـر یکـی افکنند یا یکی بر سالها فزایند آنگه دو سال را یکی شمرند. و اما اندر سال قمـری از آن پنجیاك و شش یـك روز، بسیوم سال روزی تمام شود و روزگار سال سیصد و پنجاه و پنجروز .

وز آن چیزکی بماند که ازوی افزون است. وزآن دوکسر بششم سال نیزروزی دوم تمام شود. و همچنین تـا آن کسـر سپری شود بیازده روز چـون سی سال بگذرد. و آن سالها که سیصد و پنجاه و پنج روز باشند کبیسه‌های عرب خوانند. نه از قبل آنکه ایشان بکار همی برند یا بردند، ولکن از جهت خداوندان‌زیجها که بر سال تازیان شمارها برآرند که‌بدین کبیسه‌ها محتاج باشند.

(رجوع‌شود به التفهیم ص ۲۱ـ۲۳)

و بهرحال سال از دو بیرون نیست، یا قمری یا شمسی. و قمری از دوگونه بیرون نیست. نخستین ساده که دوازده ماه باشد چنانك مسلمانان بکارهمی‌دارند ونیز ترکان برسوی. واندازهٔ این قمری ساده برحال میانگی سیصد و پنجاه وچهار روز [است. آنگاه گاه پنجاه وسه آید و گاه پنجاه‌وپنج بی‌قصد مردمان این زیادت و نقصان روز را. و دیگر] گونه ازسال قمری نسیی‌ء کرده و سیزده ماه شده. و اینرا هندوان و جهودان بکار دارند، و نیز یونانیان اندر روزگار قدیم وتازیان بجاهلیت وکـافری. و امـا سال شمسی روزگارش سیصد وشصت وپنج است با کسر که نزدیك چهار یك روز است. و او را رومیـان و سریانیان و قبطیـان و پارسیان وسغدیان بکار همیدارند، ولکن باستعمال کسرش برخلاف همیشونـد، و هرکسی ازیشان راهی دیگرهمیگیرد.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۳۵)

سالهـای عـالم : ـ (اصطلاح اهل‌نجوم وهیئت) ابوریحان‌گوید: و بیشتر گفته بودیم کی سالهاء عالم نـزدیك با معشـر سیصد و شصد هـزار سالست و طوفان بر میانگاه است. و او را انـدرآن کتابی است نامش کتاب‌الالوف. درجهاء فلك برابر هزارهـا نهاد، نخستین هـر درجه‌ئی را هزار سال تا حصهٔ یك سـال سه ثانیه گشت و سه پنجیك ثانیه. واین را دیگربار برابر هزارها نهاد، هربرجی را قسمت‌بزرك نام‌کردست. آنگاه بروج را هزارسال. و این را انتهاء الوف نام

کرد. آنکه سوم بار بروج را بسالهاکی آحادند برابر نهاد هر برجی را سالی تا انتهاء سالها بحاصل آمد چنانك گفتیم بیشتر زین. وچهارم بار درجهارا برابر آحاد سالها نهاد هر درجه‌ئی را سالی تا قسمت خرد بجای آمد. ومیان آحاد ومیان الوف دومرتبه ماند واین دو مرتبه را انتها همچنان راند، یکی را هر برجی سد سال و دیگررا هر برجی ده سال. و هیچ نگفتست عشرات ومائین‌را با درجها برآن قیاس که بالوف وآحاد گفته‌بود.

(رجوع شود به التفهیم ص ۵۲۵)

سالهایِ کَواکِب ــ (اصطلاح نجومی وگاه شماری است). ابوریحان گوید: این سالها برچهار مرتبت است هر ستاره‌یی را کهترومیانه [وبزرگــ] و بزرگترین. اما بزرگتــرین سالها بنوبتهای زمــانه بکار همی‌دارند. وگروهی‌گفتندکه‌ستارگان بزمانهای پیشین آن همی‌دارند تا عمــر دراز بود. واما سالهای بزرگــ و میانه و خــرد آنستکــه اکنون منجمان بعمر بیرون آورند اندر مولدها بکــار دارند. و بیرون آوردن وقتها و شمردهها. وآنرا مطلق همیشه سال بکسار ندارند ولیکن عدد. وآنگاه این عدد بودکه سالها بود و بود که ماهها یا هفته‌هــا یا روزهــا یا ساعتها.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۶۵)

سالِ نُجُومی ــ (نجومی)

مدتی استکه آفتاب مداری را طی کند ومجدداً به نقطهٔ اول بازگردد وطول آن ۳۶۵ روز و ۶ ساعت و ۹ دقیقــه و ۸۹۷ ثانیه است.

سالِبِه ــ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ موجبه است رجوع به قضیهٔ سالبه‌وموجبه شود. وسالبه بانتفاء موضوع یعنی قضیهٔ سلبیهٔ‌که بدون موضوع بود چنانکه‌گویند «العنقاء لیس‌بطائر»که درحقیقت عنقائی وجود ندارد، پس سالبه گــاه با وجــود موضوع است چنانکه گویند. «زید لیس شجاع» که زیدی هست لکن شجاع نیست وگاه زیدی نیستکه شجاع باشد یا نه.

سالِك ــ (اصطلاح عرفــانی) سالك عبارت از سائرالی‌الله استکه متوسط بین مبدء و منتهی است مادام‌که درسیراست.

(اصطلاحات صوفیه خطی)

در دستورالعلمــاء است کــه: سالك «هوالذی مشی علی‌المقامات بحاله‌لابعلمه و تصوره»

(از دستورالعلماء ج۲ ص۱۵۹ شفاء السائل ص۱۰۱)

لاهیجی گوید: سالك مسافر الی‌الله، رفتن ازتقید باطلاق وازکثرت بوحدتست کــه سیرکشفی هم میــنامند و کسی را میگویندکه بطریق سلوك بمرتبت ومقامی رسدکه از اصل و حقیقت خود آگاه شود و بداندکه او همین صورت ونقش نیست و اصل و حقیقت او مرتبت جامعهٔالوهیت استکه درمراتب تنزل متلبس بدین‌لباس گشته و ظاهر بدین صورت شده و اولیت عین آخرگشته وبمقام فناء فی‌الله ومرتبت ولایت وصول یابد، چون قطرهٔ در بحر اعظم توحید متلاشی‌گردد و قوسین صعود و نزول سربهم‌آورده نقطهٔ نهایت‌ببدایت متصل گردد و از مراتبی که در وسط میگذرد برای او مکاشفات وحالاتی‌حاصل میشود و درهرمقام اورا عجایب وغرایب بسیار نمودار میگردد و بالجمله در تاب

انوار تجلی ذاتی احدی فانی و مضمحل گردد و بعدم اصلی خود پیوندد و فنـاء فی‌الله که کل اولیا را حاصل است عبارت ازاین است.
(از شرح گلشن راز ص ۵ـ۱۲، ۲٤ ـ ۷٤۲)

شاعرگوید:

هیچکس واقف نگردد زان فنا
نیست ره در بارگـاه کبریـا
سالکان دانند در میدان درد
تا فنای عشق با ایشان‌چه‌کرد

و بعداز فناء از هستی موهوم خود باقی بالله گردد و دراین‌فنا کمالات‌حقیقی حقیقت انسانی تمام ظهور یافته مظهـر جمیع اسماء وصفات الهی‌گردد.
(از شرح گلشن راز ص ۱۲)

و گفته‌اندکه سالك کسی است که علم او بدرجه عین‌الیقین رسیده باشد.

و بعضی‌گویند سالك کسی استکه بطریق تصفیه از مراتب کثرت به سیـر رجوعی درگذشته و بتجلی احدیت دربحر وحدت فانی و مستغرق شده باشد.

درمقدمهٔ نفحات استکه: صوفی‌که در راه طلب حقیقت گام میگذارد خود را سالك نامیده ابتدا بشناختن خود همت میگمارد و سپس درراه رسیدن بمقصود.

میبدی‌گوید: امید بجود واجب‌الوجود سالکان طریقت را بمنزل مراد رساند و طالبان حقیقت را شراب وصال چشاند.

وگفته شده استکه: سالك به‌کسی گویند که درالر مواظبت مقامات و طی مدارج معنوی و تحمل ریاضات در طریق وصول به حقیقت است.

مولوی گوید:

سالکـان راه را محـرم شدم
ساکنان قـدس را همدم شدم
طارمی دیدم برون ازشش‌جهت
خاك گشتم فرش آن‌طارم شدم
خون‌شدم‌جوشیده‌دررگهای‌عشق
در دوچشم عاشقانش نم شدم

عطارگوید:

سالك راه تو ز اول واصلست
کاین ره ازسر تا بپایانش‌توئی
عاشقت کی گنجد اندر پیرهن
کزگریبـان تا بدامانش توبی

انصاری گویـد: بدانکه سالکان راه عبودیت سه مردند یکی عابد، نفس‌وی، مقهور سطوت قربت. یکی محب، جان‌وی مقهورکشف حقیقت.

هرگه عابد خواهد تـابند مجاهـدت از روزگار خود بردارد، ناگاه در عنوان نـامهٔ عتـاب حق نگـرد، در مقـام خجل سرافکنده‌گردد، بزبان ندامت عذر خواهد و هرگه عارف خواهـد تا علم شادی و بسطت بحکم قـربت ظاهرکند، نـاگـاه سلطان هیبت حق پیدا گردد، در وهـدهٔ دهشت افتد، گهی نظارهٔ جمال کند از شادی و طرب بنازد، همه نور و سرور بیند و بزبان حال گوید:

•

جمالك نزهتی و رضاك عیشی
و حبك لی من‌الادیـان دینـی
با ظلمت‌تو شب‌نبود نیز بگیتی
با دولت تو غم نبود، نیز بعالم
چشمی‌که‌ترادید شد ازدردمعافا
جائی‌که‌ترایافت‌شدازمرگ‌مسلم
(ازعده ج۵ ص۵۵)

قصهٔ دوستانست، وصف‌حال‌جوانمردان

سیرت سالکان، رب‌العالمین ایشان‌را راه سعادت نموده و بتخلیص قربت و زلفت مخصوص کرده و به جذبهٔ کرامت‌گرامی کرد، نسبت تقوی بایشان زنده، منهج صدق به ثبات قدم ایشان معمور، نظام دولت دین ببرکات انفاس ایشان پیوسته، اگر نور دل ایشان راه بازدهد و تلالؤ شعاع آن برعالم و عالمیان افتد، متمردان همه موحد گردند، زنارها یکسر عشق بدین بدل شود، لکن عزیزند و ارجمند، بکس شان ننمایند، بدنیا و عقبی شان ندهند، متواری‌وار ایشان را در حفظ خویش میدارند، و به نعمت محبت در درقباب غیرت می‌پرورند.

بموسی وحی‌آمد که: ای‌کلیم‌مملکت، نگر تا صدف در درد خویش پیش هربی دیدهٔ نشکافی، وآیت صورت عشق جلال ما برهیچ نامحرمی نخوانی.

که از حقیقت سمع و سماع معزول بود ای موسی: اگر خواهی که رازما آشکارکنی، باری برکسانی‌کن‌که محل عهد اسرار ما باشند، بلیل ونهار با خدمت درگاه ما پرداخته و درمشاهدهٔ جلال ما خیمهٔ عشق زده و بر درگـاه ربوبیت این داغ دامهٔ بیـدون بـالحق؛ نهاده. واین سری است از اسرار الهی، لطیفه‌ایست از لطائف ربانی که از عالم غیب روان شد وجز در پردهٔ اطوار طینت درویشان منزل نکرد، خواهی تا شمه از آن بیابی، در پرده‌های‌نفس برو، تا بدل رسی وانگه در پرده‌های دل برو تابجان رسی، وانگه در پرده‌های جان برو تا به وصال جانان رسی.

•

گفتم‌که حجاب‌جویم ای‌ماه دلستان
گفتا قرارگاه منست جای‌دوستان
گفتم قرارگـاه در جان چرا کنی
گفتا که نیابد از من کسی‌نشان
گفتم‌که‌رهنمون‌رهی‌باش‌پیش‌خویش
گفتازچپ‌وراست‌تو‌بنگر‌به‌کشتگان

(از عده ج۳ ص۷۷۷ـ۷۷۸)

و مراد از سالك اول حضرت آدم صفی استکه چشمهٔ لطف ازل وصندوق اعجوبهٔ قـدرت و نهـال بوستان کرامت است.

(از عده ج ۸ ص ۱۰۰)

در ریاض استکه طبقهٔ وسطی یا متوسطان از اهل‌الله را سالك گویند.

لاهیجی‌گوید: سالکان ابرار واصحاب یمین‌اند.

باز در ریاض استکه: سالکان‌هشت طایفه‌اند: دوفرقه از ایشان‌را سالکان و طالبان خوانند یکی متصوفه ، دیگری ملامیه و چهار طایفهٔ دیگر طالبان و سالکان آخرتندکه ایشان زهاد وفقراء و خدام و عبادند.

(از شرح‌گلشن ص ح۲۹ مقدمه‌نفحات ص۱۵۹ــ ریاض‌السیاحه ص۱۲۳)

سالم ـ (اصطلاح ادبی) اسم و فعل سالم، اسم و فعلی استکه در حـروف اصلی‌آنها حرف علة نباشد مانند ضرب رجوع به‌حروف علة ومعتل‌واعتلال شود.

(ازشرح تصریف ص۷۱).

سامریّه ـ (اصطلاح ملل و نحل) یکی از فرق مذهبی یهود بود ایشان گویندکه شهرمقدس یا مدینة‌القدس شهرنابلس بود کـه ۱۸ میل با بیت‌المقدس فاصله دارد

اینان بیت‌المقدس را بزرگ نمی‌دانند و برای آن احترامی قائل نمی‌باشند و برای آنان توراتی‌بود بجزتوراتی‌که بدست سایر یهودیان است اینان همهٔ نبوتهائی که در بین قوم بنی‌اسرائیل ادعا شده‌است منکرند یعنی نبوتهائی که پس از حضرت موسی ادعا کرده‌اند بنابراین نبوت شمعون وداود و سلیمان و اشعیـ والسیع و الیاس و عاموص وحبقوق وزکریا وارمیا و سایر انبیاء بنی‌اسرائیل را قبول ندارند وقائل به بعث نبودند اینان دستهٔ هستند درشام.

(رجوع شود به ملل ونحل ابن‌خرم ـ ص ۹۸ـ۹۹ ج ۱)

در پارهٔ ازاین نامها اشتباهات و تحریفاتی رخ داده است.

السّاهُور ـ (اصطلاح هیوی) و نوعی از دور قمری است‌که کلدانیان بدست آورده‌اند و مدت آن ۳٤٦٦٤٤ روز است

ساهي ـ (اصطلاح عرفانی) اگرکسی بکلی غافل بود و تأثیرات افعال را حواله بوسائط کند اورا ساهی ولاهی و مشرك خفی خوانند.

سایران ـ مراد سالکان الی‌الله‌اند که طایران‌الطیر بالله هم گویند:

سایه ـ (اصطلاح عرفانی) مراد ظل و شبح حقیقت است‌که بمنزلهٔ قشر وپوست است.

عطار گوید :

عزیزان هردو عالم سایهٔ تست
بهشت و دوزخ از پیرایه تست
توئی از روی ذات آئینهٔ شاه
شه از روی صفات آئینهٔ تست
که داند تا تو اندر پردهٔ غیب
چه چیزی و چه اصلی سایهٔ تست
اگر بالغ شوی ظاهر به‌بینی
که صد عالم فزون‌تر پایهٔ تست

•

این است طریق هرکه طیار بود
درظاهر و باطن همه با یار بود
چشمش چه بفوز عشق بینا باشد
در دیدهٔ او مدام دیدار بود

وآنها را اهل محبت هم خوانند.

سب ـ (اصطلاح‌اخلاقی) فحش و اداء سخن قبیح باشد نسبت به شخصی.

السّبائیّة ـ (اصطلاح کلامی) اصحاب عبدالله‌بن‌سباراگویندکه به‌علی(ع)گفت‌تو خدائی و امیرالمؤمنین علی اورا بمدائن نفی بلد کردند گمان براین برده میشود که او یهودی و بظاهر مسلمان شده است اودربارهٔ یوشع‌بن‌نون وصی موسی(ع) نیز عقیدهٔ الوهیت داشته.

فرق غلات ازاین شخص صادر شده و گمانشان براین است که حضرت علی مقتول نشده‌است بلکه‌جزء خدا شده‌است و صدای رعد از اوست بعدها بزمین رجعت خواهد کرد.

(از ملل ونحل شهرستانی ص۸۲)

سُباعیّه ـ (علوم غریبه) جابربن‌حیان گوید: علوم‌سبعه‌است‌که علم‌طب، صنعت، علم‌خواص‌طلسمات، :ستخدام کواکب‌علویه وعلوم‌طبیعیه وعلم‌میزان وعلوم‌الهی‌است.

(از رسائل جابر ص ٤۷)

بهر حال جابربن حیان گوید:

علوم هفتگانه است یعنی علم طب، علم صنعت، علم خواص ، علم طلسمات، علم استخدام‌کوکب، طبیعت که همهٔ علوم طبیعی را شامل است، علم میزان، علم صور .

سَبَب ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) سبب و علت در فلسفه اغلب مترادف آمده‌اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است و عدم آن کاشف از عدم مسبب است و همین تفسیر را درباره علت میکنند و عبارت از امری است که وسیله رسیدن و نیل بمقصود باشد.
(از دستور ج۲ ص۶۱ ـ کشاف ص۶۲۷ ـ رسائل جابر ص ۱۰۰۸)

و در اصطلاح عرفا وسائطی است که بین خلق و بین‌الله است. و سالك الی‌الله باید همواره توجه به مسبب‌الاسباب کند و اسباب را مظاهر ذات داند.
(از لمع ص۳۵۸ ـ نفحات ص۸)

در شطحیات است که: سبب وسائط است میان حق و بنده از شواهد علوم و اعمال و حقیقتش معرفت جمال حق است به‌نسبت رؤیت جلال وسقوط از هرچه دون‌حق‌است (شطحیات ص ۴۸۹)

پیر طریقت گفت: سبب ندیدن جهل است اما با سبب‌ماندن شرك است، ازسبب برگذر تا به مسبب رسی، دل درسبب مبند تا درخود برسی، عارف را چشم نه برلوح است نه برقلم، نه بسته حوا است نه اسیر آدم، عطشی دارد دایم هرچند قدحها دارد دمادم، ای مهیمن اکرم، ای مفضل ارحم، یك‌بار قدح بازگیر، تا این‌بیچاره برزندم.

و در اصول چیزی است که بدان توان به چیزی دیگر رسید و یا هرامری که مثبت حکمی یا نافی‌آن باشد واز وجود آن وجود واز عدمش عدم لازم‌آید سبب‌است برخلاف شرط، سبب‌یامعنوی‌است‌که وصفی‌مستلزم حکمتی باشدکه باعث بر شرعیت‌حکم باشد مانند ملك که سبب انتفاع است و اتلاف که سبب ضمان است ویا وقتی است که وقتی مقتضی ثبوت‌حکمی‌باشد مانندمواقیت صلواة ویا قولیست مانند عقود وایقاعات که اسباب تملکات و اوقاف ونکاحات..اند ویا فعلیست مانند التقاط وحیازات احیاء موات و زنا وقتی‌که مقتضی احکامی است.

ویا مقارن با زمان مسبب‌است چنانکه شرب خمر و زنا و سرقت وغیره ویا مقدم برسبب است مانند غسل جمعه در روزهٔ روز پنجشنبه و بالجمله از اسباب شرعیه است اضطرارکه سبب اباحه اکل‌میتة است وحصول نصاب ده سبب برای وجوب زکوة است... رجوع شود بـه (کشاف ج۱ ص ۸۲۹ـ قواعد شهید ص۸۰۷، ۱۴۱، ۸۸ ـ موافقات ص ۲۶۵، ۱۸۷)

در اصطلاح عروضیان سبب، اطناب باشد وآنرا دونوع است خفیف و ثقیل، خفیف یك متحرك باشد ویك ساکن، مانند «نم و دم» وثقیل دومتحرك متوالی است و آن با هیچ ساکن ملفوظ نگردد مانند «همه و رمه» رجوع شود به (المعجم ص ۲۵ ـ ۲۹)

سَبَبِ إِرْث ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است: مقصود ازسبب درباب ارث معنی خاصی است سوای سبب اصطلاحی‌که عبارت است از آنچه بودنش ذاتاً مستلزم وجود باشد ونبودنش‌مستلزم عدم.

یکی از چیزهائی‌که وجودآن دربردن ارث لازم و سبب میباشد علاقه زوجیت است. واین علاقه منشاء ثبوت ارث است از طرفین.

ارث بردن زوجین ازهمدیگر مشروط است باینکه زن معقوده دائمی باشد.

اما متعه یعنی جائیکه زن معقوده بعقد انقطاعی است هیچکدام از دیگری ارث نخواهد برد ولو اینکه شرط توارث شده باشد.

(کلیات حقوق)

سَبَبِ اَوَّل ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از سبب اول بطور مطلق ذات خدا است که علةالعلل است.

(از دستور ج۲ ص۱۶۲ ـ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص۲۳ ـ شفا ج۲ ص۲۸۲)

سَبَبِ غائی ـ مراد علت غائی است رجوع بعلت‌شود. (ازاسفار ج۳ ص۸۱)

سَبَبِ لِمّی ـ رجوع شود به برهان‌لم. (از اسفار ج۲ ص۲۰۸)

سَبَبِ ناقِص ـ (فلسفی)

منظور هر یك از اجزاء علت است در علل مرکبه و یکی از علل چهار گانهٔ: مادی، صوری، فاعلی و غائی راهم سبب ناقص گویند و بهر حال هرگاه یکی از اجزاء و یا شرایط سببیت تامه مفقود باشد سبب ناقص خواهد بود و اثر لازم از آن صادر نخواهد شد

سبت ـ (گاه‌شماری) روز شنبه است و این روز مرجهودان را روزی خاص بود و آنرا بزرگ دارند چنانکه مسلمانان روز جمعه را و در قرآن کریم بدان‌اشارت رفته است «یوم سبتهم»

(از عده ج ۵ ص ۸۱)

سَبْزی ـ (اصطلاح‌ذوقی) کمال مطلق را گویند که متحد شده باشد بوحدت حقیقی.

سُبُحاتِ جَلال ـ (اصطلاح عرفانی) گاه تجلیات و انوار جلال را اراده کنند. رجوع شود به جلال:

عراقی گوید:

روشن‌تر از وجود تجلی ذات حق
بنموده آنچه بود و بود جمله یکسرم
عالم بسوزد از سبحات جلال من
از روی لطف اگر بجهان باز بنگرم
روشن‌تر از وجود شود ظلمت عدم
گر پردهٔ جمال خود ازهم فرو برم
آن دم که بود مدت غیبم شهود یافت
بنمود آنچه بود وبود جمله یکسرم

سَبُع ـ (بفتح سین و ضم باء، نجومی) سبع یا ذئب یا فهد یا پس ذون بنا بر تعبیرات مختلف یکی از صور قنطورس بود واقع در طرف مشرق و نیز یکی از صور عقرب و میزان بود بطرف جنوب.

(از معجم‌الفلکی)

و شامل ۱۸ ستارهٔ داخل در صورت‌است.

سَبْعَةُ‌اَبْحُر ـ (اصطلاح‌عرفانی) (هفت دریا) اشاره به هفت منهج سالکان و عارفانست. که سکر، وجد، برق، کشف، حیرت، شهود نور قرب، ولایت وجود و بهاء جمع و حقیقت افراد باشد.

این هفت دریانند بر سر کوی توحید نهاده چنانکه بر سر راه متوسمان هفت درگه دوزخ بر سر راه بهشت نهاده و تا متوسمان و عموم خلق براین هفت درگه گذر نکنند، به بهشت نرسند، همچنین سالکان راه توحید تا برین هفت دریا گذر نکنند بحقیقت نرسند.

(از عده ج ۵ ص ۲۹۷)

سَبعَ طَرائِق ـ (اصطلاح عرفانی) مراد هفت حجاب است.

در قرآن مجید آمده است: و «خلقنا فوقکم سبع طرائق».

باشارت ارباب معرفت واستنباط اهل فهم این سبع طرائق اشارت شده است به هفت حجاب که رب‌العزة در نهاد آدمی آفریده و او را بآن محجوب داشته، از دیدن لطف و یافت حقایق، یکی حجاب عقل دیگر حجاب علم.

سه دیگر حجاب قلب. چهارم حجاب نفس، پنجم حجاب حس، ششم حجاب ارادت هفتم مشیت.

عقل او را برشغل دنیا وتدبیر معاش داشت تا از حق باز نماند، علم او را در میدان مباهات کشید، با اقران خویش تا در وهدهٔ تفاخر و دلاوری بداشت، تا در معارک ابطال بطمع حب دنیوی چنان به فتنه افتاد که پروای دین و نصرت دینش نبود، نفس خود حجاب مهین است ودشمن دین، شهوت، و معصیت حجاب عامهٔ خلق است و فترت حجاب خواص است از راه حقیقت.

(از عده ج ٦ ص ٢٤٠)

سَبْعُ‌المَثانی ــ سورهٔ فاتحة الکتاب را از آن جهت که دو مرتبه نازل شده است و مشتمل بر هفت آیه است «سبع المثانی» گویند و ذات حق را باعتبار تنزل و ظهور در دو مرتبت علم و عین هفت اعتبار کلی لازمست که صفات سبعهٔ ذاتیه‌اند که حیات و علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلامست «و سبع‌المثانی» است.

(از شرح گلشن راز ص ٥٩١)

قرآن مجید می‌فرماید «ولقد آتینا سبعاً من‌المثاني والقرآن‌العظیم».

سَبْعَهٔ مَنْحُوسه ــ (نجومی).

اهل نجوم‌گویند هفت‌کوکب نحس‌اند که متحرک به حرکت معکوس‌اند و گفته‌اند که این کواکب تحت فلک قمرند در کره آتش و خلفاء ثوابت کواکب سبعه‌اند و از این جهت آنها را ثوانی نجوم نامند.

بعضی این کواکب را که نامرئی و مخفی‌اند بدین شرح گفته‌اند غطیط، غریم، سرموش، کلاب، ذوذوابه، لحیانی و آکد.

(از بیست باب ملا مظفر)

سَبْعِیَّه ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند که گمان برند انبیاء و ناطقان شریعت هفت تن‌اند.

آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد و مهدی‌الهادی

(از کشاف ج ۱ ص ۷۳۹)

سَبْق ــ (اصطلاح فلسفی) سبق به معنای تقدم و جلو است اقسام سبق بنابر مشهور پنج است و دو قسم دیگر که‌سبق بتجوهر و بالوجود باشد صدرا بدان افزوده‌اند و بعضی دیگر سبق سرمدی و دهری را نیز افزوده‌اند رجوع به تقدم شود.

(شرح منظومه ص ۸۱–۸۳ اسفار ج ۱ ص ۱۰۰)

«السبق منه زمانیاً کشف و هوالسبق الانفکاکی فی‌الوجود... السبق بالرتبه‌ای بالترتیب... السبق بالشرف... السبق بالطبع... السبق بالعلیة... السبق بالماهیة والتجوهر... السبق بالدهر...».

(از شرح منظومه ص ۸۳)

سَبق ورِمایَه ــ (اصطلاح فقهی) و آن عقدی است شرعاً که فائدهٔ آن تمرین است برای تیراندازی و اسب دوانی در

میدان جنگ و تنها در اسلام تیراندازی و مسابقه اسب دوانی مشروعیت دارد. طرفین مسابقه باید کامل، عاقل و غیر محجور باشند و وسیله مسابقه، اسب، قاطر، الاغ، شتر و فیل است و در تیراندازی شمشیر بازی نیز داخل میشود در سبق و رمایه قرارداد، عقد، تعیین مبلغ، مدت، و مسافت دراسب دوانی و تعیین هدف در تیراندازی ودفعاتی که تیر باید به هدف خورد همه باید معلوم شود و بعد شروع به عمل نمایند.

رجوع شود به (شرح لمعه ج ۲ ص ۲۲)

«وهو عقد شرع لفائدةالتمرن على مباشرة النضال والاستعدادلممارسةالقتال وانما ينعقد السبق منالكاملين بالبلوغ والعقل الخاليين من الحجر على الخيل والبغال والحمير والابل والفيلة و على السيف والسهم والحراب لابالمصارعة و السفنوالطيور والعدو ولابدمن ايجاب فيها والقبول و تعيين العوض... يشترط تقدير المسافة ابتداء و غاية و تقدير الخصر وهوالعوض و تعيين مايسابقعليه بالمشاهدة و احتمال السبق بالمعنيين فلو علم قصور احدهما بطل... والسابق هوالذى يتقدم علىالآخر بالعنق ويشترط في عدد الاصابة...»

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۳ ـ ۲۶)

سَبُو ـ (اصطلاح عرفانی) سبو ظرف شراب است و منبع فیضان نور حقیقت را گویند.

خاقانی گوید :

حدیث توبه رهاکن سبوی باده بیار
سرم کدوچکنی یککدوی باده بیار

و کنایت از جام می وحدت است که از منبع فیض مطلق هرکسی را سهمی داده‌اند .

عراقی گوید :

شد سبو ظرف آب در تحقیق
عجب اینستکاف و عین سبوست

سبیل ـ (اصطلاح کلامی، فقهی) راه و سبیل‌الله جهاد، حج و طلب علم است و ابن سبیل واماندهٔ در راه را گویند که یکی از مستحقان زکوة باشد بعضی‌گویند مراد کسانی‌اند که در طی مسافت رفت و آمد برای جنگ وامانده و بی‌خرجی شده باشند .

(از کشاف ج ۱ ص ۷۶۱)

سَبیلِ صِدّیقین ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از سبیل صدیقین همان برهان صدیقین است که از وجود اثبات وجود خدا کنند و از صفات بذات و از افعال به صفات میرسند .

صدرا گوید: این طریقه و قاعده با طریقهٔ اشراقیان که مبنی بر قاعدهٔ نور است بر یك مأخذ است .

افلاطون نیز از نظام وجود اثبات وجود ذات مطلق کرده است.

(از اسفار ج ۳ ص ۳) و رجوع شود به برهانِ صدیقین .

سَتائِر ـ (اصطلاح عرفانی) ستائر عبارت از صوراکوان است زیرا که صور اکوان مظاهر اسماء الهیه‌اند .

(اصطلاحات خطی)

ستارگان ایستاده ـ (ثوابت) (اصطلاح نجومی)

ابو ریحان بیرونی گوید :

ستارگان ایستاده آنند که بر همه آسمانها پراکنده‌اند و دوری ایشان همیشه

یکسانست، چنانك یکی بدیگر نزدیکتر و دورتر نشوند. و بپارسی ایشانرا بیابانی خوانند. زیرا که گمشده بدان راه بازیابد ببیابان و دریا اندر. و ستارگان رونده آن هفت‌اند که هر یکی کره‌ای دارند جداگانه. و این روندگان یك بدیگر و بثابته نزدیك همی‌شوند و دورهمی‌شوند، گاه از جهت جای و گاه از جهت برابری. و آن بهر زودی حرکت ایشانست و مختلفی.

این آنست که بدو آفتاب و ماه و ستارگان همی بینی که بلند شوند وبرآیند اندك اندك تا بغایتی رسند. و ازو آغاز ـند فرود آمدن لختك لختك تا فرو شوند. و سپس آن بجای برامدن باز آیند. واین حرکت بماه و آفتاب و ستاره اندر یافته آید وجانور او را داند تااز آرامگاه برود بمعیشت جستن و باز آید بدو. پس مردم را چه دلیل باید بدانستن او. و جانوری هست که با وی همه جنبد چون حرباکه با آفتاب همیگردد هر چگونه که گردد. و نیز برگ کشت و گیا با او همه گردند. و آن بر برگ ماش و بر برگ ملغج وسوس پیداتر است. و این حرکت را نخستین خوانند، زیراك باگاهی و حس نزدیکتر است. و نخست این دانسته آید. و او را غربی خوانند، زیراك هر چیزی که بدو پدید آید غایتش فرو شدن است.

همه ستارگانرا رفتن است بر آنسو که از وی برآمدن ایشانست ولکن حرکت ستارگان ثابته اندك است. و زبهر این وزبهر آنك بعد میان ایشان یکی است ایستاده نام کردند. و حرکت روندگان پیداست گوناگون. و بر ماه از بهرزودی جنبیدن او پیداتر است، ازیراك ماه از آنوقت باز که او را بمغرب نو بینند هر شبی از آفتاب وزان ستاره که میان او و میان آفتاب باشد دورتر همی شود وبدان ستاره نزدیکتر همی شود که ازو بدیگر سوی آفتاب بود. و اگرستاره‌ای راپپوشاند از جهت مشرق آغازد بپوشانیدن و او را از سوی مغرب پدید آرد و این حرکت دوم‌که همه استارگانراست ببرابری‌حرکت نخستین است نه رو یاروی، ولکن لختگی از او گرایسته‌تر. واو ورا دوم بهر دو معنی خوانند. یکی آنست که مختلف است هر کوکبی را از پی کواکب دیگرگونه. و حرکت نخستین هموار است و همه رابقهر گردانندە، هرچند ایشان بدیگر سو ازو همی گردند، همچنانك کشتی با آب فرود آید و آنك اندر کشتی باشد برابر آب همی رود تا جنبش او مرکب باشد از پیش شدن وز پس شدن. و هموار وراست فاضلتر است از مختلف. و دیگر معنی آنست که این حرکت چنان پیدا نیست چون حرکت نخستین، ولکن دانستن او را لختی اندیشه باید و قیاسی از دیدار بیرون آورده. و او را شرقی نام کردند از بهر آنك جنبنده بود و سوی مشرق همی رود.

ستارِگانِ اَبْری ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع به کواکب سحابی شود

ستارِگانِ بیابانی ـ (اصطلاح‌نجومی)
ثوابت را گویند.
رجوع به ستارگان ایستاده و التفهیم ص ٥٦ شود.

ستارِگانِ مادّه ـ (اصطلاح نجومی)
رجوع به ستارگان نر شود.

ستارِگانِ نَر ـ (اصطلاح نجومی)

ابو ریحان گوید :
هر سه کوکب علوی و آفتاب نرانند. و زحل در میان ایشان چون خصی است. زیراك هر چند نر است و لکن برزه دلالت نکند. و زهره و قمر ماده‌اند و عطارد نر با نران و ماده با مادگان. وزبهر این چون خنثی است. و چون تنها باشد نری اندر ذات اوست. وگروهی‌گفتند که‌مریخ ماده است. و ناپذیرفته است این سخون.
(روز و شبی از ایشان کدام است)
زحل و مشتری و شمس روزی‌اند و قوت ایشان اندر روز بود. و مریخ و زهره و قمر شبی‌اند. و عطارد هم روزی است و هم شبی تا بکدام برج باشد و با کدام کوکب. و هر کوکبی ماننده خویش را یاری دهد و ازوی یاری خواهد. روزی از روزی و شبی از شبی. و شمس‌خداوند نوبت روز است و قمرخداوند نوبت شب. زیراك فعل هر یکی اندر وقت نوبتش‌پیدا آید. و هر کوکبی که اندر نوبت خویش زبر زمین نباشد فعلش پوشیده و ناپیدا شود.

و گروهی رأس رانری دادند وروزی کردندش. و ذنب را مادگی و شبی. واین بر قیاس راست نیست.

دلالت هر کوکبی همیشه نه، که همی گردد ببودنش اندر برجها و با ستارگان سیاره و بر حال خویش ماند یا بگردد ثابته و بنگرش ایشان و بنهاد او از آفتاب و شعاعش و بدوری و نزدیکی بزمین، چون زحل که ببر آمدن از زمین خشک بود و بفرود امدن تر.

وانگاه هرحالی‌که ستاره برآن دلالت کند حاصل شدنش بر دو لون بود یکی سعادت و دیگر شقاوت و بدبختی. چون زحل مثلا که دلیل بود بر کارهای زمین، پس اگر اندرو شرطهای قوت و نیکی یافته آید آن دهقانی بود و بر آن خوشی و نعمت یابد وز آن خواسته گرد کند. و گر بخلاف قوت و نیکی بود کار زمین از کشاورزی و مزدوری بود برنج و با بدبختی بی‌فایده.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۵۹)

سَتْر ـ (اصطلاح عرفانی) ستر یعنی پوشش و در اصطلاح آنچه محجوب گرداند انسان را از حق که عبارت از عادات و رسوم و تعلقات خاطر باشد.

(از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۶)

هرچه آن محجوب گرداند تو را
ستر خوانندش ولی یاران ما
بگذر از عادات و خودبینی تمام
گر خدا میپرستی گو خدا

و بالجمله ستر از قبل بنده عبارت از حائل شدن بشریت است بین سرو شهود غیب و موقعی که نور غیبی ظاهر شود حجاب بشریت برطرف گردد و ازقبل حق ستر او است از بنده بواسطهٔ حال خود انسان و تجلی از قبل عبد زوال‌حجاب بشریت است و اصقال مرآت قلب است و ستر حق از خواص بندگان جهت ترحمی است که در حق آنها روا دارد که اگر مستور نباشند هر آینه متلاشی شوند در مقام سلطان او.

گر خدا را میپرستی‌گو خداو بهرحال ستر از قبل بنده عبارت از حائل شدن بشریت است بین سرو شهود غیب و موقعی که نور غیبی ظاهر شود حجاب بشریت برطرف گردد و از قبل حق ستر

اوست از بنده بواسطهٔ حال خود انسان و تجلی از قبل عبد زوال حجاب بشریت است و اصقال مرآت قلب است و سترحق از خواص بندگان جهت ترحمی است که در حق آنها روا دارد. که اگر مستور نباشد هر آینه متلاشی شوند و وجود او در عین مکاشفت مستور است از آنها و بعضی گفته‌اند که ستر از قبل عبدبودن بشریت است بین ستر و شهود غیبی و هرگاه نور غیبی آشکار گردد حجاب بشریت برطرف شود و از قبل حق‌پوشیدن حال اوست از عبد.

(حاشیه بر شرح قشریه ص ۷۷ ـ شرح گلشن راز ص ۳۹).

عوام در پردهٔ سترند و خواص در دام تجلی، ستر بر عوام عقوبت است و برای خواص رحمت.

سَترِعَورَت(اصطلاح‌فقهی) ستر یعنی پوشاندن «سترالعورة» پوشانیدن عورت است قبلا و دبرأ و آن واجب است در حال نماز.

(از کشاف ج ۱ ص ۷۱۵)

برای زن واجب است که بجز کف و دو دست و صورت همهٔ بدن خود را بپوشاند و اصولا اطلاق، عورت بر زن بتمام بدن او شود و در این مورد فقط دو کف دست و صورت مستثنی است

رجوع شود به (شرح لمعه ج ۱ ص ۵۱)

در معتقدالامامیه در بارهٔ ستر عورت آمده است: و عورت مردان پیش و پس ایشان واجب است، و عورت زنان جملهٔ تنهای ایشان است. و کنیزکان را روا بود سر برهنه نماز کردن. و مردان را از ناف تا سر زانو پوشیدن سنت است، و کنیزکان سر پوشیدن

دلیل بر آنکه عورت مردان پیش و پس ایشانست، اجماع مسلمانان است. و آنچه زایدست برین از ناف تا زانو، کسی که دعوی میکند که عورت است، و پوشیدن آن واجب است، بر وی بود که دلیل گوید، و در شریعت دلیل نیست.

دیگر آنکه، اصل برائت ذمت است از واجبات، و مشغول بودن ذمت بواجبی جز بدلیل معلوم نگردد.

و اما آنچه بوی عورت پوشند تانماز درست باشد محتاج سه شرط است:

یکی آنك ملك باشد یا جاری مجری ملك باشد.

دوم آنکه پاك باشد از نجاست.

سئم آنکه از آن جمله بود که اززمین بروید، چون پنبه و کتان یا موی و پشم حیوانی که گوشت او حلال بود یاپوست وی چون کشتار بود.

و در جامهٔ ابریشمین خالص، وپوست مردار اگرچه دباغت کرده باشند، و آنچه گوشت وی نخورند و اگرچه کشتار باشد روا نباشد نماز کردن.

و در پوست روباه و خرگوش و جامه‌ای که از پشم بافته باشند روا نبود نماز کردن.

دلیلش اجماع امامیه است. و اجماع ایشان حجت است، از برای بودن قول معصوم در میان اقوال ایشان.

دوم طریقهٔ احتیاط است، زیرا که هر که در غیر اینها نماز کند باتفاق نمازش درست باشد و ذمتش بیقین بری

بود. و اگر کسی گوید که درین جمله نماز درست باشد و شرعی، دلیل بر وی بود.

و در جامهٔ غصبی نماز رواً نباشد، زیرا که صحت نماز موقوف ستر عورت است باختیار، و ستر عورت بجامهٔ غصبی معصیت است، پس نماز در جامهٔ غصبی صحیح و جائز نباشد.

و دلیل بر آنکه نماز در پوست‌مردار و اگر چه دباغت کرده باشند، روانباشد، آنستکه پوست مردار باتفاق پلید است و نجس العین است پیش از دباغت، چنانکه گوشت وی، و دباغت کردن ویرا ازپوست مرداری بیرون نمی‌برد، پس همچنان‌پلید باشد، و در هر چه پلید باشد نماز روا نبود.

و در جامهٔ ابریشمین مردان را نماز روا نباشد، زیرا که پوشیدن آن مردانرا حرام است، و هرچه پوشیدن حرام بود اگر پوشند معصیت باشد، و چون برهنه باختیار نماز روانیست وپوشیدن معصیت است، پس روا نباشد.

اما زنانرا رخصت است در جامهٔ ابریشمین نماز کردن از برای آنکه ایشانرا پوشیدن آن حلال است باتفاق و در جامهٔ رنگین نماز مکروه است و در سیاه کراهت است البته دوسجده یك‌رکن است وموقع‌آن بیشترست. و اگر نماز کرده باشد، آنوقت بر جامهٔ خود نجاستی بیند، اگر پیش از آن دانسته باشد و فراموش کرده، نماز با سر باید گرفت، اگروقت باقی باشد واگر نباشد، اما اگر ندانسته باشد، بروایتی باسر باید گرفت، اگر وقت باقی باشد، بروایتی دیگر نه. طریقهٔ احتیاط باروایت اول است.

(رجوع شود به معتقدالامامیه . ص ۲۰۷، ۲۰۹)

سَجّادَه ـ (اصطلاح عرفانی) آنچه در موقع نماز بر آن نماز کنند سجاده‌گویند.

و در اصطلاح سد باطن را گویند، یعنی هر چه روی دل برآن باشد.

در کشاف است: کسی که برشریعت و طریقت و حقیقت استوار باشد سجاده نامند و معرب سه‌جاده است.

و مراد سه طریق است که شریعت ،طریقت و حقیقت باشد.

(از اصطلاحات عراقی ـ کشاف ص ۶۳۹)

عطار گوید:

چون نیست هیچ مردی درعشق یار ما را
سجاده زاهدان را درد و قمار ما را
جایی‌که جان مردان باشد چون‌گوی‌گردان
این‌است جای مردان، با آنچه کار ما را

(از عده ج ٦ ص ٥٧٤)

سِجدَه ـ (اصطلاح فقهی) پیشانی بر زمین نهادن باشد و یکی از ارکان نماز است البته دو سجده یك‌رکن است وموقع‌آن پس از قرائت حمد و سوره و یاتسبیحات اربع و رکوع است و در هر رکعتی واجب است‌رجوع بارکان نماز شود.

و سجده سهو در مواردی چند لازم میشود مانند شك در رکعات و اجزاء نماز و یا سهوی. و ترتیب آن این است که پیشانی را بر خاك نهد و گوید «بسم‌الله و بالله و صلی‌الله علی محمد و آله» و اذکاری دیگر

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۸٤ ـ عروه

ص ۳٤۲)

سَجْع - (اصطلاح عروضی) و از محسنات بدیعیه است و سجع در نثربسان قافیه است در شعر و در نظم احیاناً بکار برند و اتفاق دوفاصله باشد بریك حرف در آخر جمله مانند «مالکم لا ترجعون لله و قاراً و قد خلقکم اطوراً» و «فیها سرر مرفوعه و اکواب موضوعة»

اگر بر آب روی خسی باشی اگر بر هواپری مگسی باشی، دل بدست آور تا کسی باشی و سجع متوازن که در شعر موازنه خوانندکه از اول دو قرینه یاآخر یا از اول دو مصراع یا آخر کلماتی آرند که هر یك نظیر خود را با وزن موافق باشد مثال :

شاهی که رخش او را دولت بود دلیل
شاهی که تیغ او را نصرت بود فسان
اندر پس کمانش زه بگسلند یقین
وندردم یقینش بربفکنند کمان

و سجع متوازی چنان بود که در آخر دو قرینه یا زیادتر کلماتی آرند که در وزن و عدد حروف وروی متفق باشند «ابردمن البرد فی زمن‌الورد. گوی باخته و اسب تاخته» وسجع مطرف آن بود که در آخر دو قرینه یا زیادتر کلماتی آورده شود که به روی متفق باشند اما بوزن و عدد حروف مختلف «مالکم لا ترجون لله وقاراً...)

(از حدائق ص ۱٤ - ۱۵ -٧٤، مطول ۳۸۰) .

سِجِلّ - (اصطلاح فقهی) این لغت معرب است و در اصل صك بوده است و صك کتاب قرار است و کتاب حکم است و بالجمله محضر قضاة اسلامی و دفاتر آنها را سجل مینامیدند که اقرار طرفین دعوی در آن منعکس میشد.

(از کشاف ج ۱ ص)

سِجِلّ‌کَون - (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ سجل در لغت بمعنای توقیع است و جملهٔ سجل کون در اصطلاح فلاسفه بمعنای‌صور جزئیه عینیه است که منطبع در موادکونیه است و بالجمله عالم حوادث و زمانیات است «ای الصور الجزئیة العینیة المنطبعة فی المواد الکونیة».

(از شرح منظومه ص ۱٤۸، ۱۷۲- اسفار ج ۱ ص ۲٤۱ - دستور ج ۲ ص ۱٦۳)

سُجُود - (اصطلاح فقهی) سجود در لغت خضوع است و در شرع نهادن جبهه است بر زمین با قصد تعظیم و آن یکی از ارکان واجبهٔ نماز است و ذکر آن«سبحان ربی‌الاعلی وبحمده» یا سه‌بار «سبحان‌الله» است و موجبات سجود سهو، کلام سهو است در نماز بجز قرآن و سلام در غیر موضع، نسیان یك سجده، نسیان تشهد، شك بین چهار وپنج بعد ازاکمال سجدتین قیام در موقع قعود و بالعکس و هر زیاده و نقصان رجوع به سجده شود و رجوع به (کشاف ج ۱ ص ۷۰٦ - شرح لمعه ص ٥۱ - ۷۱- عروة ص ۳٤٤)شود.

سُجودِ قَلب - (اصطلاح عرفانی) سجود قلب فناء عبد است در حق در زمان شهود به نحویکه از اعضاء و جوارح خود بی‌خبر شود و رؤیت وشهود حق او را متوجه بغیر نکند.

(از کشاف ص ٦۲۹ - اصطلاحات خطی)

سحاب - (اصطلاح عرفانی) کنایت

از فیض مقدس است، سحاب کرم: فیض الهی است. و بذوق جوانمردان طریقت: سحاب، سحاب عطف است و باران، باران بر، که به لطف خود بر اسرار دوستان می‌بارد، از تربیت وفاء ریحان‌صفا بردمیده آفتاب لطف ازلی بر آن تافته، در روضهٔ قدس گل انس بشکفد، از افق تجلی باد شادی وزیده، رهی را از دست آب وخاك بربوده، تاخیر و درنگ از پای لطف برخاسته. نسیم ازلیت از جانب قربت دمیده.

پیر طریقت گفت: الهی تو آنی که نور تجلی بر دلهای دوستان تابان کردی، چشمه‌های مهردرسرها ایشان روان‌کردی، و آن دلها را آئینه خود ومحل صفاکردی، تو در آن پیدا و به پیدایی خود در آن دو گیتی ناپیدا کردی.

سَحابی ـ (نجـوم) پنج ستاره‌انـد مانند کهکشان چون پارهٔ ابری

سِحْر ـ (بکسر سین و سکون حـاء اصطلاح کلامی) سحر عبـارت از فعلی است که سبب آن پنهان باشد و مـوهم انقلاب و قلب شئی باشد و صرف چیزی باشد از راه و طریق خود و اخراج باطل در صورت حق باشد و کلام یا نوشته‌ای است که بسبب آن ضرری در بدن و یا عقل غیر وارد آید

(از کشاف ج ۱ ص ۲۳۶ ـ ۷۱٦)

و این‌اعمال بوسیله استخدام شیاطین و جن باشد و آن بدست فاسق انجام شود و عمل آن حرام است.

در رسائل اخوان‌الصفا است‌که سحر در لغت عبـارت از بیـان و کشف از حقیقت شیء و اظهار آنست با سرعت عمل و از جمله خبردان از آینده است و استدلال بعلم نجوم و موجبات احکام فلك است و همینطور است کهانت و زجر و فال و غیره و از جمله خرق عادات است و از جمله تصرف در خیالات و حکایات و تمثیلات است.

فرق میان معجزه و سحر و کرامت آنکه سحر از نفوس شریره ظاهر میشود و کرامت از نفوس کریمه دیگر آنکه سحر و فن آنرا باید آموخت و کرامت ازمواهب است نه مکاسب و فرقهای دیگر.

(از دستور ج ۲ ص ٦٥ ـ اخوان ج ٤ ص ۳۲۱، ۲٤۷)

بعضی گویند عبارت بـود از قلب ماهیات و طبایع و اینگونه رموز از مردم صالح انجام شود بر سبیل کرامت

سُحق ـ (بضم سین اصطلاح فقهی) مالیدن فرج زنان باشد بفرج زن دیگر و حد آن صد تازیانه است و در صورت تکرار سه مرتبه، حکم آن قتل است

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۲۰ ـ ج ۲ ص ۲۹۵).

در عرفان سحق یعنی از میان رفتن و در اصطلاح بی‌خودی بنده است در جنب قهاریت حق.

سُخْط ـ (اصطلاح عرفانی) اعراض و روگرداندن از حق راگویند.

(طبقات ص ۱۹۳)

سَخا ـ (اصطلاح اخلاقی واجتماعی) و آن بودکه انفاق اموال و دیگر مقتنیات بر او سهل بود تا چنانکه باید وچندانکه شایـد بمصب استحقاق رسانـد و سخا نوعی است در تحت او انواع بسیار است.

(اخلاق ناصری ص ۷۸)

سخن ـ سخن اشارات و انتباهات الهی راگویند.

سد اخصر ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به برهان سد اخصر.

سده (اصطلاح نجومی وگاه‌شماری) ابوریحان گوید:

آبان روز است از بهمن ماه. و آن دهم روز بود. و اندر شبش که میان روز دهم است و میان روز یازدهم آتشها زنند بگو زو بادام و گرد بر گرد آن شراب خورند و لهو و شادی‌کنند. و نیزگروهی از آن بگذرند تا بسوزانیدن جانوران. و اما سبب نامش چنانست که از او تا نوروز پنجاه روز است و پنجاه شب. و نیز گفتند که اندرین روز از فرزندان پدر نخستین صد تن تمام شدند. و اما سبب آتش کردن و برداشتن آنست که بیور اسب توزیع کرده بود بر مملکت خویش دو مرد هر روزی تا مغزشان بر آن دوریش نهادندی‌که بر کتفهای او برآمده بود. و او را وزیری بود نامش ارمائیل نیك دل و نیك کردار از آن دوتن یکی را زنده یله کردی و پنهان او را بدماوند فرستادی. چون افریدون او را بگرفت سرزنش‌کرد. و این ارمائیل‌گفت توانائی من آن‌بودکه از دوکشته یکی‌راپرهانیدمی. و جملهٔ ایشان از پس گواه‌اند. پس با وی استواران فرستاد تا بدعوی اونگرند. او کسی را پیش فرستاد و بفرمود تا هر کسی بر بام خانهٔ خویش آتش افروختند. زیراك شب بود و خواست تا بسیاری ایشان پدید آید پس آن نزدیك افریدون بموقع افتاد، و او را آزاد کرد و بر تخت زرین نشاند و مسمغان نام کرد ای مه مغان.

و پیش از سده روزی است او را بر سده گوینده و نیز نوسده. و بحقیقت ندانستم از وی چیزی.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۵۸)

سدرة‌المنتهی ـ (اصطلاح کلامی) درختی است در آخر بهشت که علم اولین و آخرین بدو پایان یابد و تنها حضرت رسول بدان رسیده است و آن درآسمان ششم است و گفته‌اند در آسمان هفتم است و بدان منتهی شود علوم و اعمال خلق و از آن نزول کند امر الهی و از آنجا گرفته میشود احکام و نزد وی وقوف میکنند ملائکه و بوی منتهی میشود آنچه صعود میکند از عالم سفلی و نزول میکند از جهان علوی ـ

(از کشاف ج ۱ ص ۸۰۲)

سدهاند ـ این اصطلاح در نجوم هندی بکار رفته است و نام کتاب بزرگ نجومی هندوان است.

و کتابهای سدهاند بنزد هندوان‌پنج است. سورج سوهاند.

بشست‌سدهاند. رومك‌سدهاند. پلس سدهاند. براهم سدهاند.

(از التفهیم ص ۱۴۸)

سر ـ (اصطلاح عرفانی) سر یعنی نهان و در اصطلاح لطیفه‌ای است مودع در قلب مانند ارواح و محل مشاهده است چنانکه ارواح محل محبت است و قلوب محل معارف و سرالطف از روح است و روح اشرف از قلب وگاه اطلاق میشود بر آنچه مابین بنده و حق است وگفته‌اند «صدورالاحرار قبورالاسرار»

(از کشاف اسرار ص ۹۲)

در طرائق است که سر در لغت بمعنی کتمان است وجمع آن اسرار است وسریره هم بمعنی کتمان است و جمع آن سرائر است

(از طرائق ص ۲۱۰)

لاهیجی گوید سر را از آن جهت سر گویند که غیر اصحاب و ارباب قلوب ادراک آن نمیتوانند کرد.

(از شرح گلشن راز ص ٤، ۲۵۱ دستور ج ۲ ص ۱٦۷)

وگاهی مرادف با قلب بکاربرده‌اند.

مولوی گوید:

یار با یار خوش بنشسته شد
صدهزاران لوح سر دانسته شد
لوح محفوظ است پیشانی یار
راز کونینش نماند آشکار

قیصری گوید: روح انسانرا باعتبار آنکه ارباب قلوب و راسخین درعلم انوار آنرا درك میکنند سر گویند که دیگران درنیابند.

(از شرح قیصری ص٤۱)

درکتاب اللمع است که سر چیزیست که حق آنرا پنهان کرده است و مردمانرا بدان دسترسی نیست.

(لمع ص ۳۵٤)

درکشاف است که: سر اطلاق بردو امر میشود یکی ضد علانیت و دیگری قلب.

(کشاف ج۱ ص٦۵۲ ـ حاشیه بر شرح رسالهٔ قشیریه ص ۱۰۷ـ۱۲۳)

امیر قاسمی گوید:

تا سر الهی ز ملاهی نشناسی
نسناس ندانی بحقیقت ز ناسی

اسرارخرابات هم ازپیرمغان پرس
این قصه سماعیست مکن فکر قیاسی

در اصطلاح فقه سر در برابر آشکار است وجهر، نماز سر دربرابرجهر است.

(ازکشاف ۱٤ ص٦۰)

سَرائِر ـ (اصطلاح ذوقی) سرائر افنای سالك است درحق درحال وصول تام و نیز گفته شده است که عبارت ازاسماء الهیه است که بواطن اکوان است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۷)

سَرائِرُالاثار ـ اصطلاح ذوقی سرائر آثار عبارت از اسماء الهیه‌اندکه مظهر بواطن اکوان‌اند.

•

سَرائِرالرُّبُوبِیَّة ـ (اصطلاح ذوقی) سرائر ربوبیت عبارت ازظهور رب است بصور اعیان.

(کشاف ص ٦۵۵).

سَراب ـ (اصطلاح ذوقی) سراب آب‌نما و در اصطلاح کنایت ازدنیا و امتعهٔ دنیوی است که «یحسبه‌الظمآن ماء».

عراقی گوید:

دربیابان عدم عالم سرابی بیش نیست
تشنگانرا بهر سود اندرزیان انداخته

سَراپَرده ـ (اصطلاح ذوقی) جهان علوی است.

(از تفسیر حدایق ص۳۱٤)

سَراپَردهٔ راز ـ (اصطلاح ذوقی) دل مؤمن است و مقام لاهوت را گویند.

•

اول حدیث عشق کردی آغاز
اندرخورخویش کار مارا می‌ساز
ما کی گنجیم در سراپردهٔ راز
لافیست بدست ما ومنشور نیاز

که در عهد ازل که بنیاد دوستی می‌نهادند ارواح درویشان در مجلس انس بر بساط انبساط یك جرعه شراب یحبهم و یحبونه نوش‌کردند، مقربان ملا اعلا جرعهٔ نوشیدند.

گفتند، عالی همت قومی که ازین شراب (از عده ج ۱ ص ۷۶۳)

سُرادِقاتِ اَعْلی
سُرادِقاتِ جَلال ـ (اصطلاحات‌فلسفی)
سُرادِقاتِ قُدرَت
سُرادِقاتِ نُوریّه

سرادق بمعنی‌خیمه‌و بارگاه‌و پوششی‌است‌که بالای صحن خانه کشیده میشود و بمعنای غبار و دخان مرتفع است‌که محیط به‌چیزی باشد و جمع آن سرادقات است و بالجمله بارگاه احدیت‌را سرادقات‌اعلی و سرادقات نوریه و سرادقات قدرت گویند که انوار الهی و صقع ربوبی است و سرادقات‌جلال هم میگویند و حجب‌کبریائی و واسطه در فیض حق‌اند.

(اسفار ج۳ ص۱۶۵ ـ ش ص۲۴۷ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۵۱)

سُرادِقِ‌القُدس ـ (اصطلاح فلسفی) منظور شیخ اشراق عقل و عقول مقدسه‌اند و درنزد صوفیان نیز بدین معنی است چنانکه سرادقات نوریه هم بدین معنی است (از تلویحات ص ۹۳)

سَرایِ تَجْرید ـ (اصطلاح عرفانی) جهان مجردات است.

(از تفسیر حدائق ص۷۹۱)

سَراچهٔ خاك ـ جهان سفلی مادی.

سِرار ـ (اصطلاح‌عرفانی) سرارعبارت ازمحاق سالك است درحق در موقع وصول تام.

(اصطلاحات خطی)

سِرِّ تَجَلیّات ـ (اصطلاح ذوقی) سر تجلیات شهود هرچیزی را درهر چیزی سر تجلیات نامند.

شاه نعمت‌الله ولی گوید:

ای یکی در هر یکی پیدا نگر
یك نظر درچشم مست ما نگر

لاهیجی‌گوید واشتمال هرتجلی برجمیع تجلیات را در اصطلاح سر التجلیات میگویند.

(از شرح گلشن ص ۵۹۲ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۶)

در کشاف است که: سر التلیات عبارت از شهود هرچیزی در هرچیزی است وآن بانکشاف‌تجلی‌اول است برای‌دل‌که در نتیجه مشاهده‌کند احدیت‌جمعیه‌رادرمیان تمام‌اسماء ازجهت اتصاف‌هراسمی‌بجمیع اسماء ازجهت اتحادانها با لذات بااحدیت و امتیاز آنها به تعیناتیکه ظاهر میشود در اکوان.

به‌تعیناتیکه ظاهر میشود در اکوان.

(ازکشاف ص ۶۵۵ـ اصطلاحات شاه ص ۳۶۰)

سِرُّالحال ـ (اصطلاح ذوقی) آنچه شناخته شود از مراد خدای متعال در آن حال سرالحال گویند.

(از کشاف ص ۶۵۵ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ۳۶۰)

ازکشاف ص۶۵۵ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ۳۶۰).

شاه نعمت‌اله گوید:

گر بدانی مراد حق در حال
سر حالت عیان شود در حال

سِرُّالحَقیقَة ـ (اصطلاح ذوقی) سر

حقیقت عبارت از افشا ناکردن از حقیقت حق است درهر شیء وآنچه فانی نمیشود از حقیقت در هرچیزی.

(از کشاف ص ٦٥٥ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ٣٦٠).

شاه نعمت‌الله گوید:

سر حق در هر یکی بیند، ولی
میکند افشای سر حق ولی

سِرّسِرّالرُّبُوبِیَّة ـ (اصطلاح ذوقی)

سرسرالربوبیة عبارت از ظهوریست بصور و اعیان وصور اعیان ازجهت مظهریت رب قائمند بذات رب ورب ظاهر است به تعینات اعیان و اعیان معدوم‌اند بحال خود در ازل لاجرم سرالربوبیة سری باشد که اگرظاهر شود ربوبیت باطل نشود.

(اصطلاحات‌خطی، اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ٣٧)

سِرّالسّر ـ (اصطلاح عرفانی)

سرالسر چیزی است که مخصوص به خداوند است مثل علم به تفصیل حقایق دراجمال احدیت وجمع واشتمال‌آن حقایق برشکلی‌که‌هست ووعنده مفاتح‌الغیب لایعلمها الاهو».

سِرّالعِلم ـ (اصطلاح عرفانی) سر علم حقیقتی‌است‌که‌جان‌عالم‌است زیرا علم‌عین حق‌است درحقیقت‌اگرچه‌غیراواست باعتبار

(کشاف ص٦٥٤ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ٣٧)

شاه نعمت‌الله گوید:

چون قوابل جمال بنمودند
مستعدان سئوال فرمودند

سِرّالقَدَر ـ (اصطلاح‌عرفانی) سرقدر عبارت است ازآنچه حق داند از هر عینی در ازل و احوال آن عین و هرآینه آنچه اقتضای آن عین بود ظاهر شود بروی در زمان وجود آن عین درخارج وحکم تابع علم بود.

(ازکشاف ص٦٥٥ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ٣٧)

چون قوابل جمال بنمودند
مستعدان سئوال فرمودند
طلب فعل نیك و بد کردند
هریکی حکم خود بخود کردند
گر درآتش روند اگر در آب
خود طلب کرده‌اند آن درباب

سَرَطان ـ (نجومی)

یکی‌از صورتهای بروج دوازده‌گانه است و شامل نه‌کوکب داخل و چهارکوکب خارج از صورت است، مقدم آن بسوی مشرق و شمال است ومؤخر آن‌سوی مغرب وجنوب بدنبال توأمین

(از صورکواکب ص ١٧١)

از ستارگان این صورت است:

نَیِّرالسرطان
الطرف
الحِمارُالجُنوبی
الحِمارُالشِمالی
النَثرةالمُعَلَّف

(از معجم‌الفلکی)

سُرعَتِ فَهم ـ (اصطلاح اخلاقی و فلسفی) وآن بودکه نفس را حرکت از ملزومات بلوازم ملکه شده باشد تا در آن بفضل مکثی محتاج نشود و وسط بود میان سرعت تخیل که برسبیل اختطاف افتد بی‌احکام فهم و ابطائی‌که از تأخیر تفهم ملکه شود.

(از اخلاق ناصری ص ٨٥،٥٩)

سُرعَتِ وَجد ـ (اصطلاح عرفانی)

سرعت وجد بدین معنی است که سرواجد از معنائی که او را بوجد آورده است هیچگاه فارغ نباشد یعنی همواره در سر او چیزی باشد که وجد ازو خیزد زیرا سماع در بنده کارکند و درسر او وجدی پدید آید و برظاهر او تواجد افتد و مقدار تواجد ظاهر بمقدار وجد باشد و مقدار وجد بمقدار مشاهدات و اگر اورا مشاهدهٔ باطن نباشد چون سماع پدید آید تحرك طبیعی افتد و بالجمله اول مشاهدهٔ باطن باید تا وجد حاصل شود و چون وجد درباطن پدید آید بر ظاهر تواجد پدید آید و ازو احوال مختلف ظاهر گردد و یکی‌را تواجد گریه باشد و یکی‌را بانگ و نعره و یکی‌را صعق افتد و یکی را غش رسد و یکی‌را جنون افتد و یکی را موت باشد.

(از شرح تعریف ج۳ ص۱۳)

سُرَّةُالفَرَس ـ (اصطلاح نجومی) کوکبی‌بود مشترك بین‌فرس‌ومرآة مسلسله و رأس‌المراة. رأس‌المسلسله نیز نامند. وآنرا فرغ‌المؤخر ویا فرغ‌الثانی‌هم نامند

(از معجم‌الفلکی)

سُرَّة (بضم سین وفتح راء)

سِرقت ـ (اصطلاح فقهی) یعنی دزدی و در شرع حدی دارد وآن بردوقسم است یکی‌آنکه زیانش به صاحب مال عاید شود و دیگرآنکه علاوه‌برآن برعامه مسلمانان هم زیان‌آور باشدکه اول را سرقت صغری و دوم را سرقت‌کبری نامند وحد آن برداشت مخفیانه است باندازهٔ ده درهم مضروب پس اگر آشکارا باشد غصب است و کیفر آن قطع ید است یعنی چهار انگشت دست که‌فرمود «السارق‌والسارقه‌فاقطعواایدیهما جزاء بماکسبت نکالا»

(ج۲ ص ۲۰۷)

سَرگشته ـ (اصطلاح عرفانی) حیران و شیفته بارگاه باعظمت الهی که خاضعاً و منکسراً در زیر تجلیات جلال و جبروت الهی مندك شده‌اند.

عطار گوید:

کو یکی‌سرگشته‌همچون‌گوی‌درباب‌طلب
تا منش اسرار این‌دریای‌اخضرگویمی

*

آنها که درحقیقت اسرار می‌روند
سرگشته همچونقطهٔ پرگار می‌روند
هم درکنار عرش سرافراز می‌شوند
هم درمیان بحر نگونسار می‌روند
هم درسلوك گام بتدریج می‌نهند
هم درطریق عشق به‌هنجار می‌روند
راهی‌که آفتاب بصد قرن آن برفت
ایشان بحکم وقت بیکبار می‌روند

سَرمَد ـ (اصطلاح فلسفی) سرمد بمعنی دائم «لیل سرمد» یعنی شب دراز «سرمدی» یعنی دائمی وآنچه‌را اول وآخر نباشد وگفته‌اندکه نسبت‌ثابت‌بثابت‌سرمد است ونسبت‌ثابت‌بمتغیر دهراست‌ونسبت متغیر بمتغیر زمان است‌که مراد از اول نسبت ذات باری است بصفات واسماء و علوم او ومراد از دوم نسبت معلومات او است‌که همواره متجدد ومتغیراندکه عبارت از موجودات عالم میباشند بمعیت وجودیه و مراد از سوم نسبت معلومات متجددهٔ او بعضی به بعضی دیگرند با معیت زمانی.

(ازرسائل صدرا ص۲۲۹ ـ اسفار ج۲ ص۲٤۱ـ قبسات ص۵ ـ شرح‌منظومه ص ۱٤۸ ـ شفا ج۱ ص۸۱ ـ دستور ج۲ ص۱٦۷ ـ مجموعه دوم مصنفات ص۲٤۷ـ

و رجوع به دهر شود)

سَرمَدی ـ رجوع به سرمد شود.

سُرور ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از سماع‌است چنانکه در تاج‌الاسامی‌مسطور که «السماع سرور» واین آوازیست خوش و موزون و محرك دلها. خواجه عبداله گوید «السروراسم‌لاستبشارجامع‌هواصفی من‌الفرح‌لان الافراح ربما تشابتها الاحزان» .

(شرح منازل ص۱۷٦)

سُرُوش ـ ملکی‌که برای هر انسانی هست سروش گفته‌اند، زیرا برای هر نوعی از لحاظ کلی، ملك انسانیت است و هاتف غیبی‌را گویند .

چه‌گویمت‌که بمیخانه دوش مست‌وخراب
سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده است .

تراز کنگرهٔ عرش میزنند صفیر
ندانمت‌که‌دراین دامگه‌چه‌افتاده‌است

سُرُوشِ روز ـ (اصطلاح‌گاه شماری) روز ۱۷ از فروردین بود و یکی‌از اعیاد مهم ایرانیان بوده است.

سَرَیانِ وُجود ـ (اصطلاح فلسفی) یکی‌از مسائل‌فلسفی‌که موردتوجه فلاسفهٔ اسلام و مخصوصاً صدرالدین شیرازی واقع شده است مسأله سریان وجود و چگونگی‌آن در موجودات متعینه و حقایق خاصه است.

این اصطلاح عرفانی‌است وازفروع وحدت وجود است و از احکام اصالت وجود است این مسأله بدین طریق مطرح شده است‌که چگونه ممکن است حقیقت ثابتهٔ بسیطه که ذات واجب‌الوجود است در موجودات حسیه فاسده سریان پیداکند و درعین حال نقص در شرافت حقیقت وجود حاصل نشود و ثبات و تقدس آن بحال خود باقی باشد چنانکه شبستری گوید: وجود اندرکمال‌خویش ساری‌است. تعینها امور اعتباری است.

برای حل این مسأله صدرا گوید : موجودات و اشیاء عالم را سه مرتبت است مرتبت اول وجود صرف است که وجود آن متعلق بغیرنیست و وجودی‌است که متقید بقیدی نیست وآن مرتبت همان است‌که عرفا هویت غیبیه و غیبت مطلق و ذات احدیت خوانند. مرتبت‌دوم مرتبت وجود متعلق بغیر است ووجود مقید به وصف زائد است‌که منعوت باحکام‌محدوده است مانند عقول ونفوس‌وافلاك وعناصر و مرکبات . مرتبت سوم وجود منبسط مطلق است که عموم آن بر طریق کلّیت نمیباشد و بلکه برنحوهٔ دیگر است و حقیقتی است منبسط برهیاکل ممکنات و الواح ماهیات که در وصف خاص و حد معینی منضبط و محدود نیست و چنین وجودی بواسطهٔ تعدد موجودات متعدد میشود با قدیم قدیم است وبا حادث‌حادث وبا معقول معقول وبا محسوس محسوس و نسبت این وجود بموجودات عالیه نسبت هیولی است باجسام شخصیه از وجهی و مانند نسبت کلی طبیعی‌است باشخاص و انواع مندرجهٔ در تحت آن پس اولین چیزیکه ناشی شده است از وجود واجبی وجود منبسط است‌که مرتبت‌عما ومرتبت جمع و حقیقةالحقایق و حضرت احدیت جمع وحضرت واحدیت‌است‌که صادر اول و امام‌الائمه گویند:

(از اسفار ج۱ ص ۱۹۲ـ۱۹۳ ـ

رسائل ص ۱۳۴ـ۱۳۵)

جامی گوید:

ای پر از فیض وجود تو جهان
غرق نور تو چه پیدا چه نهان
مایهٔ صورت و معنی همه تو
با همه بی همه تو ای همه تو
بی‌نصیب از تو نه‌چندست و نه‌چون
خالی از تو نه درون و نه برون
کردهٔ در همه اضداد ظهور
هیچ ضد نیست ز نزدیك و ز دور
جامی از هستی خود پاك شده
در ره فقر و فنا خاك شده
در بقا از تو فنا میخواهد
وز فنا در تو بقا می‌خواهد

عراقی گوید:

أکئوس تلالأت بمدام
ام شموس تهلکت [تهللت] بغمام
از صفای می و لطافت جام
درهم‌آمیخت رنگ جام ومدام
همه جامست و نیست‌گوئی می
یا مدامست و نیست‌گویی جام
چو هوا رنگ آفتاب گرفت
هردو یکسان شدند نور وظلام
روز و شب با هم آشتی‌کردند
کار عالم از آن گرفت نظام
گر ندانی‌که‌این‌چه‌روز و شب‌است
یا کدامست جام و باده کدام
سریان حیات در عالم
چون می وجام فهم‌کن تو مدام
انکشاف حجاب علم یقین
چون شب‌وروز فرص‌کن‌وسلام
گر نشد این بیان ترا روشن
جمله ز آغاز کار تا انجام
جام گیتی نمای را بکف آر
تا به‌بینی به‌چشم دوست مدام

سَریرِ بَناتُ‌النَّعش ـ (نجومی و عبارت است از هفت کوکبی‌که واقع بر عنق و سینه و دو زانوی دب اکبر است یعنی ستارگان ۷،۹، ۱۰، ۱۱،۱۴،۱۵ ـ صورت دب اکبر (ازصورکواکب ص۳۳).

سَطوَت ـ (عرفانی)
قهاریت انوار الهی است.

سَطح ـ (اصطلاح فلسفی) امری‌که طولا و عرضاً قابل انقسام باشد سطح میگویند و سطح محدب یعنی سطح روئین جسم و سطح مقعر یعنی سطح زیرین جسم.
(از شفا ج۱ ص ۶۳ ـ دستور ج ۲ ص ۱۶۸)

سَعادَت ـ سعادت عبارت از نیل به مطلوب است سعد نقیض نحس است و سعادت ضد شقاوت است.

یکی از مسائل مورد بحث اهل نظر بحث در سعادت و شقاوت است و آنکه سعادت و شقاوت چیست وآیا از امور حقیقی میباشند یا اعتباری اضافی نسبی وآیا از امور ذاتی میباشند یا عرضی و معنی «السعید سعید فی بطن امه والشقی شقی فی بطن امه» چیست واگر سعادت و شقاوت ذاتی‌باشند پس‌انزال‌کتب وارسال رسل بیهوده‌است واگر عرضی باشند و اکتسابی پس‌معنای قضاوقدر چیست و سعادت‌وشقاوت درآخرت‌چیست‌وسعیدوشقی چه‌کسانی هستند قسمتی ازاین مسأله در تحت عنوان کلمهٔ اختیار وجبر موردبحث قرارگرفته است وما نیز بیان کردیم.

صدرالدین شیرازی در مقام بیان

چگونگی سعادت و شقاوت حسی‌که واصل بافراد مردم است واخبار و روایات‌ناطق به‌آنست گوید: کلیهٔ نفوس بعدازمفارقت از بدن باقی میمانند ونفوسیکه جاهل به جهل بسیط‌اند بعداز تلاشی بدن ازجهت علاقهٔ که بمادیات و لذائذ مادی دارند علقهٔ خودرا از ملذات قطع نکرده و از این جهت سعادت حسی نصیب‌آنها میشود و نفوسیکه گناهکارند اموری را ادراک میکنند که در دنیا بدانها علاقه داشته‌اند و اکنون مولم‌اند و شقاوت آنها همین است و بالجمله نفوس کامله بعداز تلاشی بدن از مقتضیات حواس روگردانند و به عقل فعال و سایر روحانیات محضه متصل شوند واز منبع‌کل‌کسب‌فیض‌کنند وسعادت آنها همین است زیرا نائل به مطلوب حقیقی خود شده‌اندکه همان‌کمال باشد و نفوس متوسطه که کلا نتوانند خودرا از علائق مادی رهائی بخشند و از وصول کامل به عقلیات صرفه محروم‌گردیده‌اند سعادت آنها نیز عبارت از اموری است‌که بدان متوجه بوده‌اندکه مناسب با ملکات نفسانی‌آنها است و نفوس‌خسیسه و ردیه که متوغل درشهوات و مادیات بوده بطور کلی از درک حقایق محرومند و شقی‌اند رجوع شود به حشر (از مبدأ و معاد ص ۲۶۲،۲۶۹-۲۷۰)

اخوان‌الصفا گویند: سعادت بر دو نوع است سعادت دنیوی و سعادت اخروی سعادت دنیوی عبارت ازاین است‌که هر موجودی باقی بماند بر طولانی‌ترین زمان ممکن بر بهترین حالات ممکن وتمامترین نتائج و سعادت اخروی آنکه هر نفسی باقی بماند تا ابد الا بدین بر بهترین حالات خود.

(اخوان ج۱ ص ۲۴۶)

خواجه طوسی گوید: عدهٔ حکما سعادت را راجع با نفس نهاده‌اند و بدن را در آن خطی و نصیبی نشمرده‌اند.

(از اخلاق ناصری ص۴۹)

ابن‌رشدگوید: «السعادة للناس‌بماهم ناس انما هواتصالهم بالعقل الذی تبین فی‌کتاب‌النفس انه مبدأ محرک وفاعل‌لنا».

(تفسیر ص ۲۳۵)

«السعادة القصوی وهوالنظر الی‌العقل المفارق».

(تفسیر ص ۱۲۳۰)

فارابی گوید هنگامیکه انسان بمرتبت کمال عقلانی رسید و به عقل فعال اتصال یافت بمرتبت کمال سعادت خود رسیده است و آخرین مرحلهٔ سیر عقلانی انسانی نیل بدین مرتبت است.

شیخ اشراق در باب سعادت و شقاوت بیانی دارد که مربوط به سعادت وشقاوت روحانی است و می‌گوید:

و نیک بختانی که در دانش و عمل میانه‌انه و زاهدانی که پاک و منزهند چون از کالبدهای جسمانی رها شوند به عالم مثل معلقه روند و آن مثل معلقهٔ که مظهر آن پارهٔ از برازخ علویه بود و نفوس آنان را این قدرت بود که خودمثل معلقهٔ روحانیه را بیافرینند و آنها را بر این امر قوت و نیرویی بود پس آنچه را که خواهند و مایل بودند از انواع خوراکیهای لذیذ و صورتهای زیبا و سماع و سرود نیکو و جز آن برای خود حاضر گردانند و این صورتها کاملتر بود از آنچه در عالم ما بود زیرا مظاهر

و حوامل این صور که در جهان ما بود بسي ناقص بود و لكن آنچه در آن جهان بود كامل بود و اینان در آن جهان یعنی جهان برازخ علـویـکه از جهت بقـاء علاقتشان با آن برازخ و ظلمات و عدم فساد آنها همچنان جاویدان بمانند.

و اما خداوندان شقاوت و بدبختی، آنان که گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند و در دیار خود بر رو بیفتاده‌اند و مکبین بصدورهم علي‌الارض چه آنکه تناسخ حق باشد یا باطل «زیر براهین هر دو طرف در این باب ناتوانست» هر گاه از کالبدـ های برزخیه خود بدر آیند آنان را ظلال و سایهٔ بود از صـور معلقـه بر حسب خویهای آنان.

(رجوع شود به شرح حکمة‌الاشراق ص ۴۹۵ ، ۵۰۵)

در عرفان خوشبختی عارف نیل به مقامات معنوی در روز قیامت و بهره‌مند شدن از فیوضات ربانی و توفیق الهی است که سالك راه را شامل می‌شود.

انصاری گوید: سه چیز است کـه سعادت بنده در آنست و روی عبودیت روشن بدان، اشتغال زبان بذکر حق. و استغراق دل بمهر حق و امتلای سر از نظر حق.

طوبی کسی را که الله بسروی نظر کند تا دل وی بمهر بیاراید و زبان وی بر ذکر دارد و هیچ عزیزتر از نام الله نیست.

ابو عثمان نیشابوری‌گوید: «علامة‌السعادة ان تطیع‌الله و تخاف ان تکـون مردوداً و علامة الشقاوة ان تعصي‌الله و ترجوان تکون مقبولا»

(از طبقات ص ۱۷۵)

شَقیق بَلخی گوید: علامهٔ سعادت پنج است لین‌القلب، کثرة‌البکاء، الزهد في الدنیا و قصرالامل و کثرة‌الحیاء

(از عده ج ٤ ص ٤٦٠)

سَعانین ـ (گاه شماری)

و آخرین یکشنبه است اندر روزه بزرگـ مسیحیان و تفسیر او تسبیح‌باشد و بدین روز مسیح به بیت‌المقدس اندر آمد، بر ماده خری نشسته و خرکره از پس وی همي دوید و مردمان پیش او تسبیح همی کردند تا بمزکت اندر آمد و امر معروف کرد وز منکر باز داشت و کاهنـان را کـه دانشمندان جهـودانند سرزنش کـرد. ایشان کین‌ور شدنـد و آهنگـ او کردند تا پنهان شد و روز چهارشنبه پاهای حواریون که شاگردان وی بودند به‌شست ازبهر تواضع و روز پنجشنبه فسح‌کرد آنگاه شب آدینه سوی کوه بیرون آمـد و از شاگردان او یکی یهودا نام بود. غمزکرد وخبر اورا بـه یهودان اندرداد تا ویرا بگرفتند و همه شب اورا عذاب‌کردند بزندان‌کردند اورا نیمروزان آدینه بردارکردند واین آدینه را جمعة‌الصلواة خوانند. آنگاه‌بگورکردند و بماند روز شنبه... و ازگور سپیده‌دم یکشنبه بیرون آمد واندرگور نماند واین یکشنبه فطر ترسایان است.

(از التفهیم ص۲۵۰)

سُعَداء ـ (اصطلاح اخلاقی‌ومذهبی)

اخوان‌الصفا مردم را ازلحاظ سعادت و شقاوت بر چهار دسته کرده‌اند:

۱ـ آنکه هم در دنیا وهم درعقبی سعید بود.

۲ـ آنانکه هم در دنیا وهم درعقبی شقی بودند.

۳ـ آنانکه دردنیا بدبخت‌اند ودرآخر سعید .

٤ـ آنانکه دردنیا سعیداند ودرآخرت شقی .

(رجوع شود برساله نهم از رسائل اخوان ص۲۵۷)

سَعْدِ بالِع ـ (اصطلاح نجومی) منزل ۲۳ از منازل قمر است‌که سعد بلع هم گویند .

(رجوع شود به صور کواکب)و بروج

سَعْدُالبَهائم ـ (اصطلاح نجومی) و آنرا سعدالبهام نیز نامند دوکوکبی بوند واقع درصورت فرس.

سَعْدُالذّابِح ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) از ستارگان صورت جدی است و آن ستاره اول و ثالثی بودکه واقع بردو شاخ جدی است.

بدین جهت‌گویند سعد ذابح‌که بنزدیك آن ستاره‌ایست که تازیان گویند گوسفندی است‌که سعد اورا همی‌کشد. وسعد دو ستاره بود غیرروشن که بر پهنا نهاده شده‌اند.

سَعدِ ناشِرَه ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) وآن دوستارهٔ بود واقع بـر دنب جدی.

سَعدِهایِم (اصطلاح نجومی) مجموعهٔ سعـود و ستـارگان سعد بنـزد عـرب ده ستاره است و یا ده علامت بود چهار از صورت فرس اعظم است اول‌که سعدهایم گویند که برسر آن بود و دوم سعدهمام که برگردن آن بود سوم سعد بارع که برسینهٔ او است چهارم سعد مطرکه بـر

دست اوست وچهار سعد دیگر ازمنازل قمرنـد که ذکـر شده است و در تحت عنـوان اخبیه و سعد دیگـر سعـد ناشره است که بردنبال جدی است و دیگرسعد الملك است که بر دوش است ساکب‌الماء است .

(از بیست‌باب ملامظفر)

رجوع شود به طبایع ستارگان

سَعْدِ بُزُرگ

سَعدِ کوچَك

رجوع شود بطبایع ستارگان.

سَعْدَیْن ـ (اصطلاح نجـومـی) و منظور سیـاره مشتری و زهـره است . چنانکه زحل و مریخ را نحسان گویند.

سُعُود ـ (نجومی) و بیست‌وچهارمین منزل از منازل قمر است و علامت آن دوستاره است از جنوب تا شمال فاصلهٔ بین آن دو یکذراع است آنکه در شمال است برمنکب چپ ساکب‌الماء است و آن دیگر درزیر بغل او و سعدالسعود نیز گویند .

(از بیست باب ملامظفر)

سِعَه ـ (هیئت)

بعد جرم سماوی را از افق گویند خواه بطرف شرق باشد یا غرب.

سِعَةُالقَلب ـ (اصطلاح عـرفـانی) سعةالقلب عبارت از تحقق انسان کامل است به حقیقت برزخیهٔ جامعه، امکان و وجوب را، زیرا قلب انسان کامل عبارت ازهمین برزخ است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص۳۷)

آن برزخ جامع دل‌انسان‌کاملست
اورا مطلب ازوکه اوحاصل‌ست؟

سَعَةُالمَشرِق ـ (اصطلاح هیوی) و آن قوسی بود از دایرهٔ افق که واقع بین مدار کوکب یومی ومطلع اعتدال است و چون مدار یومیه موازی معدل‌النهار است سعهٔ مشرق مانند سعهٔ مغرب آن بود که قوسی است واقع بین دایرهٔ افق و مدار آن و مغرب اعتدال از جانب اقل. و سعهٔ مشرق و مغرب با ازدیاد عرضی فزون شود تا آنجا که نزدیك یك ربع شود.

سَعْی ـ (سعی ـ (اصطلاح فقهی) و یکی از مناسك حج است وآن رکن است وآن مشی مابین صفا و مروه است و ترتیب آن چنین استکه ابتداء قسمتی از بدن خود را بحجر مالیده و ازآب زمزم آشامد و خودرا ظاهرکند و از باب صفا خارج شود ونزد صفا روی برقبله ایستاده و دعا و ذکر مخصوص را گفته و شروع برفتن کند بمروه ختم میشود و مجدداً از مروه به صفا تا هفت‌مرتبه و هفتمین مرتبه بمروه ختم میشود

(ازشرح لمعه ج۱ ص۱۶۰).

«ومقدماته‌استلام الحجر والشرب من زمزم و صب‌الماء منه علیه من‌الدلو المقابل للحجر والطهارة والخروج من‌باب الصفا والوقوف علی‌الصفا مستقبل‌الکعبة والدعاء والذکر والبدئة بالصفا والختم بالمروة فهذا شوط وعوده من‌المروة الی‌الصفا آخراً فالسابع یتم علی‌المروه و ترك‌الزیادة علی‌السبعة فیبطل لوزاد عمداً والنقیصة فیاتی‌بها»

(ازشرح لمعه ج۱ ص۱۶۰)

در معتقدالامامیه آمده است:

وچون خواهد که سعی‌کند، سنت استکه استلام حجرکند، و ازآب زمزم بخورد، واز دلوی که درمقابل حجرالاسود است غسل کند، و از دری که مقابل او باشد بیرون آید.

و اول وقت سعی متعه آن وقت است که از طواف فارغ شود، و همچنین است وقت سعی حج. واز برای ضرورتی روا بود مقدم داشتن. وحکم سعی در خللی که بیفتد، اورا باختیار یا باضطرار ، حکم طواف است، برای آنکه خلافی نیست در برائت ذمت مکلف چون سعی متعه‌کند. واگر نکند و اقتصار برسعی حج کند، دلیلی نیست بر برائت ذمت وی. پس از برای یقین بر برائت ذمت را واجب‌بود سعی‌کردن .

ونیت درو واجب بود، و بر حکم نیت بودن، وابتدا بصفاکردن، و ختم بمروه‌کردن، وآنکه هفت‌بار بود .

و سنت است آنکه برطهارت باشد، و برصفا رود، و روی بقبله آرد، وهفت بار بگوید : «الله‌اکبر» و هفت بار: «لااله‌الاالله» و دعایی‌که هست بخواند.

وچون از صفا بزیرآید، و نیت سعی کرده باشد، میرود تا که بمناره رسد.

واگر مرد باشد بدود، واگر زن‌باشد همچنان برآن حالت خود برود. وچون به منارهٔ دیگررسد، وازبازار عطاران درگذرد؛ دویدن قطع‌کند و بمروه‌رود. وچون‌برسد؛ برمروه‌رود، وآنچه برصفاگفته‌باشدبگوید، و دعایی که باید خواند بخواند. و چون بصفا آید؛ آنچه در موضع اول کرده باشد بکند، تا که هفت تمام کند.

وحکم قطع‌کردن سعی و سهو و شك اندرو حکم طواف آنست .

و روانبودنشستن میان صفاومروه،

و روا بود ایستادن. چون خسته شود ، نشستن بر مروه وصفا روا بود.

واگر براسبی یا درازگوشی سعی کند، روا بود، اما پیاده فاضلتر بود. (معتقدالامامیه ص ۳۱۹ ، ۳۲۰)

سَفاتِج ـ (اصطلاح فقهی) بفتح سین یا کسرآن و فتح تا جمع سفتجه است و معرب سفته است یعنی چیزی‌محکم و قرض خاص‌را سفته گویند. ازجهت محکم بودن امر آن وصورت عمل این‌است که بتاجر مالی داده میشود بعنوان قرض تاآنکه او آنرا درشهری بدوستش بدهد و ازاین جهت قرض‌گویند نه ودیعه زیرا که تاجر عین مال را بطرف نمیدهد بلکه مثل‌آنرا میدهد و تقریبا در حکم حواله است. (ازکشاف ج۱ ص۷۰۲).

سَفاهَت ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است: سفاهت ضد رشد است و سفیه مقابل رشید است.

رشد صفتی است نفسانی درانسان که مانع از تضییع مال و صرف آن در غیر محل باشد پس کسی که نوعاً معاملاتش غیر عقلائی است و شباهتی بمعاملات اشخاص عادی ندارد مثل اینکه بکمتر از قیمت حقیقی بفروشد و به بیشتر از آن بخرد و یا آنکه لوازم احتیاج و املاك خود را فروخته و آنرا بیهوده در ملاهی صرف کند.

وتشخیص مصادیق آن موکول بعرف عقلاء است و باختلاف اشخاص و زمان و مکان مختلف میشود حتی کسیکه بیشتر اموال خود را در خیرات و مبرات خارج از حد متعارف و زائد بر مقداریکه متناسب با دارائی اوبوده و درخور شأن او باشد صرف کند، چه رسد باینکه در بارهٔ عیال خود اجحاف کرده باشد عقلاء او را سفیه میدانند.

و بالاخره معاملات مالی سفیه ولو اینکه مخالف معمول و متعارف نباشد نافذ نیست ومأخذ آن‌آیهٔ شریفه **ولاتؤتوا السُّفَهاءَ اَمْوالَکم** و اخبار زیادی است که در اینباب وارد شده که مستفاد از آنها نظر باینکه نهی در مقام بیان حکم وضعی است عدم صحت است.

بنابر این اگر کسی از سفیه چیزی خرید و ثمنش را باو داد و ثمن نزد سفیه تلف شد ضمانی نخواهد داشت و ولی سفیه مبیع را از خریدار پس میگیرد خواه با علم بسفاهت او این معامله را کرده باشد یا از روی نادانی.

و همچنین است فروش باو، چه رسد به اینکه معامله محاباتی باشد مثل هبه و عاریه.

بلی سفیه مثل غیر ممیز نیست که عبارت او اصلا بی اثر باشد بلکه مثل ممیز است که میشود او را وکیل نمود که عقدی را برای غیر واقع سازد.

بهر حال اگر سفیه عقدیرا برای خود اعم از نکاح و غیر نکاح واقع ساخت، نفوذ آن موقوف باجازهٔ ولی او خواهد بود.

و فرقیکه سفیه با صبی ممیز دارد این است که ولی صبی ممیز پدر و جد پدری او است اما ولی سفیه حاکم است اگر چه پدر یا جد وجود داشته باشد.

بالجمله نباید مالی‌راتحت‌اختیارسفیه گذارده و باو تسلیم شود والا تلف مال نزد او بعهدهٔ تسلیم کنندهٔ مال است ولو

اینکه سال متعلق بخود سفیه باشد و محجوربودن او موقوف بحکم حاکم نیست و هر معامله‌یی را واقع سازد ولو اینکه طرف مقابل در حین معامله علم بسفاهت او نداشته باشد و بر خلاف متعارف نباشد از درجهٔ اعتبار ساقط است زیرا سفاهت امری است ذاتی و نقصی است در عقل و تفکر مثل صغر و جنون.

(از کلیات ص ۱۸۹ ، ۱۹۰)

سَفَر – (اصطلاح عرفانی و فقهی)

سفر در اصطلاح عرفاء توجه دل است بسوی حق و اسفار چهار است،

۱– سیر الی‌الله از منازل نفس تا وصول بافق مبین که نهایت مقام قلب است و مبدء تجلیا تاسمائی است.

۲– سیر فی‌الله بواسطهٔ اتصاف بصفات او و تحقق باسماء تا افق اعلی که نهایت مقام روح و نهایت مقام حضرت و احدیت است.

۳– ترقی بعین جمع و حضرت احدیت است که مقام «قاب قوسین» است تا موقعی که دوئیت باقی است و موقعی که دوئیت برطرف شد مقام «اوادنی» است.

۴– سیر بالله عن‌الله است که برای تکمیل است که مقام بقاء بعد از فنا و فرق بعد از جمع است.

(از دستورالعلماء ج ۲ ص ۱۷۱ – کشاف ص ۶۵۶)

بعضی اسفار اربعه را چنین بیان کرده‌اند:

۱– سفراول عبارت ازرفع حجابهای کثرت از وحدت است و آن سیر بسوی خداست

۲– رفع حجاب وحدت است از وجود کثرت و آن سیر در خداست.

۳– عبارت از میان رفتن تقید بقید ظاهر و باطن است که ترقی به عین‌الجمع است.

۴– بازگشت ازحق بخلق وآن‌احدیت جمع و فرق است.

(از شرح قیصری ص ۳۷ – اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۳۸)

انصاری گوید: موسی بکوه طور بطلب رؤیت رفت و سفر روحانی کرد، سی روز در انتظار بماند که طعام و شرابش یاد نیامد و از گرسنگی خبر نداشت از آنکه مخمور حق بود در سفر کرامت: در انتظار مناجات، باز در سفر اول که او را به طالب علمی بر خضر فرستاد، یك نیم روز در گرسنگی طاقت نداشت، تا می‌گفت «آتناغداءنا» از آنکه سفر تأدب و مشقت بود و در بدایت بود، بدین جهت از رنج خود خبر داشت و قصد مناجات حق داشت، هرون را در قوم بگذاشت و تنها برفت، که در دوستی مشارکت نیست، و صف دوستان در راه دوستی جز تنهائی و یکتائی نیست. گر مشغله نداری و تنهائی با ما بوفا درآ، که ما را شایی،

از مناجات برگشت و بنی‌اسرائیل‌را بدید از چنبر طاعت بیرون شده و گوساله پرست شده‌اند، عتابی کرد با هرون، نه بایشان که مجرم بودند تا بدانی که نه هرکس که گناه کرد، مستوجب عتاب گشت، عتاب هم کسی را سزد که از دوستی بروی بقیتی مانده بود، از بیم فراق کسی سوزد که غزوصال شناسد.

عشق‌جانان باختن کی درخور هرون بود
مهر لیلی داشتن هم بابت مجنون بود

موسی را دو سفر بود، یکی سفر، طلب دیگی سفر طرب، سفر طلب «لیلة النار» بودکه فرمود «انس فی جانب الطور نارا»

و سفر طرب آن بود که «ولما جاء موسی لمیقاتنا» موسی آمد از خود بیخود گشته سر در خود گم کرده، از جام قدس شراب محبت نوش کرده،

در شوق این حدیث در درون تکیه زده، و از بحار عشق موج «ارنـی» برخاسته، برمحلتهای بنی‌اسرائیل میگشت و پیغام رسالت میکرد.

پس چون بحضرت مناجات رسید، مست شراب شوق گشت، سوختهٔ سماع کلام حق شد، آن همه فراموش کرد، نقد وقتش سرآمد «ارنی انظر الیك»

فرشتگان سنگ ملامت در ارادت وی میزدند که «ماللتراب و رب الارباب» خاکی و آبی را چه رسد که حدیث قدم کند؟ موسی از سر مستی و بیخودی، بزبان تفرید جواب میدهد معـذورم دارید، من نه به خویشتن اینجا افتادم، نخست او مرا خواست، نه من خواستم، دوست بر بالین دیدم، که از خواب برـ خاستم، من بطلب آتش میشدم‌که اصطناع پیش آمد، بی‌خبر بودم که آفتاب تقرب برآمد و فرمود «و قربناه نجیا»

زوال توحید عشق کردی، اندر خور خویش کار ما را می‌ساز، فرمان آمد: که دست از موسی بدارید که آن‌کس‌که شراب و «اصطفیتك لنفسی» از جام و «القیت علیك محبة منی» خورده باشد، عربده کم ازین نکند، موسی در آن حقایق مکاشفات از خم خانهٔ لطف شراب محبت چشید، دلش در هوای فردا نیت بپرید، نسیم انس وصلت از جانب قربت بر جانش دمید، مهر زبانه‌زد، صبر ازدل برمید، بی‌طاقت شد، گفت «ارنی انظر الیك».

*

گر زین دل سوخته برآید شرری
در دایرهٔ ثـری نماند اثـری
گر پیش توام هست نگارا خطری
بردار حجاب هجرقدرو بنمانظری

پیر طریقت گفت: هرکس را امیدی است امیدعارف دیدار، عارف‌را بی‌دیدار، نه بمزد حاجت است، نه با بهشت‌کار، همگنان بر زندگانی عاشق‌اند، و مرگـ برایشان دشخوار، عارف بمرگـ محتاج است، بر امید دیدار، گوش بلذت سماع برخوردار

دل زآن خواهم که برتو، نگزید کس
جان زآن‌که نزد بی‌غم عشق تونفس؟
تن زآنکه بجز مهر تواش نیست هوس
چشم از پی آنکه خود ترا بیند و بس
(از عده ج ۳ ص ۷۳)

و در شریعت خروج از وطن با قصد طی مسافت مخصوص است که آن سه روز و شب است با مسیر متوسط و آن حداقل سفر است پس مسافر کسی است که قصد سفر کند و از شهر خارج شود تا حـد ترخص و چنین مسافری اگر ماه روزه باشد باید افطار کند و موقعی دیگر که مسافر نیست روزه گیرد و نمازهای چهار رکعتی را شکسته یعنی دو رکعتی بخواند مگر دائم‌السفر که احکامش بمانند غیر

مسافر است. و یا مسافر به سفر معصیت.
(از کشاف ج ۱ ص ۲۲٤ ـ تلویح ٤۲۲).

سَفْسَطَه ـ (اصطلاح منطقی) قیاس سفسطی بقیاسی میگویند که مرکب از مقدمات وهمی باشد و آن یکی از صناعات خمس است رجوع شود به مغالطه و صناعات خمس (از دستور ج ۲ ص ۱٦۹)

در کشاف است که سفسطه عبارت از قیاسی است که مرکب باشد از وهمیات و بعضی گفته‌اند: قیاسی است که مرکب از مشبهات باشد.
(کشاف ص ٦٦٥)

سَفَه ـ این اصطلاح اخلاقی است و آن در طرف افراط حکمت است و آن استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر مقدار واجب بود.
(از اخلاق ناصری ص ۳۸)

بالاخره سفیه یعنی مضطرب و نزد فقها و اصولیان عبارت‌از سبکی‌عقل است که انسان را عارض شود و ناشی از غضب یا فرح است که او را وادار کند برفعلی غیر عقلانی و بدون رویت و چنین کسی شرعاً از تصرف در اموال خود محروم خواهد بود و بالجمله سفیه کسی است که خوب را از بد نتواند باز شناسد و معاملات او درست نیست و در طلاق و خلع و ظهار و اقرارات اعمالش نادرست است.
(از کشاف ج ۱ ص ۷۹۹ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۳۱۹ دستور ج ۱ ص ۱۰) رجوع به سفاهت شده.

سَفیدی ـ (اصطلاح عرفانی) سفیدی یکرنگی را گویند که بتوجه تمام بیابند و قمع یا سوی الله کنند

سِفْلَه ـ (اصطلاح عرفانی) پست و نزد عارفان کسی است که از خدا نترسد.

ابراهیم شیبان گوید: «السفلة من یعصی الله» و نیز گوید «السفلة من یمن بعطائه علی اخذه»
(طبقات ص ٤۰٤

سَفینَه ـ (نجومی)
یکی از صور ستارگان جنوبی است روشن‌ترین ستارگان آن سهیل است که بعد از شعرای یمانی است ازلحاظ روشنی بطلمیوس۴۵ ستاره از ستارگان آنرا توصیف کرده است در داستانهای یونان آمده است که **یاسون** در کشتی نشیند و مسافرت‌کند اهل هیئت سفینه را باقسامی تقسیم کرده‌اند مانند جوء جوء یا یو یو، دقل (بفتح دال و قاف) که دقل ساریه گویند کوثل (بفتح کاف و ثاء) اشرعه (بفتح همزه و راء) مفرد شراع (از معجم الفلکی)

سُقُوط ـ (اصطلاح اخلاقی‌وعرفانی) و مراد ساقط شدن عبد است از مراحل کمال خود بواسطهٔ اشتباهی که در اعمال و افعال خود کند.
(از اخلاق ناصری ص ۱۰۷)

سُقوطُ الإعتِبارات (اصطلاح‌عرفانی) ترک تمام قیود ظاهری و باطنی و توجه بحق است.

سَقیم ـ (اصطلاح منطقی) یعنی نادرست و در حدیث خلاف صحیح است
(از کشاف ج ۱ ص ۷٦۸).

سُکر ـ (اصطلاح فقهی، عرفانی) مستی ومستی‌که ناشی ازشراب مسکرات است و کسی که شرب خمر کند حدش ۸۰

تازیانه است و در آن حال نمازش باطل است.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰۴).

در اصطلاح عرفانی سکر یعنی مستی و عبـارت از غیبت است بواسطـهٔ واردی قوی و سکر را زیادتی است بر غیبت بوجهی زیرا صاحب سکر هر گاه مستوفی در سکر نباشد مبسوط است و گاهی اخطار اشیاء از قلب او ساقط میشود در حال سکرش و این حال متساکر است.

در شرح منازل است: که سکر اشارت است بسقوط سالك در طرب و از مقامات محبین است.

در دستورالعلماءاست که: سکر کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است و عبارت از غفلتی است که عارض میشود بواسطه غلبهٔ سرور.

و بالجمله هنگامیکه عشق و محبت بآخرین درجه برسد و بر قوای حیوانی و انسانی چیره گردد حالت بهت و سکر و حیرت پدید آید و سالك را مبهوت ومتحیر و سرگردان میکند.

لاهیجی گوید: سکر حیرت و دهش و وله و هیمان است کهاز مشاهدهٔ جمال محبوب دست میدهد.

(از رسالهٔ قشیریه ص ۳۸ ـ شرح منازل ص ۲۵۱ ـ دستور ج ۲ ص ۱۷۷)

و گفته شده است که: مرحلهٔ بیخودی را مرحلهٔ سکر گویند که در آن مرحله سالك را نه دین است و نه عقل و نهتقوی و نه ادراك و در مقام فنا و نیستی محو گشته و از شراب طهور مست و حیران و سر بخاك مذلت و نیستی نهاده.

(شرح گلشن راز ص ۱۸٤ ـ ۲۹۹)

در شرح باباطاهر است که سکر حقیقی آنست که سالك در فنا مقامگیرد و گفتهاند «السکر غفلة اهلالوصول»

(از شرح کلمات بابا ص ۸۵ ـ و مقدمهٔ نفحات ص ۱۲۷)

خواجه عبدالله گوید اگرگویند مستی چیست؟ گویم برخاستن تمیز است که نه نیست داند از هست و نه پای داند از دست، نه آنست که نداند بد از نیك و نیك از بد، مست آنست که نشناسد خـود را از دوست و دوست را از خود، یکی مست شراب و یکی مست ساقی، آن یکی فانی و این دگر باقی، جز بمستی هستی در نتوان یافت و جز در مستی بهنیستی سر نتوان افراخت.

(از رسائل خواجه ص ۱۲۹ ـ کشاف ص ٦٥٦).

*

من مست توام از جرعه و جام آزادم
من مرغ توام از دانـه و دام آزادم
مقصود من از کعبهٔ بتخـانه توئی
ورنه من از این هر دو مقام آزادم

انصاری گوید: سکر مستی و مستی بیتفاوت است و مستان مختلفاند، یکی از شراب خمر مست است، یکی از شراب غفلت مست است، یکی از حب دنیا، یکی از رعونت نفس و خویشتن دوستی واین از همه صعبتر است. که خویشتن دوستی مایهٔ کبر است و تخم بیگانگی و سر بی دولتی و اصل همه تاریکی.

*

اگرصد بار در روزی شهید راه حقگردی
هم ازگبران یکیباشیچوخودرادرمیان بینی

توخودکی مردان باشی که دل را بی‌هواخواهی
تو خودکی دردآن داری که تن را بی‌هوا بینی
او که از خمر مست است و در آن ترسان و از بیم عقوبت لرزان، غایت کار او حرقتست در آتش عقوبت. گرش نیامرزد و باشد که خود بیامرزد، که گفته است «ان‌الله یغفرالذنوب جمیعاً» و خویشتن پرستی، کاری پر خطر است و مایهٔ زیان، و عمل وی برون تاوان، در خطر استدراج و مکر و بیم.
و گفته‌اند «السکر غلیان‌القلب عند معارضات ذکرالمحبوب»
(از طبقات ص ٤٦٤)
حلاج گوید «من‌اسکرته انوارالتوحید حجبته عن عبادة التجرید و نطق عن حقایق التوحید، لان‌السکر هوالذی ینطق بکل مکتوم»
(طبقات ص ۳۰۱).
ز حضرت رسول روایت است: ان لله شراباً لاولیائه اذاشربوا، سکروا، و اذا سکرو، طربوا، واذا طربوا، طلبوا، واذا طلبوا، وجدوا، و اذاوجدوا ذابوا واذا ذابوا، غابوا، و اذاغابوا. طابوا، واذا طابواحصلوا واذاحصلوا، استخلصوا، و اذا استخلصوا، وصلوا، و اذا وصلوا، اتصلوا، و اذا اتصلوا، لافرق بینهم و بین حبیبهم»
(از منتخب جواهر الاسرار ص ۳۰۲)
سُکنی – (اصطلاح فقهی) رجوع به عطیه و عمری و رقبی شود.
«ولابدفیها من ایجاب و قبول وقبض فان توقتت بامد مضبوط او عمراحدهما المسکن اوالساکن لزمت تلک‌المدة و مادام‌العمر باقیاً والا توقتت بامدو لاعمر احدهما جازالرجوع فیها متی‌شاء و ان مات احدهما مع‌الاطلاق بطلت و یعبر عنها ای عن‌السکنی بالعمری ان قرنت بعمر احدهما و یعبر عنها بالرقبی ان قرنت بالمدة و کل ما صح وقفه صح اعماره و ارقابه و اطلاق‌السکنی یقتضی سکناه بنفسه و من جرت عادته‌ای عادة - الساکن به ای باسکانه معه کالزوجة . . . و لیس له ان‌یوجرها اویسکن غیره....
سُکْنی و عُمْری – (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی «درسکنی، رقبی و عمری» آمده است. تسلیط مجانی بر منفعت بابقاء عین بملکیت مالک قدر مشترک بین هر سه موضوع بوده و در بعض خصوصیات با همدیگر فرق دارند.
سکنی مخصوص است باعطاء حق سکونت در خانه و مثال آن بغیر باینکه خود و بستگانش فقط حق داشته باشند در آن سکونت نمایند و حق استفادهٔ دیگری از آن نداشته باشد.
عمری اختصاص به تملیک نفع مخصوصی نداشته بلکه شامل همه منافع مال خواهد بود. فقط از حیث مدت مقید است بعمر احد طرفین یا عمر شخص اجنبی.
و تملیک منفعت در رقبی محدود است بوقت معینی و شاید بملاحظه ترقب و انتظار تمام‌شدن اینمدت باین اسم موسوم گردیده.
و محتمل است که از رقبهٔ بمعنی ملک باشد و از لحاظ اینکه مالک عین مال را برای انقطاع از منافع بطرف تسلیم مینماید باین اسم نامیده میشود.
پس سکنی از حیث مدت عام است و

عمری و رقبی از این حیث خاصند.
(کلیات حقوق ص ۲۴۱)

رجوع شود به رقبی، عمری سکنی

سُکون ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی و ادبی) سکون در اصطلاح فلسفه یعنی عدم‌الحرکة و مقابل حرکت است از باب تقابل عدم و ملکه و ساکن مقابل متحرك است و بنابراین مجردات نه متحرك‌اند نه ساکن زیرا شان آنها متحرك بودن نیست که سکون در بارهٔ آنها صادق باشد.

متکلمان گویند: سکون عبارت از استقرار در زمان است که حرکت درآن واقع میشود و بنابراین تعریف، سکون ضد حرکت است.

شیخ‌الرئیس گوید: «اما السکون‌فعدم فعل‌لافعل» که همان عدم‌الحرکة باشد.
(از شفا ج ۱ ص ۴۸، ۱۰۹)

بعضی در تعریف سکون گفته‌اند که عبارت از دو کون است در دو زمان در یك مکان و کون در آن دوم در مکان اول و حرکت مقابل آن یعنی کون دوم در آن دوم در مکان دوم را حرکت میگویند.
(از دستور ج ۲ ص ۱۷۲ و رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۴۸ ـ اخوان ج ۳ ص ۱۴۵)

این اصطلاح معنی اخلاقی نیز دارد و آن بود که نفس در خصومات یامحاربات که جهت حفظ حرمت دین و ملت یا حشمت نفس عصبیت ضرورت شود خفت ننماینه و این را عدم طیش نیز گویند.
(از اخلاق ناصری ص ۷۶ و رجوع باخلاق جلالی ص ٦۲ شود)

نزد عرفا آرامش و ضد حرکت‌است و کنایت از آرامش در کنف عنایت حق است که از نتائج توکل است.

ابوالعباس گوید: «السکون الی مالوفات الطبایع یقطع بصاحبها عن بلوغ درجات‌الحقایق».

و گفته‌اند «من سکن الی غیرالله تعالی، اهمله تعالی و ترکه و من سکن الی‌الله تعالی قطع علیه طریق السکون الی شییء سواه».
(طبقات ص ۴۱۹)

نزد ادباء از صفات حروف است و در مقابل حرکت است و آن بی‌حرکتی است‌و ادباء عرب گویند ابتداء به ساکن محال است.

سَکینَه ـ (اصطلاح عرفانی) سکینه بمعنی آرامش و وقار است که در دل‌سالك بعد از وصول اطمینان خاطر بحق حاصل میشود بحکم «هوالذی انزل السکینة فی قلوب المؤمنین»
(از شرح منازل ص ۱۴۱)

سَلاقا ـ (اصطلاح نجومی) روز ۵ شنبهٔ چهل و یکم فطر بود و بدین روز عیسی از میان شاگردان سوی آسمان برآمده و وعده داد که فار قلیط را بفرستد و این نام روح‌القدس است.
(از التفهیم ص ۲۵۰)

سُلاقا ـ (بضم‌سین).

سَلاسَت ـ مقابل لزوجت است و نزد شعراء آنستکه در نظم روانی بحدی باشد که در ادای آن هیچ گرفتگی نبود از جهت لفظ
(از کشاف ج ۱ ص۷۳۳).

سَلامَت ـ (اصطلاح عرفانی) مقام امن است که فرمود. «ادخلوها بسلام آمین»

برخی از ترکیبات لباس سلامت، لباس تقوی، آتش سلامت مقتبس از آیهٔ «یانار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»
(از تفسیر حدایق ۱۵۲)

سَلامیّه – (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از زیدیه‌اند، یاران سلام‌بن جریر که گویند ابوبکر و عمر دو امام بودند و گرچه امت در بیعت با آنها خطا کردند و امامت مفضول بر فاضل روا باشد.
(کشاف ج ۱ ص ۷۷۰)

سَلْب – (اصطلاح منطقی عرفان) کلمهٔ سلب مرادف با نفی و مقابل با ایجاب است «و سلب شیء عن نفسه‌محال» یعنی نفی چیزی از ذات خود محال است چنانکه‌گویند انسان انسان نیست یاحیوان ناطق نیست. در اصطلاح صوفیان سلب اختیار سالك را گویند در همهٔ اقوال و احوال و اعمال ظاهری و باطنی.
(دستور ج ۲ ص ۱۷۸ – اسفار ج ۱ ص ۶ – تفسیر ص ۱۳۲۹ – تهافت التهافت ص ۳۸۳)

سَلبِ بَسیط – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ سالبهٔ بسیطه آنست که حرف سلب وارد بر نسبت حکمیه در آن شده باشد و در این صورت حکم احتیاج بمطابق و مصداق و موضوع ندارد یعنی وجود مصداق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن است سالبهٔ بانتفاء موضوع باشد.
(از اسفار ج ۳ ص ۱۵۵ و رجوع شود بدستور ج ۲ ص ۷۹)

سَلبِ عُدولی – (اصطلاح منطقی) در صورتی سلب را عدولی گویند که حرف سلب جزء موضوع یا محمول و یا دوطرف باشد مانند «هرلا حیوانی انسان نیست و هر لاجامدی نامی است».
و مثال آنکه حرف سلب جزء محمول شده باشد «هر جمادی لاحیوان است» و مثال آنکه حرف سلب جزء موضوع و محمول هر دو شده باشد «هر لاحیوانی لاانسان است» که اول را معدولةالموضوع و دوم را معدولة المحمول و سوم را معدولة الطرفین نامند.
(دستور ج ۲ ص ۱۷۹) و رجوع به قضیه معدوله شود.

سَلبِ کُلّی – (اصطلاح منطقی) قضیهٔ سالبهٔ کلیه قضیه‌ایست که سلب وارد بر تمام مصادیق آن شده باشد و یکی از محصورات چهارگانه است مثال «هر انسانی جماد نیست».
(از دستور ج ۲ ص ۱۷۹) و رجوع به قضیه شود.

سَلخ – (اصطلاح نجومی) روز سی‌ام هر ماهی را سلخ گویند و در تقاویم‌آمده است که این ماه سلخ دارد و یا سلخ ندارد. یعنی ماه سی روز تمام است یا یك روز که روز سی‌ام باشد کم دارد.

سُلطانِ جَهان – (اصطلاح عرفانی) سلطان جهان، احوال و اعمال است که بر عاشق وارد شود بر طبق مشیت الهی.
(کشاف ص ۶۲۹)

و سلطان وقت ولی را گویند:
شاه نعمت‌الله گوید:

شاه خودرائی است این سلطان ما
جان فدای او، واو جانان ما
با دلیل عقل عاشق را چه کار
حال ذوق ما بود، برهان ما
بحر ما را انتهائی هست نیست
خوش درآ، دربحر بی‌پایان ما

عشق اگـــر داری بمیخـانه درآ
ذوق ما می جو، ز سرمستان مـــا
*

مولوی گوید:
عاشق شو و عاشق شو بگذار زمیری
سلطان بچهٔ آخـر تا چند اسیـری
سلطان بچه را،میرو وزیری همه عارست
زنهار بجز عشق دگـر چیز نگیری
آن میر اجل نیست امیر اجل است او
چزوزر، نیامد، همه سودای وزیری

سَلعَه - (اصطلاح فقهی) بکسر سین، متاع است و مرادف با عرض است و غیر از درهم و دینار باشد.
(از کشاف ج ۱ ص ٧٤٤)

سَلَف - (اصطلاح فقهی) سلف در گذشتن، پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگان باشد و سلم در لغت تقدم باشد که مرادف با سلف است و در شرع عبارت از بیع چیزی است بروجهی که بایع مالك ثمن شود فی الحال و مشتری مالك مثمن شود در آینده و بیع سلم گویند که مثمن در آن مقدم است و بالجمله بیع مضمون باشد در ذمه بمالی معلوم و مقبوض در مجلس عقد تا مدت معینی با اجرای صیغه خاص که «اسلمت الیك - اواسلفتك کذا فی کذا» باشد و قبل از تفرق از مجلس باید ثمن دریافت شود.
(از الفقه علی.. ج معاملات ص٣٠٢ - شرح لمعه ج ۱ ص ٢٧٤ - کشاف ج ۱ ص ٧٤٨).

در بیع سلم شرط است ذکر جنس با مشخصات دیگر که ممکن است موجب تفاوت قیمت شود و آنچه ضبط صفاتش غیر مقدور باشد بیع سلم در آن روا نباشد.

وهو بَیع مضمون فی الذمة مضبوط بمال معلوم مقبوض فی المجلس الی جل معلوم بصیغة خاصة و ینعقد بقوله ای قول المسلم و هوالمشتری اسلمت الیك اواسلفتك .. کذا فی کذا الی کذا و تقبل المخاطب وهوالمسلم الیه و هوالبایع . و یشترط فیه شرط البیع ویختص بشروط ذکر الجنس والوصف بل الذی یختلف لاجله الثمن اختلافاً ظاهرا ... وکل مالا یضبط وصفه یمتنع السلم فیه کاللحم والخبز والنبل المنحوت والجلود والجواهر واللالی الکبار لتعذر ضبطها و تفاوت الثمن فیها و یجوز السلم فی الحبوب والفواکه والخضر والشحم والطیب والحیوان کله. حتی فی شاة لبون ... ولابد من قبض الثمن قبل التفرق والمحاسبة به من دین علیه ... وتقدیر المسلم فیه بالکیل اوالوزن المعلومین اوالعدد فی المعدود و تعیین الاجل المحروس من التفاوت ... ولابد من کونه عام الوجود عند رأس الاجل... والشهور یحمل علی الهلالیة... و یجوز اشتراط السائغ فی العقد.
(ازشرح لمعه ج۱ ص ٢٧٥-٢٧٧).

سَلوَت - (اصطلاح عرفانی) سلوت فراغت باشد و بمعنی خرسندی است و معنی سلوت در اصطلاح نومیدی است زیرا هرگاه کسی از چیزی نومید شود خرسند شود وتا هنوز امید باشد خرسند نگردد وچون ازنفس سلوت جوید بسوی دوست رود.

(شرح تعریف ص١٦٩)

سُلوقیان - (اصطلاح نجومی) یکی از صورتهای شمال است و مولده است...

سُلوك ـ (اصطلاح عرفانی) سلوك طی مدارج خاص را گویند که همواره سالك باید طی‌کرده تا بمقام وصل وفنا برسد که ازجمله مدارج توبت ومجاهدت و خلوت وعزلت و ورع و زهد و صمت وخوف و رجا و حزن و جوع و ترك شهوت و خشوع و تواضع است‌که شرح هریك درمحل خود بیان شده و میشود.

ابوالحسن مزنی گوید «الطرق‌الی‌الله تعالی‌بعدد‌النجوم وانا مفتقرالی‌طریق‌الیه فلا اجده»

ونیز گوید: «من طلب الطریق الیه بنفسه تاه فی‌اول قدم ومن‌اریدبه‌الخیردل علی‌الطریق واعین‌علی‌بلوغ‌المقصد فطوبی لمن‌کان قصده الی‌ربه‌دون عرض‌من‌اعراض الاکون»

(طبقات ص ۳۸۳)

در انسان کامل است،که سلوك در لغت‌عرب عبارت ازرفتن‌است علی‌الاطلاق، یعنی رونده شاید که درعالم ظاهر سفر کند وشایدکه درعالم باطن سیرکند.

و بنزدیك اهل تصوف سلوك عبارت از رفتن مخصوص است وآن سیر الی‌اله و سیر فی‌الله است.

آدمی مراتب دارد، صفات و اخلاق آدمی‌که در ذات آدمی مکنونند درهرمرتبة چیزی ظاهر میگردد، چـون مراتب آدمی تمام ظاهر شوند، صفات واخلاق آدمی هم تمام شود واین رونده که عالم صغیررا تمام‌کرد درعالم‌کبیر نایب و خلیفة خدا همه، گفت وی گفت خدا باشد و این‌تجلی اسم اعظم است.

وباز گوید: بدانکه سلوك عبارت از سیر الی‌اله باشد وسیر فی‌اله باشد، سیر الی‌الله نهایت دارد، اما سیرفی‌الله نهایت ندارد و سیر الی‌اله عبارت از آنستکه سالك چندان سیرکند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود و بخدا زنده و دانا و بینا و شنوا گردد.

(از انسان کامل ص۱۲)

. پیرطریقت گفت: الهی راهم نمای بخود وبازرهان مرا ازپندخود ای‌رساننده، بخود برسانم‌که کس نرسیده بخود، الهی یاد تو عیش است و مهر تو سور است، شناخت تو ملك است. ویافت‌تو سرور، صحبت تو روح روح است.

(از عده ج۷ ص ۱۲۵).

سعدی گوید:

روندگان مقیم از بلا نپرهیزند
گرفتگان ارادت بجور بگریزنـد
امیدواران دست‌طلب‌زدامن‌دوست
اگر فروگسلانند درکجا آویزند

*

ما کاروان آخـرتیم از دیـار عمر
او مرد بود ؛ پیشتر ازکاروان‌برفت
دانند عاقلان بحقیقت که مرغ روح
وقتی‌خلاص‌یافت‌کزاین‌آشیان برفت

سنائی‌گوید:

رفتن از فعل حق سوی صفتش
وز صفت زی مقـام معـرفتش
آنگه از فعل معرفت بعالم راز
پس رسیـدن بآستـان نیـاز

السُّلَیْمانیَّة ـ (اصطلاح کلامی) ، اصحاب سلیمان‌بن‌جریررا گویندکه اعتقاد او بواگذاری امر امامت به‌شوری بود و میگفت: امامت مفضول باوجود افضل‌جایز است و امامت ابوبکر و عمررا بر حق میدانستند ..

(از ملل ونحل شهرستانی ص۷۳ـ۷۴)

سَماء ـ (اصطلاح فلسفی) سماء و سماوات عبارت از افلاک‌اند «السموات اجسام حیة مدرکة».

(تهافت‌التهافت ص ۱۸۸)

«السماء لیست عندهم محدثة بهذا النحو من‌الحدوث ولذلک سموها ازلیة‌ای وجود مع الازلی».

(تهافت‌التهافت ص ۲۷)

«للسماء طبیعة موجودة خاصة بها غیر التی للکائنة الفاسدة اذکانت‌السماء موجودة دائماً ای فی‌جمیع‌الازمنة‌الثلاثة».

(تفسیر ص ۱۰۸)

سَماء ـ در اصطلاح هیئت

ابوریحان بیرونی گوید:

این نام بتازی برآن چیز افتد که زبرتو باشد و برتو سایه‌کند چون ابر، وچون بام خانه. ولکن مطلق نبود، که بدانچیز منسوب‌کرده بود. وچون بچیزی منسوب نبود نام عالم بود. وآن فلک‌است که گفتیم. و پارسیان او را آسمان نام کردند یعنی ماننده آس ازجهت حرکت او که گرده است.

زمین بمیانه اندر است. واین میان راستینه میانست که همه چیزهای گران سوی او دوند. و زمین بجمله گرد است و بتفصیل درشت‌روی است ازجهت‌کوههای بیرون خزیده، و نشیبهای فرو رفته و چون قیاس و حس برجملهٔ او افتد از گردی بیرون نیاید. زیرا که بزرگترین کوهی سخت خرد است بنزدیک جملهٔ زمین. ومثل او چون‌کوبی است‌که قطر او گزی یادوگز باشد. اگر ازوی‌گاورسها بیرون آید وهمچنان اندر روی او فرود رود ازسماء حکم‌گوی‌گرد بیرون‌نیاید...

و اگر زمین چنین درشت کرده نیامدی آب گرد برگرد اوگشتی واندر او غرقه‌شدی وزاو چیزی پدید نیامدی زیراک زمین و آب هرچندکه گرانند و فرورونده، ولکن اندرمیان ایشان فضله‌ایست، چنانک آب نزدیک زمین سبک‌گردد. تبینی چگونه فرو رود تیرگی اندراب و بین آب بزمین بنشیند. وآب بزمین فرو نرود اگر زمین خاره بود. واینکه همی‌بینیم از فروشدن آب بزمین ازآنست‌که زمین بهوا آمیخته است. پس چون آب بدان سولاخکها رسد و برهوا تکیه‌کند هوا بیرون آید و آب بجای او فرو رود همچنانک قطره از ابر فرودآید بهوا. وچون ازروی زمین‌کوهها بیرون آمد آب سوی مغاکیها رفت و دریا گشت آن جایها وجملهٔ زمین وآب یکی کره شد وهوا گرد برگرد او از همه سویها. ولکن چون فلک ماه اورا ببسود و همی‌مالید بحرکت پیوسته، گرم شد و بتافت وگردبرگردهوا آتش‌گشت و اندازهٔ او خردتر همی‌شد تا نزدیک هردو قطب سپری شد. واین صورت اوست.

سَماءِ اُولی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از سماء اولی یا اول فلک‌الافلاک است «ان‌السماء الاولی مؤیدة وان بهاتتم سائر حرکات‌الاجرام السماویة

(تفسیر ص ۱۵۸۷)

سَماحَت ـ (اصطلاح اخلاقی) وآن بذل‌کردن بعضی باشد بدلخوشی از چیزهائی که واجب نبود بذل آن .

(از اخلاق ناصری ص۷۹)

سَماع ـ (اصطلاح عرفانی) وسماع آوازی است‌که حال شنونده را منقلب

می‌کند .

ابوبکرکنانی‌گوید: «سماع‌العوام علی متابعةالطبع و سماع‌المریدین رغبةورهبه و سماع‌الاولیاء رؤیة الالاءوالنعم وسماع اهل‌الحقیقة علی‌الکشف والعیان‌ولکل‌واحد من هؤلاء مصدر ومقام» (طبقات ص ۳۸۷)

در شرح تعرف گوید متقدمان نفس را بسیار قهرکردند وچندان ریاضت‌دادند که‌ترسیدند ازکار فروماند و برای‌تقویت نفس چیزی طلب‌کردند و دوبیتی سماع میکردند البته بیتی موافق حال.

حافظ گوید :

یار ما چون سازد آهنگ سماع
قدسیان درعرش‌دست‌افشانی‌کنند

تا آنکه بوجد میآمدند وازخود بیخود میشدند و محو و نیست شده و درمرحلهٔ سکر خودرا نمی‌توانستند نگهدارند و به رقص درمی‌آمدند.

•

گهی اندر سماع شوق جانان
شده بی‌پا وسر چون چرخ‌گردان

وآنرا ممدوح میدانسته و جهت تقویت نفس لازم میدانستند و میگفتندکه هرکه ازآواز خوش لذت نیابد نشان آنست که دل او مرده است یا سمع باطنش باطل گردیده.

جنید درمحلی‌که‌صوفیه سماع‌میکردند نشسته بود تصورکردندکه مگررقص‌پیش او حرام است پرسیدند فرمود «وتری‌الجبال تحسبها جامدة وهی تمرمرالسحاب».

در شرح کلمات باباطاهر است که آواز نرم ونغمهٔ رفیق ریسمانی‌استکه از دنیا کشیده شده است بسوی آخرت زیرا که جذب میکند ازراه گوش لطیفهٔ انسانی را بسوی حق تعالی و گفته‌اند «الصوت الطیب ملك‌الموت» ازآن جهت که انسانرا ازخود بیخود میکند و سماع را دعوت حق دانند .

علی‌بن‌سعید گوید «السماع ثلثةاشیاء: بلاغةالفاظه ولطف معانیه واستقامةمناهجه وسرنغمه» (طبقات ص ۵۰۰).

و بعضی‌گویند سماع غذاء روح‌است و ذکر غذاء قلب است.

و بعضی گویند: که سماع موجب میشود که سالك واصل شده و توجهی به علل و مبادی نداشته باشد و نبیند مگر خدارا، وحقیقت سماع انتباه است وتوجه است بسوی حق.

و بعضی‌گویند اهل سماع دوگروهند یکی «لاهی» ودیگری «الهی» لاهی ازجهت فتنه باشد و الهی برای ریاضت‌ومجاهدت و بانقطاع دل از مألوفات.

و حضرت‌رسول فرمودند «ان من‌الشعر لحکمة» ومعلوم میشودکه درسماع باید از اشعار بیهوده ولغو خوانده‌نشود (ازشرح تعرف ص۲ و ـ مصباح‌الهدایة ص۱۹۰، ۱۸۹).

ذالنون گوید «السماع واردالحق مزعج القلوب الی‌الحق».

و بعضی گویند «السماع نداء من‌الحق للارواح والوجد عبارة عن‌اجابات الارواح».

(ازشرح‌کلمات بابا ص ۱۲۰، ۱۱۸ ، ۱۱۶ ـ شرح منازل ص ۳۷،۱۹).

عراقی‌گوید:

سوی سماع قدس‌گشایم دریچهٔ
تا آفتاب غیب درآیـد ز روزنم

و بعضی را حرام بود و بعضی را مباح و بعضی‌را واجب برحسب اختلاف احوال و استعدادات ــ رجوع شود بــه (کشف‌المحجوب ص ۵۳۱ ــ کشـاف ص ۶۷۵).

و گفته‌اند «السماع بالتصریح جفاء والسماع بالاشاره تکلف والطف‌السماع ما یشکل الا علی مستمعیه» (طبقات ص ۳۲۹) .

انصاری گوید: بنده سماع همی کند تا وقت وی خوش‌گردد، جان وی فراسماع آید، دل وی فرانشاط‌آید، سر وی فراکار آید، ازتن زبان‌ماند وبس، ازدل نشان‌ماند وبس ازجان عیان‌مانده وبس، تن‌در وجدا شود، دل در شهود مستهلك شود، جان در وجود مستغرق‌گردد، دیده آرزوی دیدار ذوالجلال کنـد، دل آرزوی شراب طهور کند، جان آرزوی سماع حق‌کند. رب‌العزة پردهٔ جلال بردارد، دیدار بنماید، بنده‌را بجام شراب بنوازد، حال بنده آنگه بـه حقیقت درسماع درآید، ای جوانمرد ازتن سماع نیایدکه دربند برتری است، ازدل سماع نیاید که رهگذری است، سمـاع ، سماع جانست‌که نه ایدری است، تن‌سماع نکندکه ازخود بدر دست، دل سماع نکند که روزه‌کرد است، جان سماع‌کندکه فرد را فرد است.

جویندهٔ تو همچو تو فردی باید
آزاد زهــرعلت و دردی بایــد .
(از عده ج۸ ص۲۴).

سوی سماع قدس گشایم دریچهٔ
تا آفتاب غیب درآید ز روزنم

و یعرب عن حــال‌السماع بحاله
فیثبت للرقص انتفـاء القمیصة

این ابیات بیان حال سماع و رقص است:

صبحدم برکف نهادم جام عشق
تا شدم سرمست و بی‌آرام عشق
دل کــه در دستم بیامد دامنش
چون شفق در خون زدم پیراهنش
در مشام جانم آمد بوی دوست
چون ملك چرخی‌زدم‌درکوی‌دوست
ساقی آمد جام جان افروز داد
بلبـلان را مـژدهٔ نـوروز داد
عندلیب باغ شوق ازوصف اوست
اهل مجلس را برون‌آرد زپوست
هریك از مستی نوائی سـاخته
غلغلی درعرش و فرش انداخته
گــرد هستیهـا ز دامـن روفتـه
رهــروان غیب هردو عالم‌کوفته
پای همت بس در عین شهـود
از میان برخاسته گفت و شنود
حاضـران جمع یکرنگــ آمـده
شیشهٔ اغیــار بر سنگــ آمـده
حاجیــان کعبـهٔ صـدق و صفـا
بسته احـرام از بیابان رفـــا
صد هزار آشفته اینجا گمرهست
مبتلا را این سخن دوری بهاست
نی سماع اندیشهٔ طبع وهواست
تا برون‌نائی ازاین‌ره‌کی‌رواست
درسماعت مژدهٔ جانــان رسـد
بوی پیراهن سوی کنعان رسـد
این مفرح بهر هرمحمور نیست
لایق آن جز دل پرنـور نیست
این طریق پاك بـازان خداست
نی محــل مشت زرق بیحیاست

سَماعیّ ــ منسوب به سماع، غیـر قیاسی.

سَماك ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) و چهاردهمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن یك ستاره است از اصغر قدر اول برکف دست چپ عذرا از سماك اعزل بود.

(از بیست‌باب ملامظفر)

سَماكُ‌الأَعْزَل ـ این اصطلاح نجومی و هیوی است و ستارهٔ بود از ستارگان سنبله و بر اسطرلابات رسم شود وآن منزل ۱٤ از منازل ۲۸گانه قمر بود و بین سماك اعزل نیزه بود.

(از صور کواکب)

سَماكِ رامِح ـ این اصطلاح نجومی است و نام ستارهٔ بودکه ازجمله ستارگان عواء بود البته ستارهٔ خارج صورت آن و آنرا بدان جهت سماك گویند که مرتفع بوده درناحیهٔ شمال و رامح‌گویند بدان جهت که شبیه کوکبی است که به ان عواء بود...

سَماوِیّات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از سماویات موجودات و حوادث سماوی مانند کواکب و حرکات وآثار آنها و ابر و باران و شهب وغیره میباشد.

(از شفا ج۱ ص۱۸۵ ج۲ ص۵۰٦)

سَماحَة ـ (اصطلاح اخلاقی) بذل چیزی است‌که واجب نباشد وبذل از باب تفضل است

(ازکشاف ج۱ ص۷۷).

سَمْت ـ (اصطلاح‌هیوی) نقطهٔ تقاطع افق را با دایرهٔ ارتفاع سمت نامند ویا نقطهٔ تقاطع دایرهٔ ارتفاع را با افق سمت گویند و قوس سمت قوسی است از افق میان یکی‌از دو نقطهٔ سمت و یکی‌از دو نقطهٔ مشرق و مغرب یعنی دو نقطهٔ تقاطع معدل‌النهار با افق که خط میان‌آنها خط مشرق مغرب است وتمام سمت قوسی است از افق میانهٔ نقطهٔ سمت و نقطه‌شمال وجنوب وخطی‌که‌میان دونقطهٔ سمت فرض شود خط سمت خوانند.

قوسی‌که از دایرهٔ ارتفاع میان مرکز کوکب است تا افق قوس تمام ارتفاع است ....

(رجوع شود به‌حاشیهٔ التفهیم ص۱۸٤)

سَمْتِ طَوالِع ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) و آن عبارت از جزئی از فلك البروج است بر افق مشرق و قوسی است از افق بین دایرهٔ نصف‌النهار بلد و دایرهٔ که بطرف رؤس اهل و مردم آن و مردم مکه مرور کند.

سَمْطِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از شیعه‌اند یاران یحیی‌بن ابوسمط که قائل به امامت محمدبن جعفرند نه موسی‌الکاظم

(از درایه ص ۱٤۱)

سَمْعَلَة ـ (اصطلاح فقهی) سمع‌الله لمن حمده را گویند که ذکر استقامت بعد از انحناء از رکوع است.

سَمع ـ (اصطلاح فلسفی) سمع قوهٔ مودعه در عصب مفروش در مؤخر صماخ را سمع گویند که وسیله ادراك اصوات است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۳۱ ـ دستور ج ۲ ص ۱۸۰ ـ اسفار ج ٤ ص ٤۱، ۳، ۹٦)

سَمْعُ‌الکیان ـ (اصطلاح فلسفی) فن طبیعی فلسفه را سمع‌الکیان نامیده‌اند از آن جهت که اول چیزی است که از کون آموخته میشود و بگوش میرسد.

سُمْعَه ـ (اصطلاح اخلاقی) آنچه‌گفته

میشود از گفتار خوب و وعظ و آنچه خوانده شود از قرآن و غیره برای نشان دادن و نمودن بمردم و فرق آن با ریاء آن باشد که ریاء در اعمال است و سمعه در اقوال است و گاه اعم شود.

سَمَك ـ (اصطلاح فلسفی) این‌کلمه در فلسفه بمعنی عائق و مانع آمده است و بر اجسام طبیعی نیز اطلاق شده است و بر قیود مادی و علائق جسمانی اطلاق گردیده است.

السَّمَكَة الشَّمالیَّه ـ (نجومی).
یکی از صورکواکب است در صورکواکب در زیر عنوان کوکبةالمسلسلة آمده است که در وسط صورت مسلسله که زن بی شوی بود، صورت زنی بود که دستهای آن باز است در شمال آن صورتی از ماهی بود و صورتی دیگر بود که ماهی در زیر و ملصق به ساقهای او واقع است

(از صور کواکب ص ۱۳٤).

سَمَكَتَيْن ـ (اصطلاح نجومی) و آن دوستار و یا دو صورتی از ستارگانند بر برج حوت که شامل ۳٤ کوکب داخل صورت و چهار کوکب خارج صورتند و آنها دو سمك‌اند یکی از آن دو را سمك متقدم نامند و آن واقع بر ظهر فرس اعظم است در طرف جنوب و آن دگر بر جنوب مرأة مسلسله واقع است و بین آنها ریسمانی بود از کواکب که آنها را بهم پیوندد

(از صور کواکب ص ۲٤٥) ـ

سِناد ـ این اصطلاح عروض است و خلاف ردف است:

(از دره ص ۸٤)

سُنَّت ـ (اصطلاح حدیث، عرفان و اصول) در لغت طریق محموده باشد یا طریق مستقیم و در اصطلاح اهل حدیث چیزی باشد که از رسول (ص) یا سایر معصومین صادر شود از اقوال یا تقریر و درعبادات، نافله باشدو بالجمله سنت یا قول است یا فعل یا تقریروطریقهٔ حسنه وسیئه هر دو را سنت گویند چنانکه «من سن سنة حسنة فله اجرها و من سن سنة سیئة فعلیه وزرها و وزر من عمل بها الی یوم القیمة» و بر شریعت نیز اطلاق شود «الا ولی بالامامة الا علمهم بالسنة» و امور مستحبه را گویند

(از کشاف ج ۱ ص ۷۷۷ ـ درایه ص ۱۷۷ ـ الموافقات ج ٤ ص ۲ و ٤۰ ـ تلویح ص ٤۲۸)

و بالجمله هر خبری که حکایت از گفتار معصوم کند یا حاکی از فعل و یا تقریر او باشد حدیث گویند و ظاهر این است که حکایت از احادیث قدسی داخل در سنت باشد و لکن نفس حدیث قدسی خارج از سنت و حدیث و قرآن است و فرق بین احادیث قدسیه و قرآن این است که قرآن برای اعجاز و تحدی نازل شده است بر خلاف احادیث قدسی و بالجمله حدیث گفتار معصوم یا حکایت از گفتار یا فعل یا تقریر اوست و گفته شده است آنچه منتهی به معصوم نشود حدیث نخواهد بود ولکن عامه گویند همان اندازه که منتهی به صحابه یا تابعین شود حدیث میباشد و خبر نیز گاه اطلاق بر حدیث شود و گاه اطلاق بر امری شود که مقابل انشاء است چنانکه در عرف ادباء، رجوع به خبر و اخبار و انشا و خبر صحیح، حسن مجروح، و غیره شود

نزد عرفاء، زهد، سخاوت، نصیحت خلق است: ابو یزید گوید: السنة ترك الدنیا، الفریضة الصحبة مع المولی لان السنة کلها تدل علی ترك الدنیا و الکتاب کله یدل علی صحبة المولی فمن تعلم السنة والفریضة فقد کمل»

(طبقات ص ۷٤).

سِنخیّت ـ (اصطلاح فلسفی) قاعدهٔ سنخیت یعنی آنکه بحکم ضرورت طبیعی و منطقی لازم است میان علت و معلول تناسب و سنخیت باشد یعنی حرارت علت حرارت و برودت علت برودت است نه بالعکس و چنین نیست که هر چیزی علت چیزی دیگر باشد.

(تهافت التهافت ص ٥٢٦)

سَنَد ـ بفتح سین و نون نزد اهل حدیث عبارت ازطریق حدیث باشد وجملهٔ کسانی باشند که روایت کنند و طریق اخبار و روایات را از آن جهت سندگویند که اعتماد علماء در صحت حدیث و ضعف بآنست

(از درایه ص ۱٥)

سَنَةُالإِذْن ـ (اصطلاح نجومی)

مسلمین پس از هجرت حضرت رسول هر سالی را نامی نهادند سال اول را سنةالاذن و سال دوم را **سنةالامر** و سوم را سنةالمحیص (سال آزمایش).

و چهارم را سنةالترفیة (آسوده گردانیدن) و پنجم را سنةالزلزال ششم را سنةالاستیناس. هفتم را سنة الاستغلاب و هشتم را سنةالاستواء و نهم را سنة البرائة و دهم را سنةالوداع. و هر یك از این نامها را باعتباری برگزیده‌اند. رجوع شود به شرح بسیت باب ملا مظفر چاپ تهران ص....

سنبله ـ (اصطلاح نجومی)

یکی از برجهای دوازده‌گانه است. و آن بیت عطارد و شرف او بود و هبوط زهره و بال مشتری بود و برجی ترابی و لیلی و مؤنث و جنوبی صیفی و ذو جسدین بود و طبیعت آن سوداء بود

(از رساله سوم رسائل اخوان رسالهٔ نجومیه ص ۹۰)

سِنینِ کواکِب ـ (گاه شماری)

حکماء و صاحبان احکام نجوم و ارباب هیئت برای هر یك از کواکب سنی قائل شده‌اند و کواکب را از این لحاظ بر سه دسته کرده‌اند. کبری، وسطی و صغری. درسنین کبری. آن آفتاب یکصدو بیست سال باشدکه هرآن کس که طالع او آفتاب بود یکصدو بیست سال عمر کند و زهره را هشتاد سال بود و عطارد را ۹٦ سال و ماه را ۱۰۸ زحل را ٥۷ سال مشتری را ۷۹ سال، مریخ را ٦٦ سال. و در سنین وسطی آن آفتاب ۳۹ سال و نیم و آن زهره ٤٥ سال وآن عطارد٤۲ سال ونیم وآن ماه۳۹ و زحل ٤۳ سال و نیم و آن مریخ ٤۰ سال. و در سنین صغری آن آفتاب ۱۹ سال و آن زهره ۸ سال. و آن عطارد. ۲۰ سال و آن ماه ۲٥ سال و آن زحل ۳۰ سال و آن مشتری ۱۲ سال و آن مریخ ۱٥ سال

(از رساله‌ناموسیات اخوان ص ۳۹٥)

سَواء ـ (اصطلاح‌ادبی) سواء بمعنی مستوی است، در زبان عرب بواسطهٔ آن مکان توصیف شود مانند «مکاناسوی» و در این صورت بهتر قصر آنست و ممدود هم آمده است مانند وُمررت بر جل سواء والعدم» و بمعنی وسط و تام نیز آمده

است مانند «فی سواء الحجیم و «هذا درهم سواء» و بمعنی قصد هم آمده است
(از مغنی ص ٧٤).

سَوادِ اَعْظَم و سَوادُالوَجْهِ فِیالدّارَیْن ـ (اصطلاح عرفانی) سواد اعظم عبارت از فقر استکه «الفقر سوادالوجه فیالدارین
(کشاف ص ٦٤٧).

و فناء کلیست است در خدا بنحویکه وجودی باقینماند وفقر حقیقی و بازگشت به عدم اصلی همین است
(تاریخ تصوف ص ٤٤٧).

•

سوادالوجه فیالدارین درویش
سواداعظم آمد بی کم وبیش

که اشارت بفناء سالك است ومغلوب گشتن وجود ظلی است و سواد زلف هم اشارت بمرتبهٔ فنا است.

حافظ گوید:

اگر بمذهب تو خون عاشق است مباح
صلاح ماهمه آنستکان ترا استصلاح
سواد زلف سیاه تو جاعل الظلمات
بیاض روی چو ماه تو فالقالاصباح
ز چین زلفکمندتکسی نیافت خلاص
نه ازکمانچهٔ ابرو و تیر چشم نجاح

و فناء کلیست در خدا بنحویکه وجودی باقی نماند و فقر حقیقی و بازگشت عدم اصلی همین است.
(اصطلاحات خطی)

سَودائیان ـ آنکه جان بر سودای معشوق نهد

عراقی گوید:

بهر آشوب دل سودائیان
خال فتنه بررخ زیبانهاد
وزپی برگ ونوای بلبلان
رنگ و بوئیدرگل رعنانهاد
تاتماشای وصال خودکند
نور خوددردیدهٔ بینانهاد

سِواك ـ (اصطلاح فقهی) در عرف عامه مسواك گفته شود و عبارت از مالیدن چوب عود و جز آن باشد بر دندانها و بهترین وسیله برای آن اراك است و بهترین موقع قبل از وضوء است.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹).

سئوال ـ به ضم سین، خواستن، و پرسیدن و دعا کردن باشد با طلب خضوع و نزد اهل نظر اعتراض کردن باشد
(از کشاف ص ٧٦٠).

و یکی از فروعات اعتقادیه مسلمانان است که پس از مرگ در گور انسانها مورد سئوال واقع میشوند نسبت باعمالی که در دار فانی انجام دادهاند

در کتاب معتقدالامامیه آمده است: و اعتقاد کردهاند که سئوال گور حق است، و دلیل بر این اجماع امتست. و خلاف کسی که در دین خلاف کند اجماع را زیان ندارد.

و اعتقاد کردهاند که حشر اجساد حقاست و بود نیست، و دلیل بر این عقلست و نقل:

اما عقل آنستکه حشر اجساد ممکن است، و خدای تعالی قادرست بر جملهٔ ممکنات، پس قادر باشد بر حشر اجساد، و هر چه ممکن باشد و صادق القول از وقوع آن خبر دهد، آن واقع بود. و جملهٔ انبیا از وقوع حشر اجساد خبر دادهاند، پس واجب باشد، والا کذب صادق لازم آید، و این محال است.

اما نقل قول تعالی: «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری یعنی: از زمین‌تان آفریدیم، بازبازمین‌تان بریم، دیگر باره از زمین‌تان بیرون آریم. و آیات درین معنی بسیار است.

و اعتقاد کرده‌اند که رسول را ص روز قیامت شفاعت خواهد بود از برای امت خود، و این شفاعت از برای گناهکاران امت باشد، تا خدای تعالی عقاب ازیشان برگیرد، وبدوزخشان نبرد، یاازدوزخشان بیرون آرد و به بهشت برد. نه از برای زیادتی درجه باشد، از برای آنکه شفاعت یا حقیقت است در اسقاط عذاب، یا حقیقت است در زیادتی درجه.

و اگر حقیقت باشد در زیادتی درجه در اسقاط عقاب مجاز باشد، ظاهر خلاف اینست. و اگر حقیقت بود لازم آید که چون می‌گوئیم:

«و ارفع درجة النبی» شفیعان پیغمبر باشیم. و چون این باطل است، ثابت شد که شفاعت امت نباشد الا در اسقاط عقاب. والله اعلم.

این است اعتقاد این طائفه در اصول دین از: توحید و عدل و نبوت و امامت و ثواب و عقاب و آنچه باین تعلق دارد بر سبیل اختصار.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۲۷، ۱۲۸)

در نزد عارفان سئوال کردن عبارت از طلب حقیقت بود

(تاریخ تصوف ص ٦٤٢).

انصاری گوید: ارباب معرفت گویند. سئوال بر سه‌قسم است. یکی سئوال تقریر و تعریف که فرموده‌اند «فوربك لنسئلنهم اجمعین عما کانوا یعملون» دیگر سئوال تعنت که بیگانگان از مصطفی پرسیدند که قیامت کی خواهد بود؟ و بقیامت خود ایمان نداشتند دیگر سئوال استفهام و طلب ارشاد که فرمود «یسئلونك عن‌الخمر والمیسر» در این سئوال مردم مختلف‌اند یکی از احوال می‌پرسد و دیگر از احباب (عده ج ۱ ص ۵۹۳)

سُئوالِ حَضْرَتَیْن ـ سئوالی است که صادر از حضرت و جوب است بلسان اسماءالله که طالب است از نفس رحمانی ظهور او را بصورت اعیان و از حضرت امکانی به لسان اعیان ظهور آنرا باسماء (اصطلاحات صوفیه خطی)

سَوانِحِ عَرْضِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول سافله عرضیه است در مقابل سوانح طولیه و عالیه.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۱ ـ منتخب ش ص ۳۰۸)

سَوانِحِ نُورِیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول عالیه و مبادی عقلیه است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۸)

سُوخِتِه ـ (اصطلاح عرفانی) آنکه بمقام کمال عبودیت رسیده و متحقق بحق گشته است که مولانا گفته است: خام بودم پخته گشتم، سوختم.

سوختهٔ گوید: قصهٔ عاشق و معشوق و حدیث فراق و وصال است، درد زدهٔ باید: که قصهٔ دردمندان خواند، عاشقی باید که از درد عشق و سوز عاشقان خبر دارد، سوختهٔ باید که سوز حسرتیان در وی اثر کند، غلام آن مشتاقم که بر سر کوی دوست آتش حسرت افروزد، رشگ برم بر چشمی که در فراق عشق جانان اشکی

فرو بارد، جان و دل نثار کنم دل شده را که داستان دلشدگان گوید:

در شهر دلم بدان گراید صنما
کو قصهٔ عشق تو سراید صنما

مولوی گوید:

ما گوش شمائیم، شما تن زده تاکی؟
ما مست و خراباتی و بیخودشده تاکی؟
ما سوخته حالان و شما سیر وملولان؟
آخر بنگوئید که این قاعده تا کی؟
دل زیروزبرگشت، مهاچندزنی طشت.
مجلس همه‌شورید، بتا، عربده‌تاکی؟

آن روز که تخم عشق در دلهای آشنایان پاشیدند، دل یعقوب بر شاه راه این حدیث بود: از تجرید و تفرید عمارت یافته، در بوتهٔ ریاضت باخلاص پرده، تخم درد عشق کشته.

(از عده ج ۵ ص ۱۳۰).

مولانا گوید:

ایکه جان از بهر تن می‌سوختی
سوختی جان را و تن افروختی
سوختم من سوخته خواهد کسی
تا زنی آتش زند اندر حسنی
سوخته چون قابل آتش بسود
سوخته بستان که آتش کش بود

سور ـ (اصطلاح منطقی) سور بلد دیوارها را گویند و در منطق کمیت موضوع قضایا را مانند کل و بعضی، همه و جزو را سور گویند از آن جهت‌که‌حصار وحدود و افراد ومصادیق موضوع‌را معین میکند.

(اساس‌الاقتباس ص ۸۳)

سؤر نجس‌العین ـ (اصطلاح فقهی) یعنی دم خورده نجس‌العین که سگ و خنزیر و کافر باشد و آن حرام و نجس است.

و بالجمله دم خوردهٔ انسان و حیوان رابطور مطلق سؤر گویند

(از شرح لمعه ج ۱ ص ١٤).

سُوره ـ (اصطلاح فقهی) مراد از سوره سوره‌ایست که بعد از حمد خوانند که اغلب سوره توحید باشد.

سَوفَ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ سوف مرادف با سین است و اوسع از آنست و و سف هم لغتی است در سوف مانند و «سوف‌یاتیك» و برای تخصیص مضارع است بآینده دورتر از سین

(از مغنی ص ۸۳) رجوع به سین شود.

سَوقِ مُسْلِم ـ (اصطلاح فقهی) بازار مسلمین است‌که اگر متاعی دربازار مسلم خریده شود حمل بر طهارت آن شود. و مانند گوشت و... حمل بر حلیت شود.

سَوقِ‌المَعْلوم ـ (اصطلاح ادبی) و شقوقی دارد که یکی سوق‌المعلوم مساق نامعلوم است و آن باشد که متکلم پرسد از آنچه خود داند و خود را بنادانی زند که ایهام نماید که در آن شبههٔ هست.

مانند «و ما تلك بیمینك یا موسی» قصد اظهار این معنی است که آن تنها عصا نیست و وسیلهٔ کارهای دیگر است و این باب را تجاهل‌العارف‌گویند.

و مانند «انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین»

(از نفائس الفنون ص ٤٣ ـ کشاف ص ٧٥٦).

سَوگند ـ (فقه) رجوع به قسم شود و رجوع به یمین شود.

سَوم ـ (اصطلاح فقهی) و عبارت

از اشتغال به تجارت باشد بین طلوع فجر تا طلوع شمس. و معنی دیگر سوم مطلق معامله است:

«و ترك دخول المؤمن في سوم اخيه المؤمن».

سُوَیداء ـ (عرفانی)

قلب را گویند.

سُها ـ (نجوم)

رجوع شود به بنات نعش

سِهام ـ (اصطلاح فقهی) سهام مقدر ارث شش است نصف، ربع، ثمن، دوثلث، ثلث و سدین و این سهامی است مقدرو مفروض که در قرآن کریم آمده است و کسانیکه مطابق آن ارث برند، ذوی ـ الفروض گویند نصف آن زوج است در صورت نبودن ولد، یك دختر، خواهر پدر و مادری، خواهر پدری در صورت نبودن خواهر پدر و مادری و ربع آن زوج با وجود ولد زن، و زن گرچه متعدد باشند در صورت عدم ولد شوی و ثمن آن زن باشد با وجود ولد برای شوی و دو سوم آن دو دختر و زیادتر باشد و دو خواهر پدر و مادری و زیادتر و ثلث آن مادر است با عدم حاجب‌که برادر وخواهر باشد و سدس آن پدر باشد با ولد برای فرزند و مادر با ولد برای فرزند و یکی از کلاله امی

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۵۱)

سِهامِ إرث ـ (فقهی) رجوع به ارث شود.

سِهامِ أعمام ـ (فقهی)رجوع بفرائض شود.

سُهرَوَردِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) از سلسلهٔ معروفیه منسوب است به شیخ ابو النجیب ضیاءالدین عبدالقاهر سهروردی که شیخ اعظمش، شیخ شهاب‌الدین ـ سهروردی است و با چندطریق به حضرت امیرالمؤمنین ختم میشود طریق مشایخ این سلسله را بچند طریق برشمرده‌اند که در کتاب طرائق مذکور است.

(از طرائق‌الحقائق ـ جزء دهم ـ ص ۱۳۸).

سَهلِ مُشکِل ـ (اصطلاح ادبی) و آن باشدکه شاعر درنظم ربط الفاظ متداول آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ کند سهل پندارد و چون خوب دقت کند دشوار پندارد،

هشیار درون رفت و برون آمد مست

برخاست ستد شادی و غم داد ونشست

و بالجمله سهل و ممتنع آنست که ربط کلام و سیاق آن آسان نماید و حال آنکه مثل آن هرکس نتواندگفت بسبب سلاست و جزالت

(از کشاف ۷۶۶)

سَهم ـ (اصطلاح نجومی) و یکی از کواکب بود که شامل پنج کوکب است و واقع بین منقار دجاجه و نسر طائراست در خود کهکشان تیر آن بطرف مشرق بود و فوق آن به ناحیهٔ مغرب.

سَهمِ سَعادَت ـ (سهـــام سعادات) (اصطلاح نجومی) ابوریحان بیرونی در تعریف آن گوید:

سهم سعادت جائیست از فلك که بعد او از درجهٔ طالع سوی توالی البروج همچند بعد قمر از شمس سوی توالی. و دانستن او چنانست که جای آفتاب تقویم کرده بجای اول بنهی و جای قمر مقوم بدوم جای و طالع بسوم جای، آنگه آنچ

بنخستین جای است از جای دوم فکنی و ابتدا از بروج کنی بروج از بروج فکنی. اگر بروج نخستین جای بیشتر بود بر بروج دوم جای، دوازده فزای، آنگه بروج نخستین جای ازو فکن. و چون از بروج فارغ شوی قصد درجه‌ها کن و درجات نخستین جای دوم فکن اگر نتوان، از بروجها،دوم جای یکی برج کم کن و بر درجهای او سی درجه فزای. آنگه درجات نخستین جای از وی‌فکن. و چون ازدرجها فارغ شوی دقایق جای نخستین از دقایق جای دوم فکن و گر نتوان، ازدرجها، دوم جای یکی کم کن و بر دقیقه‌هایش شست فزای. آنگه دقایق نخستین جای کم کن ازو. و چون چنین کنی آنگاه از جای نخستین فارغ شدی. او را بستر. و آنچ اندر جای دوم بجای آمد دوری قمر است از شمس، پس او را بر جای سیوم فزای بروج بر بروج و درجات بر درجات و دقایق بر دقایق. و جای دوم را بستر. آنگه بنگر بدانچ گرد آمد اندر جای سوم. اگر اندر دقیقه‌ها بیشی است بر پنجاه و نه، شست دقیقه بیمکن و بر درجه‌ها از بهرایشان یکی درجه بفزای. وگر بدرجها بیشی بود بر بیست و نه، سی درجه بیفکن و بجای ایشان بر برجها یکی برج افزای. و گر ببروج بیشی باشد بر یازده، دوازده برج بیفکن. و آنچ بماند جای سهم سعادت بود.

(رجوع شود به التفهیم ص ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٩).

سَهو - (اصطلاح‌فلسفی) سهوعبارت از زوال صور علمیه است از نفس بنحویکه بدون زحمت اکتساب جدید یا توجه مختصری مجدداً حاضر در ذهن شود و آن حالت متوسط میان ادراك و نسیان است زیرا در نسیان صور علمی از خزانهٔ مربوطه هم برطرف میشود و محو میگردد و لکن در مورد سهو چنین نیست یعنی صور علمی در خزانهٔ مربوطه باقی است نهایت از صحنهٔ روشن ذهن پنهان میشود.

(از دستور ج ۲ ص ۱۹۳ - کشف المراد ص ۱۹۵).

سُهولت تعلّم - (اصطلاح اخلاقی) وآن بود که نفس حدتی اکتساب کند درنظر تا بی‌ممانعت خواطرمتفرقه بکلیت خویش توجه بمطلوب کند و وسط بود میان مبادرتی که استثبات صور را مجال ندهد و میان تصنعی که متعذر مؤدی بود.

(از اخلاق ناصری ص ۵۹، ۸۵)

سَهویاتِ نماز - (اصطلاح فقهی) در معتقدالامامیه آمده ست:

هر که نماز کند بسهو بی طهارت، یا پیش از وقت، یا پشت با قبله، یا در چیزی که نماز در وی روا نبود، یاسجده کند بر چیزی که سجده بر وی روا نبود، و پیش ازآن دانسته باشد، واگر ندانسته باشد آنگه بدانست و وقت نماز باقی‌بود؛ نماز باسر گیرد. و همچنین اگر از راست یا از چپ قبله بسهو نماز کرده باشد، و وقت باقی باشد؛ با سر گیرد.

و اگر بسهو نیت نکرده باشد، و تکبیر احرام نگفته باشد؛ با سر گیرد. و اگر بسهو رکوع نکرده باشد، تا که یك سجده کرد یا دو سجده، آنگه با یادش آید ؛ با سر گیرد.

و اگر رکعتی بیافزاید، یا دو سجده

و یك سجده؛ نیز گفته‌اند. یا رکعتی کم کند، و با یادش نیاید، تا آنکه که پشت بر قبله کند، یا سخن گوید؛ نمازش یا سر باید گرفت.

دلیل اینهمه، اجماع این‌طائفه است، و طریقهٔ احتیاط این اقتضا کند. و همچنین اگر در دو رکعت اول شك‌کند، یا در نماز شام، یا در نماز بامداد، یا در نماز سفر؛ یا سر گیرد.

و آنچه نماز احتیاط واجب کند، آنستکه شك کند میان دو و سه، و نداند که چند کرده است؛ بنابر سه نهند، و نماز تمام کند، و چون سلام بدهد یك رکعت نماز برپای گزارد، یا دو رکعت نشسته. و همچنین کند اگر شك کند میان سه و چهار. و اگر شك کند میان دو و سه وچهار؛ بنابر چهار کند، ونماز تمام کند، آنکه دو رکعت بکند برپای و دو رکعت نشسته.

دلیل بریین طریقهٔ احتیاط است، زیرا که اگر بنا بر کمتر نهد ایمن نباشد از آنکه نماز زیادت کرده باشد، و چون زیادت باشد نمازش فاسد باشد، بخلاف آنکه بنابر بیشتر کند. از برای آنکه اگر کمتر باشد، آنچه بعد از سلام کرد، تمامی نماز بود؛ و اگر بیشتر باشد، آنچه کرده باشد بعد از سلام نماز را؛ از آن خللی نباشد.

اما آنچه تلافی واجب کند آن بود که «الحمد» فراموش کند، و سورت خواند؛ چون با یادش آید، «الحمد» بخواند، و سورت با سر گیرد، اگر برکوع نرفته باشد. یا خواندن سورت فراموش کند، و رکوع ناکرده با یادش آید، سورت بخواند، و آنکه رکوع کند.

و اگر تسبیح رکوع یا تسبیح سجود فراموش کند، وسر با راست نکرده باشد؛ تسبیح بگوید، و اگر شك کند در یك سجده، یا در دو سجده، و با یادش آید پیش از آنکه رکوع‌کند، یا از نماز باز گرد؛ سجده کند. و اگر شك کند در رکوع، و هنوز برپای باشد؛رکوع بکند.

و اگر در رکوع با یادش آمده باشد که‌کرده است،همچنان بسجود رود بی‌آنکه از رکوع پشت با راست کند. و اگر شك کند در تشهد و هنوز نشسته باشد، تشهد بخواند.

اما آنچه جبران واجب کند بدو سجدهٔ سهو، آنستکه چون یك سجده فراموش کند، و با یادش نیاید، تا آنگه که رکوع کند؛ آنرا قضا کند بعد از آنکه سلام داده باشد، و دو سجدهٔ سهو بکند. و همچنین بود اگر تشهد سهو کند، پس از آنکه رکوع کرده باشد [با] یادش آید.

و اگر برخیزد جایی‌که بباید‌نشستن، یا بنشیند، جایی که برباید خاستن، یا شك کند، میان چهار و پنج، یا سلام دهد نه در موضع خود، یا بنسیان سخن گوید؛ بعد از آنکه سلام بداده باشد، دو سجدهٔ سهو بکند.

و درین دو سجده، قرائت و رکوع نباشد، بلکه در هر سجده بگوید: «باسم الله و بالله، اللهم صل علی محمد و آل محمد»، و تشهدی سبك برخواند، و سلام بدهد.

و دلیل بر آنکه این دو سجده بعد از سلام است، نه پیش از سلام، اجماع

طائفه است.

و دیگر آنکه رسول ص فرموده است: «اذاشك احدكم فی‌الصلوة فلیتحرالصواب، ثم یسجد سجدتین»، یعنی: چون یکی از شما در نماز شك کند آنچه صواب است اختیار کند، آنگه سلام بدهد، و چون سلام داده باشد دو سجده بکند.

و آنچه آنرا حکمی نباشد آنچنان بود که شك کند در فعلی و از آن نقل کرده باشد.

چنانکه شك در تکبیر و او در قرائت باشد، یا شك کند در قرائت و او در رکوع باشد، یا در رکوع و او در سجود باشد، یا در سجود و او در قرائت باشد، یا در تسبیح و او سر از رکوع برداشته باشد. و سهو پیاپی را حکمی نباشد، و نه سهوی را که در نماز نافله بود، یا در جبران سهو بود. والله اعلم.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۵۹، ۲۶۲)

سُهَیل - (بضم سین وفتح هاء نجومی)
و آنرا سهیل یمانی نیز نامند و آن یکی از ستارگان صورت سفینه و یا جوْ جوْ است در عرب جاهلی برای سهیل صورتی مستقل قائل بودند و بعضی‌گمان میکردند که در زیر سهیل **دوقدم** سهیل واقع است که ستارگان آن درخشان و سپیده‌اند و در عراق دیده نمی‌شوند و مردم تهامه آنرا بقر نامیده‌اند.

سهیل ظاهراً از آلهه‌ها و اصنام جاهلی بوده است و بعضی گفته‌اند که همان شوابل است که از الهه‌های سهم مصریان است.

(از معجم الفلکی).

ضبط شوابل معلوم نشد و ممکن است مورد تصحیف یا تحریف شده باشد

سهیل‌الفرد - (نجومی)
آنرا فرد و عنق‌الشجاع و سهیل‌الشام و مکب‌الشجاع نیز نامند.

(از معجم الفلکی) رجوع به شجاع شود

سُهَیلیَّه - (اصطلاح کلامی) فرقه سهیلیه کسانی‌اندکه پیرو سهل‌بن عبدالله تستری‌اند که او از بزرگان اهل تصوف بوده است.

(کشف‌المحجوب ص ۲۴۴)

سُهی، سُها - (اصطلاح نجومی)
ستارهٔ بود پنهان چسفیده به کوکب عناق که از کواکب بنات نعش بود که مردم دید چشم خود را بدان بیازمایند. و بفرم سها هم آمده است.

سَیّاراتِ ثانَوی - (اصطلاح نجومی)
که توابع و اقمار گویند

سَیّاراتِ خارِجیَّه - (اصطلاح نجومی)
رجوع خارجیه.

سَیّاراتُ‌العُلیا یا عِلویَّه - (اصطلاح نجومی) عبارت از سیاراتی است که در اطراف آفتاب دور میزنند در مسافتی که فاصلهٔ دورتر از زمین است و آن ستارهٔ مریخ است و سیارات دیگر مشتری و زحل ... است.

سَیّاراتُ السُّفلی - (اصطلاح نجومی)
دو ستاره بود و آن عطارد و زهره است و گفته شده است سه ستاره بود

سَیّاراتِ عِلْوی - (اصطلاح نجومی)
از میان سیارات زحل و مشتری را علویین و زهره و عطارد را سفلیین نامند باعتبار قرب و بعد از آفتاب.

سَیّاریّه - سیاریان پیرو ابوالعباس سیاری‌اند و او امام مرو بود و پیروان او اغلب در نیشابور بودند
(از کشف‌المحجوب ص ۳۲۳)

سِیاسَتِ أَصْحاب - (اصطلاح‌فلسفی) مراد رویه و طریقه اداره کردن افراد و اصحاب و یاران و نزدیکان است.
(اخوان ج ٤ ص ۲۹۹)

سِیاسَتِ جِسْمانیّه -(اصطلاح فلسفی) روش وطریقه حفظ بدن و تقویت وحفظ آن از برهم خوردن تعادل آنست.
(اخوان ج ٤ ص ۲۹۷)

سی - (اصطلاح ادبی) و کلمهٔ سی در زبان عرب بمنزله مثل است و از لاسیما گرفته شده است و تثنیه آن سیان است و درحال تثنیه بی‌نیاز از اضافه‌است مانند «الشی بالشی سیان» مثال دیگر «قاموالاسیمازید» و محلا منصوب است تا حال باشد و عامل نصب آن قام است و اسم بعد از آن روا باشد هم مجرود شود هم مرفوع و رواباشد منصوب‌شود در صورتیکه نکره باشد
(از مغنی ص ۷۲)

سِیاسَت - سیاست مصدر ساس است. «ساس‌الوالی الرعیة» ای امر هم و نها هم و آن اصلاح اخلاق مردم باشد از راه ارشاد به راه راست و آن صفت انبیا است در باطن، و در ظاهر و راه و روش سلاطین‌و علماء است و قانون موضوعه برای رعایت آداب و مصالح و انتظام جوامع بشری است و گفته‌اند «ان‌السیاسة المطلقة هی استصلاح الخلق بارشادهم الی الطریق المنجی فی‌العاجل والآجل علی الخاصة والعامة فی ظواهرهم و بواطنهم» آنچه ویژهٔ انبیاء است سیاست مطلقه باشد و آنچه درسلاطین است مطلقه نیست و سیاست عاجل است
(از کشاف ص ۷۳٤)

سِیاسَتِ ذاتی - (اصطلاح اجتماعی) و منظور سیاست هر انسانی است نسبت به خود و در حقیقت تهذیب اخلاق بود و شناختن اخلاق و اقوال و افعال خود بود تا نقائص خود را برطرف نماید
(رجوع شود برساله هفتم از رسائل اخوان ص ۲۰۹)

سِیاسَتِ عامی - (اصطلاح اجتماعی) و آن عبارت از تدبیر خاصی است که امراء در ریاست بر مردم بکار برند و تدبیر خاص ریاست دهاقین بر دهات و فرماندهان بر لشکر بود و در حقیقت معرف اوضاع و احوال مرؤسین وصنایع و حرفه‌ها و مذاهب و اخلاق آنها بوده و ترتیب مراتب و مرامات امور آنها است و نیز تفقد امور آنها بود و معرفت تألیف قلوب و تناصف و عدالت بین آنها و بالاخره گردآوری آنها است در تحت ضابطه و قاعدهٔ معینی در برابر سیاست خاصه که هر انسانی باید اوضاع و احوال منزل خود را اندر یابد و آنطورکه باید تدبیر آنکند نسبت بزن و فرزند
(رجوع برساله هفتم از رسائل اخوان ص ۲۰۹ شود)

سِیاسَتِ فاضِله - (اصطلاح اجتماعی) یکی از اقسام سیاست ملك سیاست فاضله است که آنرا امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت است.
(از اخلاق ناصری ص ۲۵۷)

سِیاسَتِ مُلوکی ـ (اصطلاح اجتماعی)
و آن معرفت حفظ قوانین و روش ملتها و احیاء سنت‌های خوب و انفاذ احکام.... بود.
(رجوع شود برساله هفتم از رسائل اخوان ص ۲۰۸)
(از اخلاق ناصری ص ۲۵۷)

سِیاسَتِ مَدَنیَّه ـ (اصطلاح اجتماعی)
و یکی از اقسام حکمت عملی است و آن علم بمصالح جماعتی است که در شهری و کشوری اجتماع کرده‌اند بر مبنای تعاون بقاء نوع و ترفیه زندگی افراد و آن خود بر دو قسم است یکی آنکه متعلق بملك و سلطنت است که علم سیاست نامند و دیگر آنچه متعلق بشرایع آسمانی و احکام الهی و دستورات انبیاء و اولیاء است که علم نوامیس مینامند.
(از دستور ج ۲ ص ۱۹۴)

سِیاسَتِ ناقِصَه ـ (اصطلاح اجتماعی)
و از فروع سیاست مدینه است و یکی از اقسام سیاست ملك است که آنرا تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت است.
(از اخلاق ناصری ص ۲۵۷)

سِیاسَتِ نَبَویَّه ـ (اخلاقی، اجتماعی)
و آن عبارت از معرفت کیفیت وضع قوانین و سنن خوب و مداوای نفوس مریضه بود
(رجوع شود برساله هفتم از رسائل اخوان ص ۲۰۸).

سِیاسَتِ نَفسانیَّه ـ (اجتماعی)
سیاست تهذیب اخلاق وسلوك با اطرافیان و افراد تابع و دوستان است و انجام افعال خوب و کارهایکه بمصالح مردم باشد.
(از اخوان ج ٤ ص ۲۹۸)
و بالجمله منظور تدبیر حفظ سلامت روح و نفس بود و متحلی شدن باخلاق پسندیده و بکار بردن روشی که صفات ناپسند از آدمی بدور شود.

سیاقةُالأعداد ـ (اصطلاح عروضی)
و آن باشد که شاعر چند چیز از اسماء مفرده برشمارد وانگه یك جمله را یا یك یك را وصف کند:
اسب و کهر و تیغ بدو گیرد قیمت
تخت و سپر و تاج ازو یابد مقدار
(از المعجم ص ۲۸۲).

سَیّالات ـ (اصطلاح فلسفی) موجوداتیکه مانند حرکات و اصوات وز مانند که همواره جزئی از آنها محفوف بدو عدم است و در سکون و آرامش نیستند سیالات مینامند وبالاخره موجودات سیاله حوادث و زمانیاتند که همواره مسبوق بدو عدمند یکی عدم سابق و دیگری عدم لاحق.
(از اسفار ج ۱ ص ٤۹ ـ شرح منظومه ص ۸۰)

سیاهکاران ـ (اصطلاح عرفانی)
ساقطان در راه سلوك و طریقت و بازماندگان در سیر الی‌الله‌اند.
حافظ گوید:
برو بمیکده و چهره ارغوانی کن
مرو بصومعه کانجا سیاهکارانند.

سیه روئی ـ (اصطلاح عرفانی)
مراد امکان ممکنات است که وجه عدمی است:
سیه روئی ز ممکن در دو عالم
جدا هرگز نشدوالله اعلم

زیرا ممکنات را دوجهت است یکی جهت ذات خودکه عدم محض است ووجه امکانی است و جهت دیگر توجه بـه مبداءالمبادی است، ازنظرآنکه تجلیات و مظاهر حق‌اند و اشعهٔ انوار ویند کـه صرف نور و روشنائی میباشند و وجـه وجودند .

(ازگلشن راز)

سیاهی - (اصطلاح عرفانی) ذات‌حق را به سیاهی تشبیه کرده‌اند: بواسطهٔآنکه همچنانکه در سیاهی امتیازی نیست یعنی دیدهٔ بیننده امتیازی نمیتواند کرد و در سیاهی اشارت به هیچ‌چیز نمیتوان کرد بر سبیل تعیین، همچنین در ذات حق هیچ دیدهٔ به هیچ‌گونه نمیتواندکه بـر سبیل امتیاز بیند مگربرسبیل‌محویت همچنانکه در سواد .

سیاهـی گر بدانی بـود ذاتست
بتـاریکی درون آب حیـاتست
سیاهی جزقابض نور بصر نیست
نظر بگذار،کین جای نظر نیست

(ازگلشن راز)

عطارگوید: :

سیاهیی که در هردو جهان بود
فـرود آمد بجان او و بنشست
نقاب جـان او شد آن سیاهی
سیاهی آمد و در فقر پیوست .

سیبِ زَنَخ - (اصطلاح عرفانی) سیب زنخ مشاهده را گویندکه از مطالع جمال خیزد .

سَیِّدُالحَیَوانات - (اصطلاح فلسفی) مراد انسان است «ان‌الله تعالی لما خلق آدم .. جعله ناطقاً متکلماً فصیحا ممیزاً بالقـوة الناطقه والروح‌الشریفة والقوة العاقلة القدسیة وجعل صورته احسن‌الصور و شکله افضل‌الاشکال و طبیعته اصفـی الطبایع‌الارضیة... وجعله سیدالحیوانات کلها و ملیکا علیها واميرأ و رئیساً فیها وملکه ایاها والزمها طاعته».

(از اخوان ج۳ ص۱۴۹)

سَیر - (اصطلاح ذوقی) سیر نـزد صوفیان بردو معنی اطلاق میشود یکی‌سیر الی‌الله که‌نهایت‌دارد وآن‌اینست که‌سالك چندان سیرکندکه خدایرا بشناسد وچون خدا را شناخت سیر تمام‌شد وابتدای سیر فی‌الله حاصل شده و سیر فی‌الله را انتهاء و غایت نیست.

(ازکشاف ص ٤٦١)

و اول درجه از درجات سیر خروج از تنگنای جهان است واول مقامی‌که در طریق سیر ازآن عبور میکند مقام توبت است‌که آنرا «باب‌الابواب» گویند.

و درسیر اول حجابها برطرف‌شود و در سیر دوم حجابها بسوزد.

(مصباح‌الهدایه ص ٢٤)

سَیرِ زَوَرَق - (اصطلاح ذوقی) سیر زورق عبارت از عبور نشأت انسانی‌است از منازل باامواج کثرت و رسیدن بمقام وحـدت و مـراد از زورق کشتی، تعین انسانی است و تعین انسانی را بزورق ازآن‌جهت تشبیه‌کرده‌اندکه سیر در دریای توحید عیانی غیرازمرتبت و نشآت‌انسانی هیچ مرتبت دیگررا میسر نیست.

(ازشرح‌گلشن راز ص-۳)

سیرسُور - (اصطلاحات گاه‌شماری) روز چهاردهم دیماه بوده و یکی‌از اعیاد فارسیان است‌که در این روز سیروخمیر خورند و گیاهان با گوشت پزند تا ارزش

شیطان نجات یابند
(ازآثار ص۲۳۱)

سَیرِعُروجی ـ (اصطلاح عرفانی)
سیر عروجی عکس سیرنزولی‌است ونشأت انسانی مبدء سیرعروجی است و نهایت این سیر وصول انسانیت به نقطهٔ اول‌که احدیت است واین سیررا مقید بجانب مطلق و سیر جزوی بسوی‌کلی می‌نامند و اینست سیر شعوری و انقباضی واین سیر است که مستلزم معسرفت کشفی و شهودی است. انصاری دربیان سیاحت عالم معنوی و سیرعروجی‌گوید: از روی تحقیق بر ذوق اهل‌مواجید آیت«وقطعناهم فی‌الارض» اشارت‌است به‌سیاحان وغرباء طریقت که پیوسته گرد عالم میگردند ، ازین دیار به‌آن دیار و ازین غار بدان غار، تا وقت خویش ازخلق و دین خویش ازآفات اغیار دور دارند.

یکسر همه محوند بدریای تفکر
برخوانده بخود برهمه‌لاخان‌ولامان
که مشتاقند وبیقرار وبی‌آرام:

ابراهیم گوید (السیاحة بالنفس لاداب‌الظواهرعلما وشرعا وخلقا والسیاحة لآداب البواطن حالا ووجداً وکشفا»
(طبقات ص ۴۱۳)

و باز گفته است‌که: سیاحت بر دو قسم است، سیاحت نفس سیر در زمین و سیاحت قلب درملکوت علیین از جهت شهود عام غیب مکنون.
(ازطبقات ص۳۳۸)

سَیرِمُطلَق‌درمُقَیَّد ـ (اصطلاح‌عرفانی)
سیرمطلق درمقید، تنزل احدیت را در مراتب‌کثرات امکانیه ازجهت اظهاراحکام و اسماء و صفات، سیرمطلق درمقید و سیرکلی درجزوی میگویند واین سیر ظهوری و انبساطی است.
(ازشرح‌گلشن راز ص۱۱)

ترکیبات دیگر: سیر بیرونی، سیر به‌باطن، سیرجسم، سیرجان، سیرروحانی، سیرمعنوی، سیر جسمانی.

مولانا گوید:

سیر بیرونی است فعل و قول ما
سیر باطن هست بالای سما
سیر جسم خشک برخشکی فتاد
سیر جان پا دردل دریا نهاد
آب حیوان‌را کجا خواهی‌تو یافت
موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی فهم ووهم وفکرماست
موج‌آبی محو وسکراست‌وفناست.
تا دراین‌فکری‌ازآن‌سکری‌تو دور
تا ازین مستی ازآن جامی نفور
گفتگوی ظاهر آمد چون غبار
مدتی خاموش کن هین هوشدار

وباز گوید:

سالها رفتم سفر از عشق ماه
بی‌خبر از راه وحیران دراله
تو مبین این پایها را بر زمین
زانکه بردل میرود عاشق یقین
از ره و منزل ز کوتاه و دراز
دل چه‌داند‌کاوست‌مست وِدل‌نواز
این دراز وکوته اوصاف تو است
رفتن ارواح دیگر رفتن است.
تو سفرکردی ز نطفه تا به عقل
نی به‌گامی بود منزل نی به‌نقل
سیرجان بی‌چون‌بود در دوروبین
جسم ما از جان بیاموزید سیر

سی‌جان هرکس نه‌بیند جان من
لیک سی جسم باشد در علن

سیمُرغ - (اصطلاح ذوقی) سیمرغ انسان کامل است.

(ریاض‌العارفین ص٤)

سنائی‌گوید :

وصل‌تو سیمرغ گفت برسرکوی‌عدم
خاطر بی‌خاطران مسکن وماوای‌تست
بر فلك چارمین عیسی موقوف را
وقت خروج‌آمده‌است منتظر رای‌تست

•

با او دلم بمهر ومحبت یگانه بود
سیمرغ عشق‌را دل من آشیانه بود
بودم معلم ملکوت اندر آسمان
امید من به خلد برین جاودانه بود

•

عراقی‌گوید :

عشق سیمرغ است کورا دام نیست
در دوعالم زو نشان و نام نیست
پی به کوی او همانا کس نبرد
کاندران صحرا نشان گام نیست

در بهشت وصل جان‌افزای او
جز لب او کس رحیق آشام نیست.

•

تا زآشیان کون چو سیمرغ بر پرم
پروازگیرم از خود وازجمله بگذرم.
بگذارم این‌قفس‌که‌پروبال من شکست
زان سوی کاینات یکی بال گسترم.
در بوستان بی‌خبری جلوهٔ کنم
وز آشیان هفت دری جان برون‌کنم.

سَیْل - (اصطلاح ذوقی) سیل غلبه احوال را گویند.

سَیَلان - (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ سیلان مساوی با جریان و حرکت دائمی است «الموجودات فی‌سیلان دائم» که همواره مراحلی را طی وداثماً درجریان و سیلان وخلع و لبس‌اند.

(تهافت‌التهافت)

سِینَه - (اصطلاحات ذوقی) سینه‌صفت علم را گویند.

سِیم - سیم تصفیه ظاهر وباطن را گویند .

ش

شادی ـ (اصطلاح عرفانی) بسطی‌را گویندکه برای سالك حاصل میشود بعداز قبض

انصاری‌گوید: من چه‌دانستم‌که مادر شادی همه رنج است و زیر یك ناکامی هزارگنج، من چه‌دانستم‌که این باب چه بابست و قصهٔ دوستی را چه جوابست، من چه دانستم‌که آنچه میجویم میان‌روح است و جز وصال تو مرا فتوح است .

اندر همه عمر شبی وقت صبوح
آمد برمن خیـال آن راحت روح
پرسید زمن‌که چون‌شدی ای‌مجروح
گفتم که زعشق تو همین بود فتوح

عالمی دربادیه مهرتو سرگردان شدند
تا که باید بر در کعبه قبولت بردبار
(از عده ج۳ ص۴۱)

مولانای‌گوید:

شـادی هر روز از نوعی دگـر
فکـرت هـر روز دیگـر اثـر
هست مهمانخانه این تن ای‌جوان
هر صباحی ضیف تو آید درآن
نی غلط گفتم کـه آید دمبدم
ضیف تازه فکـرت شادی و غم
شادئی آمـد ز بیـداریش پیش
کو ندیده بود اندر عمر خویش
که ز شادی خواست هم فانی‌شدن
پس مطوق‌آمد این جان با بدن
شادی تـن سوی دنیـای کمـال
سوی روز عاقبت نقص و زوال

شاذ ـ (اصطلاح حدیث) شاذ و نادر یعنی کمیاب وآن حدیثی است‌که اصحاب بدان عمل نکرده باشند و «هومارواه‌الثقة مخالفاً لماروا‌ه جماعة ولم‌یکن‌له الااسناداً واحداً» (از درایه ص۴۵).

و در ادبیات عرب آنچه مخالف قیاس است اهل عربیت شاذ گویند بدون آنکه توجهی بقلت یاکثرت وجودی آن شو

(از کشاف ج۱ ص۷۱۷).

شاذِلیَّه - (اصطلاح کلامی) فرقه از طُرق متصوفه‌اند. منسوب به‌شیخ ابوالحسن علی‌بن عبدالله شریف‌حسنی که ساکن اسکندریه بود.

(از طرائق‌الحقایق - ج ۲ - ص ۱۶۳)

شارِبُ‌الخَمْر - (فقهی) رجوع به حدود وخمر شود.

شارِعِ نَوامیس - (کلامی)

مراد نبی و صاحبان ادیانند.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص۳۰۴)

شاغِلاتِ حِسّی - (فلسفی)

منظور اموری است که حواس آدمی را به‌خود مشغول دارند و درتصرف‌کردن از امور لازم بازدارد و یا اموریکه پارهٔ از حواس دیگررا از تصرفات خود معطل کند بواسطه اشتغال باموری مادی.

(شطحیات)

شام - مراد از شام کثرات و حجب تعینات است و ستر وحدت است.

(ازشرح‌گلشن ص۵۸۳).

شامَّه - یکی‌از حواس و قوای ظاهره پنجگانه است که عضوآن بینی‌است رجوع شود به حواس ظاهره.

شَاهبـازِ سِدْره نشین - (اصطلاح ذوقی) روح وجان آدمی است درمقام تجرد و انسلاخ از ماده و مادیات.

شاهِد - (اصطلاح عرفانی) وشاهد یعنی‌گواه ومشاهده‌کننده «الشاهد مایشهد بماغاب عنك» و شاهدالحق شاهد فی ضمیرك» و تجلی جمالی ذات مطلق را در لباس شاهد عیان و بیان فرموده‌انـد و گفته شده است‌که شاهد حق است باعتبار ظهور وحضور.

مولانا گوید:

شاهدت گر راست باشد گر دروغ
مست گاهی ازمی وگاهی زدوغ
دوغ خورده مستئی پیدا کند
های و هوی و سرگرانیها کند
آن مرائی در صلوة و در صیام
مینماید جد و جهدی بس تمام
ناگهان‌آید که او مست ولا است
چون حقیقت بنگری غرق ریاست
حاصل افعال بـرونی رهبر است
تا نشان باشد برآنچه مظهر است

و گاه مراد از شاهد خدا است.

مولانا :

شاهد مطلق بود در هر نزاع
نشکند گفتش خمار هر صداع
نام حق عدلست وشاهد آن اوست
شاهدعدلست زین رو چشم‌دوست
منظر حق دل بـود در دوسـرا
که نظر بر شاهد آیـد شاه را
عشق حـق و سر شاهـد بازیش
بود مـایهٔ جمله پـرده سازیش
پس‌ازآن لولاك گفت انـدر لقاء
در شب معـراج شاهـد باز ما
این قضا بر نیك و بد حاکم بود
بر قضا شاهد نـه حاکم میشود

•

درچشم عیان شاهد و مشهود توئی
درقبلهٔ جان ساجـد و مسجود توئی
بی‌نام و نشان قاصد ومقصود توئی
بی‌گوش و زبان حامد ومحمود توئی

و تجلی جمالی ذات مطلق را در لباس شاهد عیان و بیان فرموده‌اند وگفته شده است: که شاهد حق است باعتبار ظهور و حضور

(رجوع شود به رساله قشیریه ص٤٤ و شرح‌گلشن راز ص ٥٨٣).

حافظ گوید:

ساقی بیا که شاهد رعنای صوفیان
آمد دگر بجلوه وآغاز ناز کرد
ای‌مطرب‌ازکجاست‌که‌سازعراق‌خاست
وآهنگ بازگشت براه حجاز کرد

ز شاهد بر دل موسی شرر شد
شرابش آتش و شمعش شجرشد
شراب وشمع وشاهد جمله‌حاضر
مشو غافل ز شاهد بازی آخر

وگاه ازشاهد معشوق محبوب عندالعاشق اراده شده است ازجهت حضور او نـزد معشوق درتصور و خیالش وگاه اطلاق میشود برآنچه حاضر درقلب انسانست و همواره درفکر و بیاد اوست.

(از لمع ص٣٣٩ ـ شرح‌گلشن راز ص ٣٤ـ٦٣).

جامی‌گوید :

درچشم عیان شاهد و مشهود توئی
درقبلهٔ جان ساجد و مسجود توئی
بی‌نام و نشان قاصد ومقصود توئی
بی‌گوش وزبان حامد ومحمود توئی

وبالجمله آنچه حاضر دردل انسانست شاهد گویندکه گویا آنرا می‌بیند، علم باشد یا وجد باشد.

(از دستورالعلماء ج٢ ص١٩٤ـ)
و (از اشعه اللمعات ص ٩)

درشرح شطحیات استکه زبان شاهد رحمت درگوش معرفت گفت (وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون).

(اشعةاللمعات ص١٩).

و دراصطلاح فقهاء گواه را گویندکه درموقع حدوث ووقوع جنایت یا سرقت وقتل‌حاضر باشد و واقعه‌را مشاهده نماید در ادبیات مثال را گویند که برای اثبات قاعده بدان استناد کنند..

ممثل آرند ویا جزئی باشدکه در اثبات (ازکشاف ص٨١٤).

اداء شهادت برشاهدوقایع ازواجبات است رکتمان آن بحکم عقل ونقل حرام است، شرائط گواه عقل، بلوغ، اسلام است.

وایمان، عدالت عدم تهمت ازلحاظ انتساب یا شریك بودن وجزآن، طهارت مولد، قوت ضبط مگر در وصیت‌که غیر مسلم هم تواند گواه باشد در صورت نبودن مسلم. مستند شهادت باید قطع باشدکه مشهودبه را دیده باشد و بواسطه شهادت هفت امررا توان ثابت‌کرد نسبت، موت، ملك‌طلق، وقف، نکاح، عتق وولایت و تعداد شهداء دراثبات زنا، لواط و سحق چهارمرد باید باشند و در زنائیکه موجب رجم است سه مرد و دو زن کافی است ودر زنائیکه موجب تازیانه است دو مرد و چهار زن کافی است و در قذف و شرب مسکر و سرقت، دومرد کافی‌است و در اثبات زکوة، خمس، نذر، کفاره، یك مرد و دو زن ویا یك‌مرد و قسم‌کافی‌است ودر دیون، اموال و جنایات موجب دیه ٢ مرد ویا یك مرد و دو زن کافی است ودر ولادت وعیوب باطنی زنان مانند قرن ، رتق، شهادت زن تنها کافی و قاعدهٔ‌کلی است که آنچه بشاهد مرد و دو زن ثابت شود به‌یك شاهد وقسم ثابت شود و آن اموری مالی است مانند دین وقرض و غصب وعقود معاوضه چون بیع وصلح.

(از شرح لمعه ج۱ ص۲۱۱۲-۲۲۰).

شاهِدِ عادِل - (اصطلاح فقهی) رجوع به قضا شود.

شاهین - (اصطلاح نجومی) از نامهای عقاب است یعنی عقاب را به‌فارسی‌شاهین گویند و درجای خود آمده است که نیر-العقاب را نسر طائر نامند.

شایگان - (اصطلاح ادبی) رجوع بایطاء شود.

شُئُون - (اصطلاح عرفانی) شئون صور عالم است درمرتبت تعین اول زیرا عالم را سه موطن است موطن اول‌که تعین اول و شئون اول نامند، موطن دوم که تعین دوم واعیان ثابته نامند، موطن‌سوم که تعین درخارج است‌که اعیان خارجیه نامند.

(ازکشاف و ص ۷۸۷).

و شئون ذاتیه عبارت از نقوش‌اعیان و حقایق در ذات احدیت است‌که ظاهر شود درحضرت و احدیت و منفعل شود بعلم.

(ازکشاف ص ۷۸۷).

جامی‌گوید:

بود جمله شئون حق ز ازل
مندرج در تعین اول.
همه با ذات متحد با هم
همه در ضمن یکدیگر مدغم.
همه در ستر جمع متواری
همه ازفرق وحکم او عاری.
در میانشان تعدد و تمییز
خارجا مقتضی و علما نیز
بعد ازآن در تعین ثانی
شد مفصل شئون پنهانی.
شد حقایق ز یکدگر ممتاز
امتیازی درون پردهٔ راز
امتیازی ز روی علم فقط
ز امتیازات خارجی منحط
در پی آن حقایق مذکور
آمد از موطن بطون بظهور
عکس باطن نمود در ظاهر
گشت امکان، وجوب را ساتر
واجب از عکس صورت باطن
منصبغ شد بصبغ هر ممکن

•

شَب - شب عالم غیب‌را گویند و بر عالم جبروت نیز اطلاق کنند:

ما شب روان که درشب خلوت سفرکنیم
درتاج خسروان به‌حقارت نظر کنیم

•

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان
از علت و عار برگذشتیم آسان.

و اعیان ثابته باعتبار ظلمت عدمیت است.

• مراد از شب باز انوار را گویندکه سواد اعظم است.

ومراد از شب بشریت، نیز مرتبت اعیان ثابته است.

انصاری گوید: هنوز شب بشریت‌را وجود نبود، که آفتاب نبوت او درسماء سمو خود استوار داشت.

که فرمود «کنت نبیاً وآدم بین‌الماء والطین» ای مهتر، جمال بنمای، تا همهٔ وجود آفتاب شود، یا سید، صدف رحمت بگشای تا این مفلسان کنار پر ازجواهر کنند.

•

آن روی چرا به بت‌پرستان نبری

جلوه نکنی کفر ز ایشان نبری .
(از عده ج۴ ص۲۷)

ومراد از شب‌دیجور، مرتبت واحدیت است.

انصاری گوید : پاکی و بی‌عیبی خدایرا که روشنائی روز از شب دیجور برآورد و تاریکی شب دیجور از روشنائی روز پدیدکرد.

ازاین عجیب‌ترکه روشنائی‌دانائی در نقطهٔ خون‌سیاه‌دل نهاد؛ وروشنائی بینائی درنقطهٔ سیاهی چشم نهاد تا بدانی‌که‌قادر باکمال، بخشنده با فضل وافضال این‌روز روشن نشان عهد دلست، وآن شب‌تاریك مثال روزگار محنت: ای‌کسانی که اندر روشنائی روز، دولت آرام دارید، ایمن مباشید که تاریکی شب محنت براثر است. همین است احوال، گهی شب قبض وگاه روز بسط، اندر شب قبض هیبت ودهشت وبا روز، انس و رحمت و درحال قبض بنده را همه زاریدن است و خواهش از دل ریش، درحال بسط همه نازیدن است.

پیرطریقت گفت:گر زارم در تو زاریدن خوش است، الهی، شاد بدانم‌که بر درگاه تو می‌زارم برامید آنکه روزی درمیدان فضل بتو نازم، یك قطره درمن نگری و دوگیتی بآب اندازم.

سیلی باید که هردو عالم ببرد
تا نیز کسی غمان عالم نخورد.

آن سیل مهر برنهاد آب‌وخاك‌گمارند
تا نه ازآب نشان ماند ونه ازخاك خبر.

ومراد ازروز روشن‌نیزکثرت تعینات است.

چه میگویم‌که هست این‌نکته باریك
شب روشن میان روز تاریك .

تاریکی شب اشارت است بظلمت ممکنات ازجهت‌آنکه ظل‌اند و نمودار تکثرات و تجلیات حق، همچنانکه در روز متکثرات ظاهر میشوند، لکن شب است نسبت بنور ذات که آفتاب حقیقی است و این روز سایهٔ آن شب است که آفتاب وجود حق است.

(عده ج ص۲۱۲ ــ ازگلشن ص ۲۱)

شَبان ــ این اصطلاح نجومی است رجوع به راعی شود.

شَب‌بار ــ (اصطلاح عرفانی) شب‌بار نهایت انوار را گویندکه سواد اعظم است .

شَبِ بَرات ــ (گاه شماری) ظاهرا شب پانزدهم از ماه شعبان بود.

شَبِ قَدْر ــ شب قدر بقای سالك را گویندکه در عین استهلاك بود بوجود حق تعالی و شبی‌را گویندکه درسال درمیان شبها گمست ودرآن شب قرآن برحضرت رسول نازل شد بحکم «انا انزلناه فی‌لیلة‌ــ القدر» .

حافظ گوید:

شب قدرست وطی شد نامهٔ هجر
سلام فیه حتی مطلع الفجر
دلا در عاشقی ثابت‌قدم باش
که دراین ره نباشد کار بی‌اجر
دلم رفت و ندیدم روی دلدار
فغان ازاین تطاول آه ازاین‌زجر

حافظ گوید:

آن‌شب‌قدری‌که‌گویند اهل‌خلوت امشب‌است
یارب این تأثیر دولت درکدامین‌کوکبست

مولوی گوید :

شب قدر است و درباب او را
امان یابی چوبرخوانی براتش
شیعیان شب نوزدهم و بیست‌ویکم و بیست‌وسوم ماه رمضان را شب قدر گویند یعنی شبهای قدر اول و دوم و سوم نام نهاده‌اند لکن دراینکه لیلة‌القدر که در قرآن آمده است کدام شب است اختلاف بسیار است لکن اقوی این است که در ماه رمضان ست که درقرآن آمده است:
شهر رمضان الذی أنزل فیه‌القرآن
و در سورهٔ قدر میفرماید:
انا انزلناه فی‌لیلة‌القدر. یعنی قرآن مجید را درشب قدر نازل‌کردیم.

شبانگه ـ (اصطلاح عرفانی) شبانگه مالك شدن احوال را گویند.

شَبانِه روزِ نُجُومی ـ این اصطلاح نجومی است. و عبارت است از مقدار یکدور معدل‌النهار و یا زمان مفارقت یکی از ثوابت از دایرهٔ نصف‌النهار تا برگشتن به همان نقطه و این مقدار را بحسب زمان به ۲٤ قسمت مساوی تقسیم میکنند در مقابل شبانه‌روز حقیقی که عبارت است از یکدور معدل‌النهار بعلاوه مطالع قوسی که شمس بحرکت تقویمی و یا حرکت خاصه خود می‌پیماید.
(رجوع شود به حاشیهٔ التفهیم ص ٦٦).

شُبَهات ـ (اصطلاح اصولی) شبهه یعنی پوشیدگی‌کار و اشتباه پوشیده شدن. و در اصول تردید بین امور محرمه و محلله را گویند و تردید بین خطا وصواب بود و بالجمله اموریکه امتیاز آنها ممکن نباشد مشتبه گویند و آنچه از راه اشتباه انجام شده است مشتبه گویند اموال شبهه‌ناك. و طی به سبهة ولد شبهه. امور مشکوکه را امور مشتبه گویند.
یکی از مباحث مهم اصولی بحث در شبهات است و در آنجا اغلب مرادف با شك و تردید و مقابل با ظن و قطع آمده است.
و اقسامی دارد. ۱ شبهات بدویه که حکمی ندارد. ۲ شبهات تحریمیه که در شبهات تحریمیهٔ حکمیه اصل برائت جاری کنند بحکم قبح عقاب بلابیان و تکلیف مالایطاق و «لایکلف‌الله نفساً الا وسعها و.... الا ما آتیها» و «الناس فی سعة ما لا یعلمون» و آیات و روایات دیگر ۳ شبهه حکمیهٔ وجوبیه در این مورد نیز برخی اصالت برائت را جاری دانند برخی احتیاط و برخی میان عام‌البلوی و غیره فرق گذارند ٤ شبههٔ محصوره که شبهات موضوعیه درموضوعات‌محصوریانامحصور باشد محصور مانند آنکه ظرف نجسی مابین بیست ظرف باشد که بحکم اصالت طهارت هر یك طاهرند و برخی گویند باید از همه اجتناب کرد اما در غیر محصوره که حتما ارتکاب آنها روا باشد چون احتیاط کامل ممکن نیست و قاعدهٔ کلی در شبههٔ محصوره و غیر محصوره عرف است.
و بالجمله در شبهات اقوال و آرائی است و گویند شك و شبهه در احکام واقعی بدون ملاحظهٔ حالت سابقه که مراجعه باصول‌عملیه‌شود یادرنفس تکلیف‌است‌که آیا الزام هست یا نه و بر فرض وجود الزام حرمت است یا وجوب اگر نفس الزام معلوم باشد وشك در وجوب وحرمت

باشد و یا آنکه وجوب و حرمت هم معلوم باشد لکن شک درمتعلق آن دو باشد و بهر تقدیر درشبهات حکمیه اصل برائت جاری شود و در شبهات موضوعیه در صورت نامحدود بودن اصل حلیت و طهارت جاری است و در صورت محصور بودن و امکان اجتناب از همه اصل احتیاط جاری شود. و در این مورد اخبار و آیاتی است مانند «ماکنا معذبین حتی نبعث رسولا – و ما کان‌الله لیضل قوماً بعد اذهدایهم حتی یتبین لهم ما یتقون – لیهلک من هلک عن بینة – قل لااجد فیما اوحی الی‌محرماً علی طاعم یطعمه – و ما لکم ان لاتأکلوا مما ذکر اسم‌الله علیه و قد فصل لکم ماحرم علیکم» و روایاتی مانند «ما حجب‌الله علمه عن‌عباده فهو موضوع عنهم – الناس فی سعة مالایعلمون – کل شئی مطلق حتی یردفیه نهی – کل شئی فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف‌الحرام منه بعینه» در این مسأله فروض و شقوق و بحث بسیار است

رجوع شود به (رسائل ص ۱۹۵ – ۳۰۷ – خزائن ص ۱۷ – ۲٤ – کفایه ج ۲ ص ۲۲۲ قواعد شهید ص ۱۸۲ – قوانین ص ۲٦۱ – ۲٦۳).

شِبهِ اِنقِطاع – (اصطلاح ادبی) و در صورتی کلام را شبه انقطاع و منقطعه دانند که جمله دوم عطف بر جملهٔ اول بالاشد و با ایهام آنکه عطف بر غیر منظور شده است.

(از مطول ص ۲۱۷).

شِبهِ جُملَه – (اصطلاح ادبی) مراد ظرف و جار ومجرور است مانند «فی‌الدار فی‌السماء» و «هوالذی فی‌السماءاله»

(از مغنی باب چهارم ص ۲۲۳).

شُبهَه – (کلامی) ایراد، اشکال، ایجاد تردید، باشتباه انداختن، مسلم نبودن. گویند نخستین شبههٔ که در خلقت شد بوسیله ابلیس مطرح شد در باب خلقت ادم و گفت آدم را از خاک‌بیافریدی و من را از نار و نار را بر خاک مزیت است و در شأن من نیست که بآدم سجده کنم و گویند بدنبال این شبهت، هفت شبهت دیگر وارد کرد بدین قرار:

۱– خداوند قبل از آفریدن من خود میدانست که از من چه خواهد آمد پس چرا مرا بیافرید.

۲– حال که مرا آفرید چرا مأمور باطاعت از خود کرد در حال میدانست من طغیان خواهم کرد.

۳– چرا مرا فرمان داد که از آدم خاکی اطاعت کنم.

٤– پس از اینکه من نافرمانی کردم چرا مرا لعن کرد در حال که من بجز سرپیچی از سجده بر آدم کار دیگری مخالف امر او نکردم.

٥– چرا مرا به بهشت راه داد تا آدم را گمراه کنم.

٦– چرا مرا بر اولاد آدم مسلط کرد تا آنها را گمراه گرادنم.

۷– پس ازهمه این‌ها چرا مرا عمری جاویدان داد و مهلت داد تا همه خلق‌الله را وسوسه کنم.

(از ملل و نحل ابن‌حزم ج ۱ ص ۱۰ –۱۲).

شُبهَهٔ حُکمیَّه – (اصولی)

شبههٔ حکمیه در برابر شبههٔ موضوعیه است. که منشأ شبهه و تردید ناشی از

تردیدا در حکم باشد در شبهۀ حکمیه دائر بین وجوب و حرمت که از تعارض نصین ناشی شده باشد قاعدۀ تخییر جاری میشود یعنی مکلف در انتخاب هر یك از طرفین شبهه مخیر میباشد ـ لکن همینکه یکی از طرفین را اختیار نمود دیگر نمیتواند از آن عدول نموده و طرف دیگر را اختیار کند ـ چه آنکه اگر این تخییر دائم و مستمر باشد و مکلف بر حسب میل خود گاهی جانب وجوب و زمانی جانب حرمت را اختیار نماید در این صورت حکم مرددبین دو امر الزامی، عملا باباحه مطلقه تبدیل شده و با مقتضای نفس تکلیف‌که دائر مدار وجوب و حرمت است مخالفت قطعیه بعمل می‌آید.

(اصول رشاد ص ۲۵۲)

شِبه ظَرف ـ (اصطلاح ادبی) جار و مجرور را گویند.

شِبهِ فِعل ـ (اصطلاح ادبی) مشتقاتی که عمل فعل کنند شبه فعل گویند مانند اسم فاعل و مفعول و تفضیل و صفت مشبهه و مصدر

(از کشاف ج ۲ ص ۱۱۴۳).

شِبهِ عَمد ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به قصاص و قتل شود.

شَبیبیّه ـ (کلامی).

منسوب به شبیب‌بن یزید شیبانی مکنی بابوالصحاری است این‌گروه را صالحیه نیز نامند.

اینان قائل بجواز امامت زنانند و قائل بامامت ام شبیب‌اند پس از قتل شوهرش شبیب‌بن یزید.

(شبیب بضم شین و فتح باء) ـ (از مختصرالفرق ص ۹۰، ۹۱)

شَبیهِ نَوعی ـ (فلسفی)

تولید مثل و مثل نوعی است

شَبِ هجر ـ (اصطلاح عرفانی) شب هجر فـراق و جدائی از محبوب است.

کمال‌الدین مسعود خجندی گوید:

شب هجر دلفروزان چو سحر ندارد امشب
تو هم ای چراغ مجلس بامید صبح‌منشین

شبِ یلدا ـ شب یلدا نهایت الوان را گویند که سواد اعظم است و مراد از شب معراج عروج روح انسان است.

سنائی گوید:

دوش ما را درخراباتی شب معراج بود
آنکه مستغنی بداز ماهم بمامحتاج بود
بر امید وصل ما را ملك بود و مال بود
از صفای وقت ما را تخت بود و تاج‌بود

شَتر ـ (بفتح شین این اصطـلاح عروضی) و جمع است میان قبض و خرم و چو ناز مفاعیلن میم و یـا بیندازی فاعلن بماند

(از المعجم ص ٤٤).

شُجاع ـ (اصطلاح نجومی)

یکی از صور ستارگان نیم‌کـرۀ جنوبـی است که شامل ۲۵ ستارۀ داخل در صورت است و دو ستاره خارج صورت و آن به صورت اژدهائی بود.

(از صور کواکب ص ۳۰۸)

شَجاعَت ـ (اصطلاح اخلاقی) و یکی از کیفیات نفسانیه است و از اقسام خلق است صدرا درتعریف آن گوید: «هی‌الخلق الذی یصدر عنه الافعال المتوسط بین افعال التهور والجبن» و تهور و جبن دو طـرف افراط و تفریط آنند و از رذائل‌انه.

(از اسفار ج ۲ ص ۳۸)

خواجهٔ طوسی گوید: و شجاعت آنست که نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناك مضطرب نشود و اقدام بر حسب رأی او کند تا هم فعلی که کند جمیل شود و هم صبری که نماید محمود باشد.
(از اخلاق ناصری ص۷٤)
و بالاخره حد اعتدال غضب را شجاعت گویند و طرف افراط را تهور و طرف نقصان را جبن گویند و از حد اعتدال آن که عفت است خلق، کرم، نجدت، شهامت، حلم ثبات، کظم غیظ، وقار و غیره منشعب میگردد و از طرف افراط آن کبر، عجب و غیره منشعب میگردد و از طرف تفریط آن مهانت، ذلت، خساست، ضعف حمیت، عدم غیرت و حقارت نفس بنشعب میشود.

شَجَرهٔ طُوبی ـ (اصطلاح عرفانی)
مراد از شجرهٔ طوبی اصول معارف واخلاق حسنه است.

مولوی گوید:
عشق او چون شجر و من موسی
من گزافه به شجر می نروم.
زان شجر خوانده یکی نور مرا
ورنه من بهر خضر می نروم.؟

شجرهٔ معرفت ـ (اصطلاح عرفانی)
مراد معرفت حق است:
ابوالعباس گوید:
«شجرةالمعرفة تسقی بماء الفکر و شجرة الغفلة تسقی بماء الجهل و شجرة التوبة تسقی بماءالندامة، و شجرة المحبة تسقی بماء الاتفاق والمراقبة والایثار».
(طبقات ص ٢٤).

این کلمه مأخوذ از قرآن مجید است. که فرمودند و انبتنا علیه شجرة من یقطین.
و مربوط به داستان آدم و هبوط او است از بهشت که شیطان رجیم گفت: یا آدم هل ادلك علی شجرةالخلد و ملك لا یبلی، و قال: ما نهیکما ربکما عن هذهالشجره الا ان تکونا ملکین در حال که نهی فرموده بودبحکم ولاتقربا هذهالشجرة و پس از ارتکاب فرمود: ألم انهیکما عن تلکماالشجره و اقل لکما انالشیطان لکما عدو مبین.
این قصه جنبه سمبلیك پیدا کرده است در عرفان و ادبیات فارسی و در زبان و سنت‌های مردم
جد تو آدم بهشتش جای بود
قدسیان کردند بهر او سجود
یك گنه ناکرده گفتندش تمام
مذنبی مذنب برو بیرون خرام

الشَحامیَّة ـ (اصطلاح کلامی) از فرق معتزله است که اتباع ابی یعقوب الشحام استاد جبائی‌اند
(از مختصرالفرق بین‌الفرق ص ۱۱۸)

شَخص ـ (اصطلاح فلسفی) درمسأله تشخص بیان شد که میان فلاسفه اختلاف است که آیا تشخص از امور اعتباری است یا از امور عینی خارجی است و اینکه مابه‌الامتیاز ، تشخص اموربه‌چیست رجوع به تشخص شود.
شیخ‌الرئیس‌گوید: «للشخص اعراضاً و خواصاً خارجة عن طبیعته الجنسی».
(شفا ج ۲ ص ۵۰۲)
اخوان الصفا آرند: «کل نفس یشاربها الی موجود مفرد عن غیره من

الموجودات مدرك باحدی‌الحواس مثل قولك هذالرجل..»

(از رسائل ج ۱ ص ۳۱۳ و رجوع شود به تفسیر ص ۷۷۹، ۱۲۳۹، ۱۲۸ اسفار ج ۱ ص ۲۴)

شَخصیّات ــ (اصطلاح منطقی) قضایای شخصیه قضایائی هستند که موضوع آنها شخص و یك فرد معین باشد مثال «زید عالم است» درمقابل محصورات که موضوع آنها کل یا بعض است.

(از ش ص ۱۰۲)

شِدَّت وَ ضَعف ــ (اصطلاح فلسفی) مراد اختلاف بشدت و ضعف است رجوع شود به تشکیك.

شَدیدُالقُوی ــ (اصطلاح عرفانی) منظور جبرئیل است. و مأخوذ از قرآن کریم است که فرمود علمه شدیدالقوی ذومرة فاستوی ویا فیوضات شدیده حق است.

شَرّ ــ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ شر در فلسفه در مواردی چند استعمال شده است از جمله در مورد وجود و عدم که فلاسفه اعدام و عدمیات را شر میدانند و آنچه وجودی و موجود باشد خیر میدانند رجوع به خیر شود.

(از اسفار ج ۱ ص ۸۳ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۵ ــ اسفار ج ۲ ص ۱۱۱ ــ شفا ج ۲ ص ۴۷۹، ۵۵۳ رسائل فلسفیه زکریای رازی ص ۱۷۹)

شرا ــ (اصطلاح فقهی) بکسر شین و بمد و قصر یعنی خریدن و فروختن از لغات اضداد است.

(از کشاف ج ۲ ص ۸۸۶)

شَراب ــ (اصطلاح عرفانی) شراب غلبات عشق را گویند با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد و مخصوص اهل کمال است که اخص‌اند در نهایت سلوك.

شاعر گوید:

شراب و شمع و ذوق و نور عرفان
ببین شاهد که از کس‌نیست‌پنهان
شراب و شمع شاهد جمله حاضر
مشو غافل ز شاهد بازی آخر
شراب بیخودی در کش زمانی
مگر از دست خود یابی امانی
بخور می تا ز خویشت وارهانند
وجود قطره با دریا رسانند
شرابی خور که جامش روی‌یارست
پیاله چشم مست باده خوارست
شرابی را طلب بی ساغر و جام
شراب باده خوار و ساقی آشام

شَرابِ پُخته ــ (اصطلاح عرفانی) شراب پخته عالم ملکوت را گویند و عیش صرف را گویند که مجرد از اعتبار عبودیت بود

(ریاضی العارفین ص ۴۰ ــ شرح گلشن راز ص ۳۴ ــ)

شَرابِ خام ــ (اصطلاح عرفانی) شراب خام عیش ممزوج که مقارن عبودیت بود گویند.

شَرابخانَه ــ (اصطلاح عرفانی) شرابخانه عالم ملکوت را گویند و نیز باطن عارف کامل را گویند.

سلمان گوید:

عاشقانرا ذوق مستی از شراب دیگرست
وین هوای‌گرم ازفروغ‌آفتاب دیگرست

عطار گوید:

پیش‌ازاین‌کاندر جهان‌باغ‌ورزوانگوربود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

و بالجمله شراب بطور مطلق کنایت از سکر و آن محبت و جذبهٔ حق استو عشق و ذوق و سکر را بشراب تشبیه کرده‌اند

(کشاف اسرار ص ۹۳).

حافظ:

نه خفته‌ام بخیالی که می‌پزم شبها
خمارصدشبه دارم‌شرابخانه کجااست

عراقی گوید:

ساقی قدحی شراب در دست
آمد ز شرابخانه سرمست.
آن توبهٔ نا درست ما را
همچون سرزلف‌خویش‌بشکست
از مجلسیان خروش برخاست
کان فتنهٔ روزگار بنشست

•

شوری ز شرابخانه برخاست
برخاست غریوی ازچپ‌وراست
تاچشم بتم چه فتنه انگیخت
کز هر طرفی هزار غوغاست

•

عطار گوید:

ما مست شراب جان فزاییم
سرخوش ز می گره گشائیم
در کنج شرابخانه گنجیست
ما طالب گنج گنجهاییم
آنها که هوای می ندارند
زنهار گمان مبر که ماییم

و نیز از مطلق شراب تجلیات انوار حق خواسته‌اند؛

عطار گوید:

گرآن شراب‌عاشقان‌یك‌قطره‌برسانی بجان
با هوش، مینایدز زآن تا جاودان‌سبحانه

•

شرابی کان شراب عاشقانست
ندارد جام و در ساغر نگنجد
برو مجمر بسوزان عودخواهی
که عود عشق درمجمر نگنجد

•

عشق آمد جان و دل فدا جانان داد
معشوق ز جان خویش مارا جان‌داد
زانگونه شرابها که او پنهان داد
یکذره بصد هزار جان نتوان داد

•

و مراد از شراب ازل نیز تجلیات قدم است

(از شطحیات ص ۲۵)

و از همین جا است که تعبیر به شراب الست شده است.

عراقی گوید:

از شراب الست روز وصال
دل مستم هنوز مخمور است

و از شراب عشق نیز غلیان عشق بحق را اراده کنند.

شراب عشق جوشان‌تر شرابیست
شراب عشق جوشان‌تر شرابیست
که آن یکدم بود این جاودانی
رخ چون ارغوانش آن کند آن
که صد خم شراب ارغوانی

بایزید گوید: وقتی در خمار شراب عشق بودم، در خلوتخانهٔ «اناجلیس من ذکرنی» بستاخی بکردم و از آن بستاخی باز بلا بسی کشیدم و جرعهٔ محنت بسی چشیدم، گفتم:

الهی: جوی تو روان، این تشنگی من تاکی؟
این تشنگی است و جامها می‌بینم

•

زین نادره‌تر کرا بود هرگز حال
من‌تشنه وپیش من روان آب‌زلال
(از عده ج ۸ ص ۳۸۸)
و از شراب طهور عاشق پاک را خواهند.
•
کجا شراب طهورست و کجا می‌انگور
طهور آب حیاتست و آن دگر مردار
•
و شراب لایزالی هم اطلاق بر مراتب تجلیات قدماست.
عطار گوید:
پیش از آن کاندر جهان باغ رزوانگوربود
از شراب لایزالی جان من مخمور بود
ما به بغداد ازل لاف اناالحق میزدیم
پیش از آن کاین‌داروگیرونکتهٔ‌منصوربود
دوش ما را درسحر ازلطف حق‌صدسوربود
رفتم اندرکوی‌وصلش، در رهم‌صدشوربود
پانهادم همچو موسی گشت عاجز پای من
سرنهادم من بجسای خساک‌ره معذور بود
طالبان دیدم که‌هریک درطلب‌کاری شدند
طالب آنجا بایزید وشبلی و مسرور بود
یک نظر کردم در آن میدان سربازان حق
مست‌حضرت در میان حلاج یا منصور بود
و از شراب صرف، عشق خالص خواهند.
•
ابریق شراب صرف درکش مردوار
پس دو عالم پرکن از شور و شغب
مست و جاویدان شو و باقی مباش
تسا شوی جساویسد آزاد از تعب
همچو عطار این شراب صاف عشق
نوش کن از دست ساقی عسرب
ومراد از شراب انس، الطاف الهی است:
انصاری گوید: الهی تو دوستان خود را به لطف پیداگشتی تا قومی را ازشراب انس مستان کردی، قسومی را بدریای دهشت غرق کردی.
ندا از نزدیک شنوانیدی و نشان از دور دادی، رهی را بازخواندی، وانگسه خود نهان گشتی، از وراء پرده، خود را عرضه کردی و به نشان عظمت خود را جلسوه کردی تا آن جوانمردانرا در وادی دهشت گم‌کردی و ایشان را در بیطاقتی سرگردان کردی.
(از عده ج ٦ ص ٥٢٨)
و از شراب معرفت، همان معرفت را خواهند که فرمود «العلم نور یقذفه‌الله فی قلب من یشاء».
علم وراثت است، نه علم دراست.
انصاری گوید: بار خدایا، بروی زمین بندگانند که آشامندهٔ شراب معرفتند و مست از جام محبت تا هرچند کسه از حقیقت آن مستی جز نمایشی نه، زانکه حقیقت آن شراب در دنیا جز بوئی نه و دنیا زندانست زندان چند برتابد، باش تا فردا که مجمع روح و ریحان بود و معرکهٔ وصال جانان و رهی در حق نگران.
•
امید وصال تو مرا عمر بیفزود
خود وصل چه‌چیز است چوامید چنین است
شوریدهٔ به کلبهٔ خمسار شد، در می داشت بوی داد، گفت: باین یک درم مرا شراب ده، خمار گفت: مرا شراب نمانده، آن شوریده گفت: من خود مردی شوریده‌ام طاقت حقیقت شراب ندارم، قطرهٔ بنمای تا از آن بوئی برسد، بینی که از آن چند مستی کنم و چه انگیزم، سبحان‌الله این چه برقی است‌که از ازل تابیده، دو گیتی

بسوخت و هیچ نیافت، یکــــی را شراب حیرت از کاس هیبت داد، مست حیرت شد و گفت:

•

قــد تحیرت فیك خــذ بیدی
یــاد لیلا لمـــن تحیر فیکـــا
کار دشخوراست آسان‌چون‌کنم
درد بی‌داروست درمان‌چون‌کنم
از صداع قیل و قال ایمن‌شدم
چارهٔ دوستان مستان چون‌کنم
یکی را شراب معرفت از خمخانهٔ رجاء داده، بر سر کوی شوق برامید وصل همی گوید.

•

بخت از در خان و مان برآید روزی
خورشید نشاط ما برآیــد روزی
وزتو بسوی ما نظـر آیــد روزی
وین مانده ما هم بسر آیـد روزی
یکی را شراب وصلت از جام محبت بر بساط انبساطش داده، بر تکیه‌گاه انسش جای داد از سر ناز و دلال گفت:

•

بر شاخ طرب هزار دستان توایم
دل بسته بدان نغمهٔ دستان توایم
یکی را خود از دیدار ساقی چندان شغل افتاد که با شراب نپرداخت.
(از عده ج ۱ ص ۵۹)
بنام اوکه مشتاق از شراب وصل او گیرد، بنام او که وفاء و کرم هر دو را نام کرد، تا نعمت آشنائی بر آب و گل تمام کرد، بنام او که خود مشتاق دام‌کرد و بجای شراب وصل خود رهی را در جام کرد، تا عقد دوستی وی با خود بر نظام کرد
الهی گر تو فضل کنی از دیگران چه داد و چه بیداد.
ورتو عدل کنی پس فضل دیگران چون باد الهی: آنچه من از تو دیدم دو گیتی بیاراید عجب این است که جان من از بیم دار تو نیاساید.
(از عده ج ۵ ص ۶۵۱)
پر شد زشراب عشق جام دل من
وز لوح وجود شست نام دل من
لاهیجی گوید: شراب عبارت از ذوق و وجدان و حالی است که از جلوهٔ محبوب حقیقی ناگاه بـر دل سالك عاشق روی مینماید و سالك را مست وبیخود میسازد.
(شرح گلشن راز ص ۶۰۱)
شاعر گوید:
ریخت ساقی بحرها در کام دل
هم نشد سیراب درد آشام دل
هفت دریا را بیك دم در کشید
میزنه او نعرهٔ هل من مــــزید
در حقیقت دان که دل‌شد جام‌جم
مینماید اندرو هــر بیش و کم
ساقیا می ده کــــه هشیارم کند
مستیش زین خواب بیدارم کند
زان مئی کاورد خمـارش نیستی
فارغ از هستی و پندارم کنــد
زهی شربت شیرین کــه آب شراب طهورست که از کف ساقی باقی نوشد و زهی لذت که از مشاهدهٔ جمال محبوب آن باده دارد.
(شرح گلشن راز ص ۵۳۲)

•

از می عشقت عناصر سر خوشند
بنام او که خواب بر دیدهٔ محب حرام

از هــوای روی تــو در آتشند
و وجود هر موجودی شراب محبت الهی است که در خم استعداد و قابلیت او ریخته‌اند
(از گلشن راز ص ۶۱۲)
همه عالم چو یك خمخانهٔ اوست
دل هــــر ذرهٔ پیمانــــهٔ اوست

شَرابِ تَوحید – (اصطلاح عرفانـــی) شراب توحید یعنی محو شدن در ذات و مبرا گشتن از تمام شواغل دنیا.
شاعر میگوید:
چون زمستی میتوان رستن ز هستی لاجرم
عاشقانــرا می پرستی به ز طاعــات آمده

شَرایِط – (اصطلاح فقهـــی) در معاملات و همهٔ تکالیف مطابق مــوازین شرع شرایطی مقرر شده است که صحت معاملات و عبادات متوقف بر آن شرایط است رجوع به شرط شود.

شَرایِطِ دَعوی – (اصطلاح فقهـی) در کلیات حقوقی آمده است:
علاوه بر شرائط عامه، شروط ذیل در دعوی معتبر است:
۱– تعلق مال است بمدعی بنجوی از انحاء زیرا دعوی با حق توأم است وقتی حقی نباشد دعوائی نیز نخواهد بود.
۲– بر تقدیر ثبوت مدعی علیه ملزم بآن باشد. پس دعوی نسبت بوقف یا هبه که هنوز بقبض درنیامده بی‌ثمر است.
۳– مورد دعوی از حیث جنس و نوع و وصف و مقدار معلـــوم باشد. ولکـــن معلومیتی که معتبر است در دعوی دائره آن وسیعتر است از دائره معلومیت معتبر در بیع، معلوم بودن فی‌الجمله در دعوی کافی است نهایت آنکه مقدار و حدود آن بر حسب اختلاف موارد و نوع مدعی به تفاوت خواهد داشت.
۴– دعوی صریح در استحقاق مدعی بوده و در آن اجمالی نباشد.
۵– وجود مدعی علیه و توجه دعوی باو.
۶– دعوی باید بطور جزم باشد دعوی ظنی و وهمی بقول مشهور قابل استماع نیست.
۷– تعیین مدعی و مدعی علیه، پس تردید در هر یك از طرفین مثل اینکه مدعی یا مدعی علیه مردد بین دو نفر باشد مانع از قبول دعوی خواهد بود مگر اینکه طرف دعوی اشخاص غیر محصوری باشند که بر این تقدیر چون تعیین غیر میسور است بطور تفصیل لازم نیست ذکر اسامی شود بلکه در چنین صورتـــی تعیین اجمالی مثل اهالی و سکنهٔ فلان‌محله یا فلان دهکده کافی خواهد بود.
(کلیات حقوقی ص ۲۳۷)

شَرائِطِ عِلم – (اصطلاح‌اصولی) مراد از شرائط علم شرائطی است که مشروط آنها مشروط علی‌الاطلاق نیست در تمام احوال بلکه در حین علم بدان در مقابل شرط وجود
(از خزائن – ص ۳۳).

شَرائِطِ عُمومی – (اصطلاح فقهی) مــراد شرائط عمومـــی صحت عقـــود و ایقاعات است که بلوغ، عقل، حـــریت و اختیار و ... است

شَرایِطِ قاضی – (اصطلاح فقهی) رجوع به قضاء شود

شَرایِطِ نَماز – رجوع به نماز شود

شَراشِف – (اصطلاح نجــومـــی) و

ستارکانی بودند که برتن صورت مارند (یعنی سرپهلوان) و از جمله هشت ستارگانند که اسبان خوانند و گرگان با ایشانند

(از التفهیم ص ۱۰٤)

شَرایِع - (اصطلاح کلامی) مراد مذاهب و ادیان است.

(تهافت‌التهافت ص ۳۵٦)

و در تعریف آن گویند: شرایع عبارت از صنایع ضروری مدنیه است که مبادی آنرا از عقل و شرع گیرند.

«یرون بالجملة ان الشرایع هی الصنائع الضروریة المدنیة تأخذ مبادیها من العقل والشرع ولا سیما ما کان منها عاماً لجمیع الشرایع و ان اختلفت فی ذلك بالاقل والاکثر».

(تهافت التهافت ص ۱۸۱)

شُرب - (اصطلاح عرفانی) حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس را این طایفه شرب خوانند و هیچ کار بی شرب نتواند کرد و چنان که شرب تن از آب باشد، شرب دل از راحات و حلاوت دل باشد، مرید و عارف باید که از شراب ارادت بیگانه نباشد.

(از کشف‌المحجوب ص ۵۰۷)

و گفته‌اند: «والشرب تلقی الارواح والاسرار الظاهرة لما یرید علیها من الکرامات»

(از لمع ص ۳۷۲)

انصاری گوید: از چشمهٔ معرفت جوی‌ها روان کرده، هر یکی شرب، ساخته و استسقاء دولت دین، هر یکی را از آن منهل پدید کرده.

دوازده نهرند که شرب را شایند، اول آشنائی و آخر دوستی و در میان این و آن یکی صدق اعتقاد، دیگر اخلاص در اعمال سوم رضا دادن بحکم، چهارم عین‌الیقین، پنجم سرور و وجد ششم برق کشف، هفتم حیرت شهود، هشتم استهلاك شواهد، نهم مطالعهٔ جمع، دهم حقیقت افراد بنده، چون ذوق این شربتها بجان وی رسد و حلاوت آن بیابد و جذبهٔ الهی در آن پیوندد، خود عین‌الحیوة گردد، و هر که از دست وی شربتی خورد مقبل، ابد شود و دیگر ......

پیرطریقت‌گفت: الهی‌شرب‌میشناسم، اما واخوردن نمی‌یارم، دل تشنه و در آرزوی قطرهٔ میزارم، سقایه مرا سیر می‌کند، من در طلب دریسام بر هزار چشمه و جوی گذر کردم، تا بود که دریا، دریابم، در آتش عشق غریقی دیدی؟ من چنانم، در دریا تشنهٔ دیدی؟ من آنم، راست به متحیری مانم که در بیابانم، فریاد رسی که از دست بیدلی به فغانم

(از عده ج ۳ ص ۷۷۹)

حافظ گوید:

ساقی بنور باده برافروز جام را
مطرب بگو که کارجهان شد بکام ما
ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
هرگزنمیرد آنکه دلش‌زنده‌شد بعشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

شَرحِ اِسْم - (اصطلاح‌منطقی) تعریف به شرح اسم عبارت از تفسیر و تشریح معانی الفاظ و تبدیل معنای لغتی به لغت دیگر است و بعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح ماسمی بیان معنای اسم شیء است.

ابوالبرکات در مقام بیان وجوه استفاده و اکتساب از معارف گوید: بعضی از الفاظ جهت تنبه و شناسائی معانی که آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود از آن جهت که الفاظ خود مقصود با لذات نیستند و بعبارت دیگر الفاظ را جهت افادهٔ معنای خاص بکار میبرند و بعضی از الفاظ از این جهت در مقام تعریفات بکار برده میشوند که موضوع برای معانی خاصی هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افادهٔ آن معانی وضع شده و غرض از بکار بردن این الفاظ اعرف بودن آنها است یعنی چون استعمال آنها زیادتر است مأنوس‌ترند و بنابراین بواسطهٔ الفاظ معروف و مأنوس‌تر الفاظ نامأنوس را تعریف مینمایند و مراد از تعریف لفظی و شرح اسم همین است و بعضی از الفاظ از آن جهت در تعریفات بکار برده میشوند که الفاظ دیگر شناخته شوند و غرض و مراد از آنها معلوم گردد و این در موردی است که آن الفاظ دارای معانی متعدد باشند و از این جهت لازم است که بوسیلهٔ الفاظ دیگر معانی مراد ومنظور از آنها معلوم شود وبالجمله بواسطهٔ «ما» شارحه سؤال از شرح اسم میشود و این نخستین سؤالی است که در مقام شناسائی و معارف میشود زیرا مادام که معنی و شرح مفهوم لفظی معین نشده باشد چگونه میتوان از ماهیت و حقیقت و در نتیجه وجود آثار و عوارض و ذاتیات آن مطلع شد.

(المعتبر ج ۱ ص ۴۶ - شرح منظومه ص ۴۱ و رجوع شود به شفا ج ۲ ص ۵۱۳)

شَرحِ صَدر - (اصطلاح عرفانی) صفت عارف کامل است که انوار معرفت الهی در دل وی تابش کرده باشد.

انصاری گوید: نشان شرح صدر آنست که بنده را سه نور به سه وقت در دل افکنند، نور عقل در بدایت و نور علم در وساطت و نور عرفان در نهایت، آنگه بمجموع این انوار مشکلهای او حل شود و عیبها بعضی دیهن گیرد، مصطفی بدان گفت «اتقوا فراسة‌المؤمن فانه ینظر بنورالله».

بنور بدایت، عیب خود بداند.
بنور وساطت، زیان خود شناسد،
بنور نهایت، نابود خود دریابد.
بنور بدایت، از شرك برهد.
بنور وساطت، بخلاف رسد.
بنور هدایت، از خود برهد.

•

بیزار شو از خود که زیان تو، توئی
کم‌گوز ستاره کآسمان تو، توئی

(از عده ج ۵ ص ۴۸۵).

این کلمه مأخوذ از قرآن کریم است که فرمودند: الم نشرح لك صدرك و وضعنا عنك و رزك‌الذی أنقض ظهرك.

مولانا گوید:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق

شَرْط - (اصطلاح اصولی، فلسفی ادبی) شرط عبارت از چیزی است که از عدم آن عدم‌مشروط لازم آید واز وجودش وجود مشروط لازم نیاید در فلسفه علل معده را میتوان از شروط دانست و به

معنای الزم شیء نیز آمده است.
(دستور ج ۲ ص ۲۱۲ و رجوع شود به تهافت‌التهافت ص ۳۲۸).

و بهر حال شرط را معانی و مفاهیم متعدد است بمعنی مجرد الزام و التزام و ولو بمثل نذر و یمین باشد و الزام و التزام در عقود است، آنچه که بعد از حرف شرط آید، مساوی با علت هم آمده است و در اصطلاح چیزی است که از وجودش وجود مشروط لازم نیاید و از عدمش عدم‌مشروط لازم‌آید چون طهارت که شرط صحت نماز است. و مانع آن باشد که نه از وجودش وجود شئی لازم آید و نه از عدمش عدم بلکه ممکن است از عدمش وجود لازم آید.

لکن بایدگفت تأثیر مؤثر متوقف بر شرط است نه در وجود و شرط‌گاه عرفی است مانند نردبان برای صعود و گاه شرعی است مانند طهارت نسبت به نماز وگاه عقلی است چون حیواة نسبت به علم.

شروطی که ممکن است انسان در ضمن معاملات خود قرار دهد اگر خلاف مقتضی عقد باشد و آن شرطی است مثلا که یکی از ارکان معامله را نفی‌کند مانند بیع به شرط عدم تسلیم مبیع یا بیع‌بدون عوض و یا یکی‌از احکام مترتبه شرعی را نفی کند مثل نکاح بشرط عدم دخول و گاه مخالف با سنت و کتاب است که بعضا باطل و مبطل عقد است و در برخی موارد باطل بوده و مبطل عقد نیست.

گاه شرط از شروط ضمن عقد است اینگونه شروط اگر مبطل و مفسد عقد نباشند لازم‌الوفائند بحکم «المؤمنون عند شروطهم الا من عصی‌الله» خلاصه این گونه شروط اگر مخالف با شرع و مقتضای عقد نباشد واجب‌الوفائند «من اشترط شرطاً مخالفاً لکتاب‌الله و سنة نبیه فلا یجوز له ولا یجوز علی‌الذی اشترط علیه والمسلمون عند شروطهم فیما وافق کتاب‌الله» و «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب‌الله» و «کل شرط خالف کتاب‌الله فهومردود»و «المسلمون عند شروطهم الا شرط حرم حلالا او احل حراماً» و از جمله آنکه باید داخل در قدرت انسان باشد و غرض عقلائی هم بر آن مترتب باشد و مخالف اجماع هم نباشد و مجهول هم نباشد که موجب غرر شود و مستلزم محال هم نباشد و در ضمن عقد باشد نه در خارج چه قبل از عقد باشد چه بعد و منجز باشد نه معلق زیرا تعلیق شرط موجب تعلیق مشروط میشود.

شرط عقلی مانند حیاة برای علم و فهم برای تکالیف ۷ شرط عادی مانند ملاصقة نار به جسمی که او را میسوزاند ۹ شرط متأخر مانند غسل شب برای صحت روزهٔ استحاضه آن روز و اجازه که کاشف از صحت بیع باشد ۱۰ شرط مقارن مثل وقت برای نماز ۱۱ شرط مقدم مثل شرط عقد در وصیت ۱۲ شرط وجود مثل محاذات برای احراق رجوع شود به (کفایه ج ۱ ص ۱۴۵ ــ ۱۴۷ ــ فوائد الایام ص ۴۱ ــ ۴۶ ــ الموافقات ج ۱ ص ۲۶۶ ــ قواعد شهید ۱۴۰ ــ ۱۴۱ ۲۹۵ ــ ۱۹ ــ قوانین ۱۷۱ ــ خزائن ص ۲۳۸ ــ کشاف ج ۱ ص ۸۲۸)

در کلیات حقوقی آمده است:
شرط در لسان فقهاء بدو معنی

اطلاق میشود:
اول عبارت است از چیزیکه عقد یا ایقاع بر آن معلق شود.
دوم عبارت است از چیزیکه عقد یا ایقاع مقید بآن گردد.
معنی اول از قبیل جزء علت تامه است و معنی دوم یکنوع تعهد والتزامی استو اغلب استعمالات شرط در لسان شارع و مشترعه باین معنی است.
شرط بمعنی اول دو قسم است: وصف و حال.
وصف عبارت است از یانکه در زمان حال یا گذشته یا استقبال، محقق‌الوقوع باشد مثل اینکه شخص چیزیرا بفروشد بشرط اینکه آفتاب امروز طلوع کرده باشد یا فردا طلوع کند. و در حقیقت این قسم از شرط بصورت تعلیق است نه آنکه تعلیق حقیقی باشد.
شرط حال ممکن‌الوقوع است گاه واقع نمیشود مثل اینکه شخصی بدیگری بگوید فلان متاع را بتو فروختم اگرپسرم فردا از سفر بیاید یا اگر مریضم بهبودی حاصل کند و این همان تعلیق حقیقی است که امامیه اتفاق دارند براینکه مبطل عقود و ایقاعات است ـ و اینکه عقود و ایقاعات منجز باشند زیرا تعلیق باین معنی موقوف بودن وقوع مضمون جمله‌ایست بر حصول جملهٔ دیگری و از آنجائیکه معلق علیه فعلا حاصل نیست معلق نیز به تبع آن حاصل نخواهد شد و حصول آن بعداً محتاج است بعقد جدیدی. ولکن عمده بر بطلان این قسم از شرط اجماع است پس اگر اجماع محقق نباشد بطلان آن قابل خدشه و مناقشه خواهد بود.
اما شرط بمعنی تقید عقد که مرجع آن بتعهد و التزام میباشد رعایت آن بقدر امکان لازم است.
شرط بمعنی تعهد و التزام یا بدوی و مستقل است یا تبعی و ضمنی است:
شرط بدوی مثل اینکه شخصی بدیگری بگوید بر خود شرط کردم که یکصد تومان بتو بدهم.
اگر چه وفاء بعهد مستحسن است ولکن شرط بدوی لازم‌الوفاء نیست و مستند عدم لزوم وفاء بشرط بدوی اجماع است و با عدم تمامیت اجماع مطلب قابل مناقشه است.
شرط تبعی و ضمنی عبارت است از التزام ضمن عقد مثل اینکه شخص بدیگری بگوید خانهٔ خود را بتو فروختم بشرط اینکه بمن کتابت یا خیاطت تعلیم کنی و یا شرط خیار فسخ کند. صاحب قاموس شرط را باین معنی تفسیر کرده و چنین گفته است.
(الشَّرطُ إلزامُ الشَّیئِ وَالتزامُهُ فی البَیعِ و نَحوِهِ) و حصر آن باین معنی از اشتباهات او است.
در لزوم عمل بشرط ضمن‌العقد خلافی نیست و عموم مذاهب بر آن اتفاق دارند نهایت آنکه وفاء بشرط وقتی لازم است که شروط صحیحه باشد والا لغو خواهد بود. شروط فاسده بقرار ذیل است:
اول ـ شرطیکه عقلا و یا عادة محال بوده یا بی‌فائده و لغو و عبث باشد مثل اینکه بایع شرط کند که مشتری روی یك پا راه رود یا دوستش را چندی روی

سر خود بگذارد.

دوم ـ شرطی که ذاتاً و بالفرض غیر مشروع باشد.

سوم ـ شرطیکه منافی با مقتضای عقد باشد مثل اینکه چیزیرا بفروشد بشرط اینکه طرف مقابل مالك آن نشود یا آنکه بهیچ نحو از آن استیفاء منفعت نکند.

در بطلان این شروط اشکالی نیست اشکال در این است که آیا شروط مزبوره باعث بطلان عقد است یا نه.

حق این است که شرط سومی یعنی شرطیکه منافی با مقتضای عقد باشد موجب بطلان است. اما دو قسم دیگر موجب بطلان عقد نیست. پس اگر بایع در ضمن عقد شرط کند که مشتری شرب خمر نماید فقط شرط باطل و عقد صحیح است.

شرط بمعنی التزام یا عمل خارجی است مثل شرط تعلیم یا خیاطت یا وصف داخلی است مثل اینکه مبیع اسب بوده و اصیل بودن آن شرط شده باشد. تخلف شرط در هر دو صورت موجب خیار فسخ است.

و عده محسن همانطوریکه گفتیم واجب‌الوفاء نیست ولکن از نظر وجدان و مکارم اخلاق وجوب اخلاقی دارد. پس اگر شخصی بدیگری بگوید این متاع را بفلان آدم بفروش و اگر پولش را نداد من میدهم اگر این وعده بنحو التزام و تعهد بوده بآن وفا کند و اگر صرف وعده بوده از نظر فقهی واجب‌الوفاء نیست.

(کلیات ص ۱۹، ۳۱)

شَرطِ باطِل ـ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

ـ شرطی‌که مخالف با کتاب بوده یا موجب حرمت حلالی یا حلیت حرامی‌گردد آن شرط نافذ نبوده وملغی ازاثر خواهد بود چنانکه سه‌فقره حدیث‌ذیل برآن دلالت دارد:

۱ـ **اَلشَّرْطُ جائِزٌ بَیْنَ الْمُسْلِمینَ اِلّا ما اَحَلَّ حَراماً اَوحَرَّمَ حَلالاً.**

۲ـ **اَلْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِم اِلّا ما خالَفَ کِتابَ‌الله.**

۳ـ **اَلشَّرْطُ أَملَكُ عَلَیكَ أَم لَكَ.**

مقصود از جواز درحدیث اول نفوذ و لزوم است نه جواز بمعنی معروف. و معنی بودن مؤمن نزد شرط خود این‌است که از شرطی‌که نمود منفك نمیشود، باین معنی‌که پیوسته ملتزم بآن می‌باشد وکسی که بعهد خود وفا نکند مؤمن نیست.

هرشرط فعل یا ترکی‌که بالذات یا بالعرض حرام باشد شرط قراردادن آن باطل است.

پس اگر شرطی‌که ضمن عقد مقرر گردیده شرب خمر یا مخالفت نذر یا صید در احرام یا مواقعه با حلیله خود در حال حیض باشد این شرط باطل است ولکن مبطل عقد نخواهد بود.

اما‌اگرشرط فعل‌یاترك چیزی‌ازمباحات باشد دو صورت دارد:

اول آنکه متعلق شرط، خود عمل باشد با قطع نظر از حکمی‌که دارد: مثل اینکه شرط کرده باشدکه زنش را طلاق ندهد ویا با زن دیگری ازدواج نکند در اینصورت عمل بشرط لازم است اگرچه ذاتاً مباح باشد.

دوم‌آنکه ازلحاظ حکمی‌که‌دارد متعلق

شرط قرارگیرد و غرض ازشرط تغییر حکم باشد مثل اینکه درضمن عقد نکاح، شرط شود طلاق آن زن یا ازدواج با زن دیگر براو حرام باشد یا ارثش ازماترکات زوج ثلث باشد نه ربع یا ثمن. امثال این شروط که مستلزم تغییرحکم تکلیفی باشد باطل و مخالف با کتاب و شریعت اسلام است.

شَرطِ حَقیقی – (اصطلاح اصولی)

شرط حقیقی عبارت از چیزی است‌که تأثیر فاعل متوقف برحصول آنست.

(از دستور ج۲ ص۲۱۳)

شَرطِ سقوطِ‌خیار – (اصطلاح‌فقهی)

درکلیات حقوقی آمده است:

این‌شرط بعلت جهل‌بقیمت، مستلزم غرر است.

اشکال وارد نیست زیرا معیار در غرریکه موجب بطلان معامله باشد این است‌که شخص مالی‌را بقیمت مجهولی خریداری نماید امـا اگر آن را بقیمت معلومی خرید هرچند زائد برقیمت‌واقعی آن باشد غرر برآن صادق‌نیست ونبایست مورد را بخیار رؤیت مقایسه نمود زیرا باهم فرق دارند. چیزیکه مشاهده نشده صحت بیع‌آن بذکر وصف‌است پس شرط سقوط آن ضمن‌عقد درمعنی‌الغاء وصفی است‌که مناط صحت عقد بوده است و بالجمله شرط سقوط خیار غبن مانعی نخواهد داشت .

(کلیات حقیقی ص۱۲۵)

شَرطِ ضِمنِ عقد – (اصطلاح فقهی)

درکلیات حقوقی آمده است:

– عقدیکه ضمن آن شرطی شده باشد مثل اینکه خانه خودرا به یکی فروخته و ضمناً هم ملتزم شده باشدکه کتاب معینی را باوهبه نماید متضمن دوالتزام خواهد بودکه ازحیث اسلوب وصورت مختلفند و ازحیث جوهر وحقیقت‌متحد بخلاف‌عقدیکه مورد معامله شییء مشخص خارجی بوده و موصوف بوصفی‌شده‌باشد زیرا آن‌التزام واحدی است بدو امر.

چون شرط التزامی است خارج از عقد، ادله لزوم وفاء بعقد برای اثبات لزوم آن‌کافی نبوده بلکه بادله شروط مثل المؤمنون عند شروطهم وبناء عقلاء لزوم آن ثابت میشود.

این‌شرط اگرچه خارج‌ازالتزام‌عقدی است مع‌الوصف کاملا مرتبط بعقد است والی این ارتباط آن است‌که عقد لازم بدون حصول شرط جائز خواهدبود و سر آن این است‌که لزوم‌عقد منوط بحصول شرط است وبا عدم حصول آن وصف لزوم ازآن منتفی است نه‌آنکه حقیقت و ذات آن منتفی‌گردد.

مرجع این تقید درحقیقت به تعلیق لزوم عقد است بحصول شرط ومقتضای ادله شروط تکلیفاً ووضعاً لزوم این قید ووجوب وفاء به‌آن خواهد بود.

پس اگرکسی‌که شرط برعلیه‌او است از وفاء بشرط امتناع نماید یا ازعمل بشرط متعذر باشد آنکس‌که شرط بنفع او است می‌تواند معامله را فسخ نماید زیرا لزوم بانتفاء قید منتفی می‌شود.

واگر ملاحظه نکتهٔ که بآن اشاره شد نمی‌بود قاعده اقتضاء داشت‌که‌عقد اساساً باطل باشد زیرا عقد واقع شده است بر مجموع مرکب‌وکل بانتفاء بعض‌اجزاء آن منتفی می‌شود. نظیر شرط درباب علل

واسباب‌که می‌گویند مشروط وقتی‌شرطش موجود نشده باشد معدوم خواهد بود.

ولیکن اثر شرط بشرح مذکور این است‌که وقتی حاصل نشود عقد جائز و کسی‌که شرط بنفع اواست اختیار فسخ معامله را خواهد داشت. ولذا فاسد بودن بعض شروط مستلزم فساد عقد نیست.

پس شرط التزام ثانوی است مغایر با التزام حاصل از عقد و در عین حال منفصل ازآن هم نبوده وکمال ارتباط را بآن دارد.

بنابراین اگر ضمن عقد بیع شرط فعلی از افعال شده‌باشد باید آنرا ایجاد نمود واگر غایت و نتیجه باشد مثل اینکه شرط شود که فلان‌کتاب وقف باشد و یا ملك مشتری گردد واین قبیل از شروط را صحیح بدانیم باید ملتزم بآن شده و آثار عقد را برآن مترتب ساخت. درمثال فوق کتاب وقف باشد و یا ملك مشتری گردد مثل اینکه این منظور بعقد مستقلی ایجاد شده باشد.

(کلیات حقوقی ۱۱۱،۱۱۰)

شَرْطِ عادی ـ (این اصطلاح اصولی است) شرط عادی عبارت از چیزی است که عادتاً تأثیر فاعل متوقف برآن باشد

(از دستور ج۲ ص۲۱۳)

شَرطِ فاسِد ـ این اصطلاح اصولی وفقهی است وآن شرطی‌است‌که‌درمعاملات خلاف مقتضی عقد ویا شرع واصول‌مسلمه شرعی شود ویا مستلزم محال باشد.

(از دستور ج۲ ص۲۱۲)

شَرْطِ فِعْل ـ (اصطلاح‌فقهی) شرط فعل موقعی درست است‌که آن فعل مشروع باشد و منهی ازآن نشده باشد و بهرحال هرفعلی راکه مشروع باشد میتوان بعنوان شرط قرار داد.

شَرطِ لازِمُ‌الوَفاء ـ (اصطلاح فقهی)

درکلیات‌حقوقی آمده‌است: هرشرطی که مقدم برعقد بوده یا مؤخر ازآن‌باشد باطل است. شرطی‌که لازم‌الوفاء بوده و تخلف ازآن موجب خیار است، شرطی‌است که ضمن عقد باشد، اما شرطی‌که مقدم برعقد باشد اگر عقد مبنی برآن واقع شده‌باشد وفاء به‌آن لازم‌است واما شرطی که مؤخر ازعقد باشد خالی ازاثر بوده و اصلا ارتباط بعقد نخواهد داشت.

(کلیات ص ۳۳)

شَرْطِ لَغْو ـ (اصطلاح فقهی)

درکلیات حقوقی آمده است:

ـ شرط صحت شرط و لزوم آن در ضمن عقود لازمه این است‌که درآن شرط برای متعاملین یا برای شخص ثالثی فائدهٔ منظور باشد والا شرط لغو وسفهی خواهد بود.

(کلیات ص۷۷)

شَرْطِ مُنافِی با مُقتَضایِ عقد ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات‌حقوقی‌آمده‌است

شرطیکه منافی بامقتضای عقد باشد یعنی با جوهر وحقیقت عقد منافات داشته باشد و باهم سازگار نباشند شرط باطل و مبطل عقد است مثل اینکه شخصی مالی را بفروشد بشرط اینکه خریدار مالك آن نشود یا بشرط اینکه درآن تصرفی‌نکند. یا خانه خودرا اجاره دهد بشرط اینکه مستأجر درآن تصرفی نکرده واز منافع‌آن استفاده ننماید. این نحو از شروط در معنی، ابطال عقد بوده و شبیه بتناقض

است ومثل اینستکه معامله درعینی که واقع شده، واقع نشده باشد.

اما اگر آنرا بفروشد و بر مشتری شرط کند که آنرا نفروشد یا برهن ندهد یا باو اجاره‌ دهد ویا بدیگری اجاره ندهد. امثال این شروط منافاتی با حقیقت عقد نداشته وفقط منافی با اطلاق عقد است.

پس اگر عقدی بطور مطلق واقع‌شده باشدمتعامل بدون هیچ‌قیدوشرطی نسبت بمورد معامله سلطنت خواهد داشت واگر عقد مقید بشرطی باشد سلطنت متعامل مقید خواهد بود.

اما اگر شخص معامله‌کننده برحسب شرط مطلق سلطنت را از متعامل سلب کرده باشد عقد باطل است و فرق است بین مطلق سلطنت وسلطنت مطلقه. شرط سلب سلطنت بنحو اول باطل و بنحوثانی صحیح است و تمیز بین این دوامر دراکثر شروط واضح وخالی‌ازاشکال است. فقط در بعضی مواقع اشکال پیدا میشود مثل اینکه شخصی بازنی ازدواج کرده وشرط کرده باشدکه با او هم‌بستر نشود آیا این شرط منافی جوهر عقد وحقیقت آن بوده یا منافی با اطلاق عقد است.

تشخیص امر دراین قبیل از موارد منوط بلطف قریحه و قوت استنباط و دقت نظر خواهد بود.

(کلیات حقوقی ۳۵،۳۴)

شَرْطِ نَتیجَه ـ (فقهی). یعنی‌اینکه نتیجهٔعقد، شرط عقد قرارداده‌شود دراین مورد درکلیات حقوقی آمده است:

ـ شرط درصورتی صحیح است که وقوع آن تابع سبب مخصوصی نباشد. بنابراین وقوع نکاح یا طلاق را نمیشود ضمن عقد لازمی مقرر داشت.

(کلیات ص ۷٦)

شَرْطِ واقِف ـ (فقهی) شرایطی‌که واقف برای مصارف موقوفه مقررمیدارد‌که قهرا متصدیان موقوفه بایند مراعات‌نمایند البته مشروط بر اینکه آن‌شرایط مشروع باشد دراین باب درکلیات حقوقی آمده است :

شرط واقف مثل نص شارع است و این قاعده مأخوذ است ازحدیث مشهور «الوقوف علی مایوقفها اهلها» پس باید اقتصار بترتیبی‌که منظور واقف بوده نموده و حتی‌الامکان ازآن تجاوز نکرد.

بلی وقتی اقتصار بآن برای وقف یا موقوف علیهم ضرر داشته باشد بقول بعضی فقهاء، تعدی جایز است.

(کلیات ص۳۲)

شرطین ـ (اصطلاح منطقی) نوعی‌از قیاس رجوع به قیاس شرطی شود.

شرطی ـ (اصطلاح هیوی ونجومی) یکی‌از منازل ۲۸گانه قمر بود و منزل اول بود و علامت‌آن دوستاره‌ایست روشن بر دوشاخ حمل از اوسط قدر سوم وبعد آنها از یکدیگر یك ذراع بود و درنزدیکی یکی‌از آنها ستارهٔ بود باریك و بعضی‌از عربان آنرا داخل دانند وهرسه‌را اشراط خوانند و صورت آنها بدین نحو بود : (شرطی بضم شین و فتح راء یعنی علامت وهم بفتح شین و راء)

(از بیست‌باب ملامظفر)

(شرطین بضم شین وفتح طاء)

شَرْطِیَّه ـ (اصطلاح منطقی‌ـ نحوی) جملهٔ شرطیه نزد نحویان جمله‌ایست که مصدر به ادات شرط‌ باشد مانند ان ولو.

و درمنطق مقابل حملیه است وآن برچند نوع است و بهرحال قضیه شرطیه قضیه‌ایست که حکم دران معلق برشرطی باشد مثال «ان‌کانت‌الشمس طالعه فالنهار موجود» ومقابل قضیهٔ حملیه است رجوع شود به قضیه شرطیه .

(از دستور ج۲ ص۲۱۰)

شَرْطیّات ـ (اصطلاح منطقی) شرطیات درمقابل حملیات‌است وآنها قضایائی‌هستند که حکم درآنها معلق به‌حصول اموری‌دیگر باشد رجوع به حملیه وحملیات وقضایای شرطیه شود.

(از ش ص ۱۱٤)

شَرْطیَّهٔ مُتَّصِلَة ـ (اصطلاح منطقی) قضیه شرطیه متصله قضیه‌ایست که حکم درآن براتصال حصول نسبت امری باشد برفرض وقوع امری دیگر مثال «اگرآفتاب برآید روز روشن باشد» درمقابل شرطیه منفصله که حصول‌حکم منوط بعدم‌حصول امری است مانند «این عدد یا زوج‌است یا فرد» که زوج بودن معلق بر فرد نبودن است و بالعکس رجوع به قضیه شرطیه شود.

(از اساس‌الاقتباس ص۶۹)

شَرْطیَّه مُنْفَصِلَة ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به شرطیه متصله و قضیه شرطیه شود .

شَرْع ـ (اصطلاح کلامی) بفتح‌شین مشرعة‌الماء یعنی محلی‌که ازآن توانند باسانی آب نوشند وشریعت نیز بدین‌معنی است و شرع آنچه را خدای متعال تشریع کرده است برای بندگانش ازاحکام گویند و شرع را دین وملت هم خوانند احکام شرع را ازآن جهت که املاء وکتابت‌کنند ملت نامند واز جهت آنکه مشروع است شرع نامند و شریعت و ملت اضافت به نبی شوند گویند ملت رسول(ص) و شریعت...

(ازکشاف ص۸۳۵)

و بالاخره قوانین واصول مذاهب‌را گویند شرایع مختلف هریك با اصول و موازین مدنی و اخلاقی خود برای‌اصلاح جوامع بشری پدید آمده‌اند.

مولانا گوید:

گر نکردی شرع افسون لطیف
بردریدی هرکسی جسم حریف
شرع بهر رفع شر رائی زند
دیو را در شیشهٔ حجت کند .
از گواه و از یمین واز نکول
تا به شیشه در رود دیو فضول
شرع را همچون ترازو دان یقین
که بدو خصمان رهند ازمکروکین
گرترازونبود آن خصم ازجدال
کی رهد از وهم وحیف احتیال
شرع بهر زندگان واغنیا است
شرع براصحاب‌گورستان کجااست
شرع بی‌تقلید می‌پذ رفته‌اند
بی‌محك آن نقد را نگرفته‌اند .
حکمت قرآن چوضال مؤمن است
هرکسی در ضاله خود موقن‌است.

شَرْعیّات ـ (اصطلاح‌کلامی) درمقابل عرفیات وعقلیات است چنانکه‌گویند نهی در شرعیات مفید حرمت است.

(توضیح ص ۴۰۹).

شَرَف ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) اهل احکام نجوم ازحلول‌کواکب درهریك از بروج و اجزای آن ادراك تاثیرات سعد ونحس کرده‌اند واز این‌جهت اعتباراتی نموده‌اند ازآن جمله شرف، هبوط .

مثلا هرکوکبی را در برجی ودرجهٔ درنومی قوت و تاثیر یافته‌اند وآنرا شرف آن‌کوکب گفته‌اند ویا ضعفی وآنرا هبوط آن‌کوکب گفته‌اند پس براساس تجربه ویا توهم ویا کهانت وغیر اینگونه اعتبارات کرده‌اند و گفته‌اند شرف آفتاب هنگامی است‌که در درجه ۱۹ حمل بود و شرف قمر آن‌گاه است‌که در درجه سیم برج ثور بود و شرف زحل آن‌وقت است‌که در درجه ۲۱ میزان وشرف مشتری در درجه ۱۱ میزان وشرف

مریخ در درجه ۲۸ جدی وشرف زهره در درجه ۲۷ حوت و شرف عطارد در درجه۱۵ سنبله‌است و درعقدتین قمر نیز اعتبارکرده‌اند و گفته‌اند شرف رأس در آن‌گاه است‌که در درجه سوم جوزا بود و شرف ذنب آن‌وقت که در درجه سیم قوس بود.

وگویند سرطان طالع عالم است.

و شرف مشتری که کوکب حیات و بقاء است سرطان بودکه وتد عالم است وشرف آفتاب که پادشاه کواکب است حمل‌است که بیت عاشر است و شرف زحل که کوکب فلاحت است میزان بودکه بیت رابع است زیرا رابع خانهٔ ضیاع و عقار است و شرف مریخ جدی است که بیت سابع است. شرف قمرکه خلیفهٔ آفتاب است ثور است. و شرف زهره برج حوت است ، شرف عطارد برج سنبله است و شرف هریک ازاین کواکب ناظر است به طالع و عقدتین قمر.

رجوع شود به هبوط .

هرکوکبی را شرفی بود برحسب سیر او در بروج مثلا شمس را شرف آن‌گاه بود که در برج حمل‌بود وماه را شرف آن‌گاه بود که در برج ثور بود.

شَرَفِ اَوّل

شَرَفِ ثانی ـ (از اصطلاحات احکام نجوم)

رجوع به‌کواکب ثابته شود.

شَرَفِ قَمَر ـ (اصطلاح نجومی)

شرف قمر ثور وشرف عطارد سنبله و شرف زهره حوت. و شرف شمس حمل و شرف مریخ جدی و شرف‌مشتری سرطان و شرف زحل میزان .

(از شمس معارف‌الکبری ص۳۰)

شِرْك ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی)

انبازشدن واعتقادانباز به‌خدای‌بی‌انباز وآن شرکت درعبادات است مانند ثنویان و نصاری و حرامست وکفر است «ان‌الله لایغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلك»

(ازکشاف ص ۸۴۸)

نزد عارفان ریا داشتن است.

انصاری گوید: شرك بر دوقسم‌است، شرك جلی و شرك خفی، شرك جلی عبادت اصنام است وشرك خفی ملاحظهٔ خلق ، بچشم اعظام آن یکی‌از بهشت و درجات محروم گرداند واین یکی‌از روح مناجات.

(از عده ج۵ ص ۵۳۲).

درجای دیگرگوید: شرك بر دوقسم است، شرك عام شرك خاص، شرك عام، شرك اکبر است و شرك خاص ، شرك اصغر، شرك اکبر آنست‌که کردگارعظیم وصانع قدیم را شریك وانبازگویند ویا اورا نظیر وهمتا دانند واما شرك اصغر، ریاء درعمل است وترك اخلاص است در آن مؤمنان‌را، وعارفان‌را التفات است.

(زعده.ج۲ ص ۵۴۱).

درقرآن مجید ازشرک سخت مذمت شده است:

ان‌الله لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذله لمن‌یشاء . لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا. ولقداوحی‌الیك والی‌الذین من‌قبلك لئــن اشرکت لیحبطن عملك . أأنت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون‌الله .

قل هل من‌شرکائکم من‌یهدی الی‌الحق قل‌الله یهدی الی‌الحق .

ما کان‌الله ان یتخذ من ولد سبحانه.

لاتاخذه سنة ولا نوم.

اقتلوا المشرکین.

سبحانه ان یکون له ولد.

مثل‌الذین اتخذوا من دون‌الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون.

شرکت ـ (اصطلاح فقهی) شرکت بکسر شین و فتح و ضم آن عبارت از اختلاط دو مال باشد و اطلاق بــر عقد شرکت شود و اختصاص دو نفر باشد یا زیادتر باموال واحدی و آن بر دو نوع است شرکت ملك که دو نفر یا زیادتر در مالی شریك شوند یا اختیاری و یا قهری قهری مانند ارث و اختلاط اجباری دو مال بدون اراده یا غیر آن و شرکت در عقد که از روی اختیار و اراده دو یا چند نفر با هم شریك شوند بمساوات یا غیر آن و یا شرکت در صنایع است که شرکت متحرفه گویند و گاه شرکت در وجوه اعتباری بازاری است که شرکت مفالیس گویند. وبالجمله اسباب شرکت گاه ارث است گاه وصیت و گاه معامله و عمل یا از راه حیازات مباحات است و گاه بــه مخلوط شدن اعــراض است باجبار گاه شرکت در اعیان است و گاه در منافع

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳۶ ـ الفقه علی ج ۳ ص ۸۳ ـ کشاف ج ۱ ص ۸۵۳)

دو سببها قحد یکــــون ارثا لعین او منفعة و عقداً بلن یشتر یا داراً بعقد واحد و حیازة لبعض المباحات دفعة... و مزجا لایتمیز... والشرکة قد تکون عینا ای فی عین... و منفعة کاشتراك فی منفعة دار. و حقا کشفعة و خیار والمعتبر من‌الشرکة عندنا شرکة‌العنان لا شرکة الاعمــال ولا المفاوضــة ولا الوجــوه و المشترکان یتساویان فی‌الربح والخسران مع تساوی المالین ولــو اختلفا اختلف الربح ولو شرطا غیرهما فالاظهر البطلان و لیس لا حدالشرکـاءالتصرف فی‌المال الا باذن الجمیع... و لکل من‌الشرکـاء المطالبة بالقسمة عرضاً (سوای نقدین) کان‌المال او نقداً والشریك امین لایضمن الابتعداو تفریط و یقبل یمینه فی‌التلف لوادعاء

(از شرح لمعــه ج ۱ ص ۳۳۷ ـ ۳۳۸).

در کلیات حقوقی آمده‌است:

شــرکت اصطلاحاً عبــارت است از اینکه دو نفر یا بیشتر سرمایه‌ئی تعیین و روی هم گذارده که با آن کاسبی‌کنند.

محل اجتماع حقوق یا عین است یا دین است یا منفعت است یا حق. جعل خیار برای دو نفر جمعاً و همچنین ارث خیار داخل در شق اخیر است.

عینی که مشترك بین دو نفــر یــا

زیادتر باشد منافع حاصلهٔ از آن متعلق به هر دو بوده و اگر تلف‌شود تلف آن بنسبت سهم هر کدام دامنگیر هر دو نفر خواهد شد.

مالیکه مشترک بین چند نفر است جواز تصرف هر کدام منوط باذن سایرین است و در صورت خودداری از دادن اذن باید بحاکم رجوع نمود و تصرف بدون اذن شریک موجب ضمان و تعلق اجرةالمثل خواهد بود.

تجارت در مال مشترک بدون اذن شریک زیان پایگیر حامل خواهد شد زیرا در حکم غاصب است و چنانچه سودی داشته باشد حکم فضولی در آن جاری است.

همانطور که در عین مشترک بدون اذن سایر شرکاء نمیتوان تصرف نمود تصرف شریک در دین مشترک نیز بدون اذن سایرین جائز نیست و موجب ضمان است.

بنابراین اگر یکنفر از شرکاء بدون اذن دیگران تمام دین یا بعض آنرا از مدیون بگیرد نسبت بسهام‌سایرین‌فضولی خواهد بود و شرکاء دیگر میتوانند سهام خود را از او بگیرند و یا بمدیون رجوع کنند.

حتی اگر باجازهٔ سایرین بمقدار حصهٔ خود از مدیون گرفته باشد در مقدار مقبوض نیز شرکاء شرکت خواهند داشت زیرا دین قابل قسمت نیست مگر بطریق صلح مثل‌اینکه ازاشخاص متعددی طلبکار باشند و صلح بین آنها بنحوی واقع شود که در نتیجهٔ آن دین هر یک از مدیونین بیکنفر از شرکاء اختصاص یابد.

بالجمله تصرف یکی از شرکاء در حصهٔ خود اعم از عین یا دین اگر تعلق آن بطور کلی باشد حاجتی بتحصیل اذن ندارد مثل ابراء ذمه و گرفتن ضامن و فروش حصهٔ خود. اما اگر تصرف واقع بر عین خارجی بوده ولو اینکه محصل از این دین باشد این نحو از تصرف موقوف باذن سایر شرکاء است.

پس هر شریکی نسبت بمال مشترک از جهتی مطلق‌العنان و دارای اختیار مطلق است و از جهتی مقید و موقوف باذن شریک است مثلا میتواند حصهٔ خود را بفروشد یا آن را بمال دیگری مبادله کند و یا آن را وقف نماید و لکن بدون اذن شریک نمی‌تواند آن را تسلیم و بقبض دهد.

پس واقع ساختن معامله توقفی بر اذن ندارد ولی تسلیم و اقباض موقوف است به اذن شریک.

(کلیات حقوقی ص ۱۹۸،۱۹۹)

در معتقدالامامیه آمده است:

شرائط صحت شرکت آنستکه در دو مال باشد ازیکدیگر، چون بهم بیامیزند بیکدیگر مشتبه گردد. و آنکه بهم بیامیزند، تا هر دو یک مال گردد. و آنکه دستوری حاصل باشد در تصرف کردن اندر آن. و با این شرائط هیچ خلاف نیست که شرکت منعقد است، و بی یکی از این [دو] خلافست، پس واجب بود که این شرائط معتبر بود.

و چون شرکت منعقد گشت، اقتضای آن کند که هر یکی را بود از سود و زیان بمقدار سرمایهٔ هر یکی.

و اگر شرط بفاضل سود و زیان

کنند با تساوی اصل مال، لازم نباشد. و همچنین اگر یکی را زیادتی شرط کنند در سود مقابل، عملش لازم نباشد، اما ویرا بود اجرت عملش. و اگر برین راضی شوند، صحیح بود.

تصرف در مال شرکت بحسب شرط باشد: در اجتماع، و انفراد. وهمچنین در صفت تصرف‌کردن: بنسیه فروختن، یا بنقد، و بسفر بردن، و غیر این. و اگر خلاف کنند شرط را، ضامن باشد.

شرکت عقدی جائز بوده هر یکی را از ایشان بود که آنرا فسخ کنند، و بمرگ منفسخ شود.

و چون دین را قسمت کنند، منقسم نشود، بلکه آنچه حاصل باشد میان ایشان بود. و آنچه منکسر شود بر هر دو.

اگر چیزی بفروشد شریکی که ویرا تصرف باشد، و اقرار دهد بر شریك خود بآنکه بها قبض کرده است، و شریك منکر باشد؛ ذمت مشتری از چیزی بری نگردد. اما از جهت وی برای آنکه وی معترف نیست بقبض خود، و نه بقبض وکیل خود. اما از جهت آنکه نفروخته است، برای آنکه منکر است.

و اقرار شریك وی بر وی قبول نباشد، زیرا که وکیل است، و اقرار وکیل بر موکل بقبض حقی که او وکیل بود در گرفتن مقبول نباشد. و اگر آنکه نفروخته است، اقرار آرد ذمت مشتری از نصیب وی؛ بری شود، بلاخلاف.

(معتقدالامامیه ص ۲۷۷، ۲۷۸)

در کلیات حقوقی آمده است:

شرکت ابدان نیز صحیح نیست و آن عبارت است از اینکه دو نفر یا بیشتر عقد شرکتی واقع سازند باینطور که هر آنچه در نتیجه کارکردشان بدست آمده مشترك بین همه آنها باشد چه هر گاه عملشان مساوی باشد یا مختلف.

(کلیات حقوقی ص ۲۱۰)

شِرْکَتِ اَبْدان ـ (اصطلاح فقهی)
شرکت ابدان آن باشد که چند نفر در اعمال و صنایع که از دست آنها ساخته است شریك شوند این نوع شرکت یا عنان است یا مفاوضه

مفاوضه آن باشد که چند نفر از صنعت گران قبول نمایند که اعمالی را بر تساوی انجام دهند و در ربح و زیان متساوی باشند و هر یك کفیل دیگری باشد و شرکت عنان آن باشد که در سود و زیان شرط تفاوت کنند و این دو نوع شرکت روا نباشد.

(از الفقه ج ۳ ص ۹۰)

شِرْکَتِ جَبْری ـ (اصطلاح جبری)
رجوع به شرکت شود

شِرْکَتِ ذِمم ـ عبارت از شرکتی است که میان دو نفر بدین طریق انجام شود که قرار بندند که چیزی بخرند (چیز غیر معینی) با بهاء و ثمن موعددار در ذمه هر دو بتضامن و هریك کفیل دیگری باشند و بعد متاع را بفروشند و سود را تقسیم کنند

(از الفقه علی ج ۳ ص ۹۸)

شِرْکَتِ عِنان ـ (اصطلاح فقهی)
این شرکت باصطلاح خاص خود آن باشد که اطراف شرکت شرط نمایند که تصرف هر کدام مربوط باذن و اجازهٔ دیگری باشد، (از الفقه ج ۳ ص ۹۷)، در این نوع شرکت شرکاء در رأس‌المال

متفاوت‌اند و اگر هم در رأس‌المال متساوی باشند در سود و زیان متفاوتند.

در کلیات حقوقی آمده است:

۵۱۸ ـ شرکت عنان نزد امامیه شرکتی است که اموال دو نفر یا زیادتر ممزوج گردد. و شاید وجه تسمیهٔ آن این باشد که عنان اموال بطور تساوی بدست شرکاء است؛ و عامه این نوع از شرکت را شرکت مفاوضه گویند. اما شرکت عنان نزد آنها شرکتی است که شرط مساوات در آن نشده باشد.

بهر حال نزد امامیه فقط شرکت عنان که تحقق آن در اعیان موقوف است به امتزاج و اختلاط صحیح است.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۹)

شِرْکَتِ عَقْدی ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

مدار شرکت عقدی بمخلوط نمودن دو مال یا زیادتر است بهمدیگر و بنسبت اموال سود و زیان بهر یك از شرکاء تعلق خواهد گرفت خواه در عمل مساوی باشند یا مختلف. پس وقتی دو نفر شریك در سرمایه مساوی باشند در سود و زیان مساوی خواهند بود و بنسبت اختلاف مختلفند.

و این در صورتی است که عقد شرکت مطلق باشد اما با شرط متبع است بشرط‌اینکه منافی بامقتضای عقد نباشد.

پس تخصیص ربح یا خسران بیکنفر از دو شریك منافی با جوهر عقد شرکت بوده و باین لحاظ باطل و مبطل عقد است.

مجرد وقوع عقد شرکت کافی در حصول شرکت نبوده بلکه تحقق شرکت باین است که اموال بهم ممزوج گردد مگر اینکه فرض شود که از اول با هم شریك‌المال بوده‌اند مثل اینکه مال به آنها ارث رسیده یا یکنفر بهمهٔ آنها مدیون بوده و آنرا سرمایهٔ خود قرار دهند. در این صورت امتزاج موضوعی نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۸)

شِرْکَتِ عَمَل ـ (اصطلاح فقهی)

شرکت عمل را شرکت ابدان هم گویند و آن باشد که دو یا چند نفر شریك شوند با رأس‌المال متساوی در تجارت بنا بر آنکه هر کدام را سود و زیان باندازهٔ رأس‌المال باشد و هر یك شریك خود را در معاملات مطلق‌العنان بدانند (از الفقه علی... ج ۳ ص ۹۷) و بالجمله در سهام و سود و زیان متساوی باشند و هر یك بتوانند بدون نظر و اجازهٔ دیگر کار کنند.

شِرْکَتِ مَفالیس ـ (اصطلاح فقهی)

شرکت در وجوه و اعتبارات بازاری است رجوع به شرکت شود و رجوع به شرکت وجوه شود.

شِرْکَتِ مُفاوَضَه ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

مراد از شرکت مفاوضه این است که دو نفر یا بیشتر عقد شرکتی واقع سازند مبنی بر اینکه هر آنچه از غنیمت یا تجارت یا حیازت یا میراث یا غیر اینها از فوائد و انتفاعات هرکدام از آنها بدست آورد سایرین نیز در آن سهیم باشند بطور مساوی یا باختلاف. این نوع از شرکت چنانکه گفته شد باطل است.

(کلیات حقوقی ص ۲۱۰)

شِرْکَتِ وُجُوه ـ (اصطلاح فقهی) این نوع شرکت جایز نیست و آن باشد که دو یا چند نفر در اعتباراتی که در بازار دارند بدون آنکه مالی در بین باشد و باعتبار و اعتمادیکه مردم بدانها دارند قرار شرکت بندند که اشیائی را بخرند بطور مؤجل و بفروشند و سود آن را تقسیم نمایند البته این قسم هم میتواند مفاوضه باشد که هر دو بطور مطلق بتوانند باعتبار یکدیگر هر نوع معاملهٔ را انجام دهند و میتوانند عنان باشد که مثلا اعتبار یك طرفی باشد و یا معاملات با اجازه یکدیگر باشد (از الفقه علی... ج ۳ ص ۹۰) بنابراین ممکن است یکنفر که دارای وجاهتی و اعتباری نیست با شخص دیگر که اعتباری دارد شرکت کند و در این صورت مثلا سود متساوی نباشد.

و بالجمله این نوع شرکت باطل است.

در کلیات حقوقی آمده است:

شرکت وجوه عبارت است از اینکه دو نفر که دارای وجاهت و اعتبارند ولی مالی ندارند بمدت اموالی را خریداری نموده و بفروش رسانند و پس ازپرداخت مطالبات زیاده را بین خود تقسیم نمایند. این نوع از شرکت نیز صحیح نیست.

بلی اگر هر دو بطور اشتراك در ذمه خریداری کنند یا یکنفر دیگریرا وکیل خرید نمایند اشکالی نداشته و ربح متعلق بهر دو خواهد بود. چنانکه اگر یکی آنها نصف منافع خود را تا مدت معینی بنصف منافع دیگری صلح کند صورت صحیحی بخود خواهد گرفت زیرا جهالت در صلح تا حدی مغتفر است

(کلیات حقوقی ص ۲۱۰)

شُرُفاتُ‌الکُرسی ـ (عرفانی) این اصطلاح را شیخ اشراق بکار برده است و رمزی است از عالم مجردات رجوع شود به ساحت و رجوع شود به تلویحات ص ۱۰۹

شرم ـ (اصطلاح عرفانی) حصاری است و مایهٔ ایمان و نشان کرم است و خلق در این مقام بر سه گروه‌اند، غافلان و عاقلان و عارفان. غافلان از خلق شرم دارند، ایشان ظالمانند، عاقلان از فرشته شرم دارند، ایشان مقتصدان‌اند، عارفان از حق شرم دارند، ایشان سابقانند.

گفته‌اند: بر هفت وجه است حیاء تقصیر، حیاء اجلال ،حیاء جنایت، حیاء کرم، حیاء حشمت، حیاء استحقار، حیاء حق.

(عده ج ۱ ص ۱۲۸)

شُرود ـ (اصطلاح عرفانی) شرود عبادت از طلب حق است بخلاص از آفات و حجب و بیقراری اندر آن که همه بلاهای طالب از حجاب افتد پس حیل طلاب را اندر کشف حجاب و اسفار ایشان و تملق ایشان بهر چیزی «شرود» خوانند و هر که اندر ابتدای طلب بیقرارتر بود اندر انتها و اصل‌تر و ممکن‌تر شود

(کشف‌المحجوب ۵۰۷).

صاحب لمع‌گوید: شرود، تفرد صفات است از منازلات حقایق و ملازمهٔ حقوق، در شرح شطحیات است: شرود نفی صفات است از منازلات حقایق و آن حقایق حجابست عزیزترانرا.

(از شطحیات ص ٦٢٣)

شُروط ــ رجوع شود به شروط

شُروق ــ (اصطلاح ذوقی) مراد تابش انوار است و یا تابشی است که از انوار بالا بر انوار سافله شود و شروق انوار تابشهای انوار است.

(از ش ص ٣٤١ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ١٣٤، ١٣٧، ١٤١)

شره ــ این اصطلاح اخلاقی است و ضد عفت است و آن در طرف افراط است و ولوع باشد بر لذات زیاد از مقدار واجب.

رازی گوید: «ان‌الشره والنهم من العوارض الردیة المادة من بعد بالالم والمضرة» که از عوارض و مولودات قوت نفس شهوانیه است.

(اخلاق ناصری ص ٨٤ ــ رسائل فلسفهٔ زکریای رازی ص ٧٠)

شَریعَت ــ (اصطلاح کلامی وعرفانی) شریعت در لغت مشرعةالماء را میگویند یعنی محلی‌که آب می‌آشامند و دراصطلاح عبارتست از امور دینی که حضرت عزت جل شأنه جهت بندگان بلسان پیغمبر تعیین فرموده از اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب حصول کمالات گردد و شامل احوال خواص و عوام بوده جمیع امت در آن شریك باشند چون شریعت مظهر فیض رحمانی است که رحمت عا ماست.

(از شرح گلشن ص ٢٩٠) و رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود

هجویری گوید: شریعت و حقیقت از عبارات اهل‌الله است که یکی از صحت حال ظاهر کند و یکی از فخامت حال باطن (از کشف‌المحجوب ص ٤٩٨).

در کشاف است که شریعت عبارت از طریق دین است که شرع است (کشاف ص ٧١)

ابوالقاسم قشیری گوید: شریعت امر بالتزام عبودیت است و «حقیقت» مشاهدهٔ ربوبیت و هر شریعتی که مؤید به حقیقت نباشد غیرمقبول است و هر حقیقتی که مقید به شریعت نباشد غیر محصول است.

شریعت جهت تکلیف خلق میاید و حقیقت از طریق و تصرف حق خبر میدهد (از رساله قشریه ص ٤٣)

خواجه عبدالله گوید: «شریعت» همه نفی بود و اثبات بر قالب و هیکل و «طریقت» همه محو کلی باشد و حقیقت همه حیرتست، شریعت را تن‌شمر و طریقت را دل، و حقیقت را جان، اگر شریعت خواهی اتباع و اگر حقیقت خواهی انقطاع باقی همه صداع (از اسرارالتوحید ص ٣٢٦).

بعضی گویند : شریعت معرفت سلوك الی‌الله است و حقیقت دوام نظر بسوی اوست و طریقت سلوك طریق شریعت است یعنی عمل بمقتضای شریعت (از رسائل خواجه ص ١٢ ــ ٢٢).

و بالجمله مراحل تربیت معنوی عبارت‌اند از شریعت، طریقت، معرفت که در مرحلهٔ اول التزام شریعت و در رتبت دوم بمدد راهنمای معنوی و مرشد، احکام طریقت را نیز ملتزم شود.

(از شرح بر رساله قشریه ص ٩٢).

انصاری گوید: شریعت چراغست،

حقیقت دانست، شریعت بنده است، حقیقت پند است، شریعت نیاز است، حقیقت ناز است، شریعت ارکان ظاهر است، حقیقت ارکان باطنست، شریعت بی‌دردیست، حقیقت بی خودیست، شریعت خدمتست بر شریطت، حقیقت قربت است برمشاهدت، شریعت بواسطه‌است، حقیقت بمکاشفه است، اهل‌شریعت طاعت‌دار است اهل حقیقت از خویشتن گریزانست و بیکی نازان، اهل شریعت در آرزوی خلد و نعیم باقی است، اهل حقیقت گستاخ و مشغول بساقی است، ابتدای حقیقت دردیست که پدید آمد و حسرتی ترا فرا گیرد، جهان فراخ بر تو تنگ کند، اندرون پیراهن بر تو زندان کند، آتشی در جانت زند، عطشی در دل افکند، سوز بینی و سوزنده نه، شور بینی و شورنده نه:

(از عده ج ۲ ص ۷۴۰).

و گفته‌اند: شریعت گفت انبیاء است و طریقت کرد انبیا و حقیقت دید انبیاء است. بعضی از ترکیبات: احکام شریعت واضع شریعت، حکم‌شریعت، قانون شریعت، رایت شریعت، صاحب شریعت

شستشو ـ (اصطلاح‌ذوقی) برداشتن خردها را گویند که از تقصیر حاصل شده باشد.

شطح ـ (اصطلاح عرفانی) سخنی است که زبان از گفتن آن تنفر داشته باشد و گوش از شنیدن آن کراهت دارد، و بمعنی حرکت است و آن بیان امور و رموز است در وصف وجد و عباراتی که وصف حال و شدت وجد را کند، شطح گوید: و گفته شده است که «شطح» کلمه‌ایست که بوی خودپسندی بدهد و ادعاء از آن استشمام شود و آن در بین محققان نادر دیده شده است.

جرجانی گوید: «شطح» از زلات محققان است زیرا دعوی بحق است که عارف بدون اذن الهی اظهار میکند.

رجوع شود به (لمع ص ۳۷۵ ـ طرائق ص ۲۰۴ ـ شرح‌گلشن ص ۶۲۹).

در اصطلاحات است که وجد درلغت بمعنی حرکت است و حرکت شدید آسیا را «شطح» گویند و در عرف عرفا حرکت اسرار وجدی را «شطح» گویند باینکه اظهار شود.

و گفته شده است «شطحیات» سخنی را گویند که ظاهر آن بظاهر شرع راست نیاید.

و بعضی گویند سخنانی است که در حال شدت وجد ادا شود و شنیدن آنرا بر ارباب ظاهر سخت و ناخوش باشد و موجب طن و انکار گردد

(دستورالعلماء ج ۲ ص ۶، ۲)

در شطحیا تاست: خانه‌ایرا که آرد، خورد کند، مشطاح گویند از بسیاری حرکات که در او باشد، پس در سخن، شطح عبارت از حرکات اسرار ایشانست، چون وجدی قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود بنعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود برانگیزانند، آتش شوق ایشان بمعشوق ازلی تا برسد بمیان سراپردهٔ کبریا و در عالم بهاء جولان کنند، چون به‌بینند نظایرات و مضمرات غیب، بی‌اختیار، مستی در ایشان آید، جان به جنبش درآید، سر

بجوش درآید، زبان بگفتن درآید، از صاحب وجد کلامی صادر شود، از تلهف احوال و ارتفاع روح، در علو مقامات، و اصول متشابه در شطح از سه معدن است معدن قرآن معدن حدیث و معدن الهام اولیاء حق سبحانه با عموم بندگان بزبان شریعت گویند و با خصوص بزبان حقیقت و عموم را فرمود تا او را بطلبند در مدارج معاملات

(از شطحیات ص ٥٦، ٥٨)

شَطْر ــ (اصطلاح منطقی و فلسفی) شطر در مقابل شرط است و بمعنای جزء است و اجزاء داخلی است.

(از دستور ج ۲ ص ۲۱٤)

شَعائِرُاللّٰه ــ (عرفانی، فقهی) مراد اولیه از شعائر اعمال حج است و اعمال دین است و انجام مراسم مذهبی است که جمعاً و فی‌الجمله واجب است چون اعلام دین است و علامت اطاعت خداست

(از عوائد الایام ص ۹).

شَعائِرِ اِسلامی ــ (اصطلاح فقهی) اذان، نماز، صوم، حج و جز آن میباشد که علامت اسلام‌اند

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸٦)

شِعار ــ (عرفانی، مذهبی) جامهٔ که در زیر پوشیده میشود، مانند پیراهن، شعار گویند، و در اصطلاح یعنی ظاهر خود را ملبس بلباس شرع نماید و طریقت را که روش خاص ارباب قربت است از تبتل و انقطاع و اخلاص و توکل و تسلیم و رضا و تجرید و تفرید وغیره، دثار خود سازد.

(شرح گلشن ص ۲۹۱).

شُعاع ــ (اصطلاح فلسفی) در زیر کلمهٔ اصحاب شعاع شرح دادیم که بعضی گویند شعاع جسم لطیفی است که از مضیء به مستضیء منتقل و متصل میشود و فرق میان شعاع و ضیاء و نور را در زیر کلمهٔ ضیاء و نور شرح میدهیم.

(از ق ص ۲٦۱ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۹۷ ــ شفا ج ۱ ص ۳۰۹)

شهاب‌الدین سهروردی گوید:

بعضی از مردم گمان کرده‌اند که شعاع جسم بود و این گمان باطل بود زیرا اگر شعاع جسم بود لازم آید که هر گاه بطور ناگهانی و دفعی سوراخ «کوه» منسد گردد آن جسم نورانی حاصل از آن پنهان و معدوم شود در حال که چنین نبود و اگر گفته شود که پس از انسداد سوراخهای «کوه» همچنا ناجسام ریز مظلمه باقی می‌مانند بنهایت ضوء و روشنائی آنها زائل میگردد جواب داده میشود که با این فرض هم لازم آید که شعاع جسم نباشد.

و نیز هرگاه شعاع جسم باشد لازم آید که انعکاس آن از جسم صفت و سخت مقدم باشد از انعکاس آن از اجسام رطبه و نرم و حال آنکه وجود خارجی عکس این امر را ثابت میدارد.

و نیز لازم آید که از جرم آفتاب هرگاه شعاع جدا شود کاسته گردد.

و نیز لازم آید که شعاع حاصل نشود مگر برزوایای قائمه نه‌بدان صورت که در جهات مختلف دیده میشود، زیرا جسمی که واحدبالطبع باشد متحرک بر جهات مختلف نشود و نیز لازم آید که ضوئهای چراغهای متعدد متراکم گردد بطوریکه غلیظ شود و دارای ژرفنا شود

و هرچه به تعداد نورافشانها افزوده شود ژرفنای شعاع فزون گردد و حال آنکه چنین نیست، پس شعاع از اموری نیست که از نیرات و از آفتاب و یا از محلی به محل دیگر نقل پیدا کند و بلکه عرضی است غیر قابل انتقال و علت آن جسم مضیئی بود بوساطت جسمی شفاف مانند هوا.

(از شرح حکمةالاشراق ص ۲۶۱، ۲۶۲).

شُعاعِ وُجود ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) تجلیات انوار الهی در مقام تابش بر دلهای عارفان است، پیرطریقت گفت: الهی عارف ترا بنور تو میداند، از شعاع وجود عبارت نمیتواند، موحدترا بنور قربت میشناسد، در آتش مهر میسوزد، از ناز بازنمیپردازد، خداوندا، یافت ترا دریافت میجوید، از غرقی در حیرت، طلب از یافت باز نمیداند، مسکین او که او را به صنایع شناخت، درویش او که او را بدلائل جست، از صنایع آن باید جست که در آن گنجد از دلائل آن باید خواست که از آن زیبد.

(از عده ج ۲ ص ۵۰۸).

شُعَبُ الصَّدر ـ (اصطلاح عرفانی) جمع فرق بود بترقی از حضرت و احدیت بحضرت احدیت

(از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۶۳)

شُعبَدَه ـ (اصطلاح کلامی، فقهی) حرکات سریع را گویند که موجب شود حس اشتباه کند و اموریرا بیند که موافق با قواعد عقل و منطق نباشد و یا افعال و اعمال شگفت‌آوری را گویند که مترتب بر سرعت حرکت دست است و آن در شرع حرام است.

شِعر ـ (اصطلاح منطقی، ادبی) قیاس شعری نزد منطقیان قیاسی راگویند که مرکب از مقدمات خیالی باشد و نتیجه چنین قیاسی انبساط و انقباض نفس و ترهیب و ترغیب است. لفظ یونانی شعر منطقی «نیطوریقی یا نیطوریقا» میباشد که در عربی به شعر ترجمه شده است یکی از شرایط شعر اینکه مقدمات آن از متخیلات باشد وبواسطهٔ بکاربردن الفاظی خاص و تعبیرات مخصوص که بر مبنای تخیلات است زشت را زیبا و زیبا را زشت، خوب را بد و بد را خوب نماید اعم از آنکه با استعمال سخن منظوم باشد یا منثور.

حاجی‌سبزواری میگوید: قیاس شعری قیاسی است‌که مقدمات آن از امور تخیلیه باشد و بعضی از شعریات مؤثرتر از خطابیات است وفائده آن ترغیب وترهیب است گرچه بامور کاذبه هم باشد.

خواجهٔ طوسی گوید: و هر چه مفید تخیلی بود آنرا شعر خوانند.

(از دستور ج ۲ ص ۲۱۶ ـ اساس الاقتباس ص ۳۴۲)

در ادب ـ شاعری صناعتی است که شاعر بدان صناعت اتساق مقدمات موهمه کند و التیام قیاسات منتخبه بر آن وجه که معنی خرد، را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه کند و بایهام قوتهای غضبانی و شهوانی را برانگیزد تا بدان ایهام طبایع را انقباض و انبساطی بود و امور عظام را در نظام سبب شود

(از چهار مقاله ص ۴۳)

شَعرایِ شامی ـ (اصطلاح نجومی) از ستارگان دبران بود.

شَعرایِ یَمانی ـ (اصطلاح نجومی) ستارهٔ بزرگ و روشنی بود بر دهان کلب‌الجبار که بسوی یمن میل کند و آنرا عبور نیز خوانند زیرا گذرنده است و گفته‌اند که شعرای یمانی وشامی‌خواهران سهیل‌اند.

شُعُور ـ (اصطلاح فلسفی) شعور عبارت از ادراک بدون استثبات است و اول مرتبت حصول علم بقوت عاقله است و چنان مینماید که شعور ادراک متزلزل است و از این جهت، در حق خدا اطلاق نشده است.

(از اسفار ج ۱ ص ۳۲۲ ـ از مباحث مشرقیه ص ۳۶۸)

شُعُورِ بَسیط ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بادراک بسیط شود.

الشُّعَیبیّة ـ (اصطلاح کلامی) اصحاب شعیب محمد را گویند که از جملهٔ عجارده است و عقیده داشت که خالق اعمال عباد خدا است و چیزی در عالم وجود نمی‌یابد مگر به مشیت او..

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۶۰)

شُعیرَه ـ شش خردل است

(از کشاف ص ۸۲۲).

شِغَار ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به نکاح شغار شود.

شَغَاف ـ (اصطلاح عرفانی) شغاف و شغف در لغت شدت محبت و ولع است و شغاف را پنج درجت است، اول امتثال امر محبوب، دوم محافظت باطن از غیر محبوب، سوم معادات با دشمنان دوست، چهارم محبت محبان، پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود.

(کشاف ص ۶۵).

حلاج گوید:

انت بین‌الشغاف والقلب تجری
مثل جری‌الدموع من اجفان
و تحل الضمیر جوف فؤادی
کحلول الارواح فی‌الابدان
لیس من ساکن تحرک الا
انت حرکته خفی المکان
یا هلالا بدالا ربع عشر
لثمان و اربع و اثنان

(طبقات ص ۳۰۹).

شَفَاء ـ (اصطلاح عرفانی) رفع سقم دلها باشد بواسطهٔ تحقق بانوار ملکوتی و شفاء در آن برسه وجه است: شفای عام است و شفای خاص و شفای خاص‌الخاص.

شفای عام آنست که گفت: «فیه شفاء للناس» و شفای خاص آنست که گفت: «ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین»

و «شفاء لما فی‌الصدور»

و شفاء خاص‌الخاص که‌گفت «و اذا مرضت فهو یشفین»

شفای عام، نعمت اوست.

شفای خاص‌الخاص، خود اوست.

(عده ج ٤ ص ۳۱۳).

شَفْع ـ (اصطلاح عرفانی) عالم خلق را گویند و آن مرتبهٔ دوم است

(اصطلاحات فخرالدین)

شَفاعَت ـ (اصطلاح کلامی) وساطت باشد و سئوال ترک ضرر باشد از غیر بر سبیل تضرع و آن در اسلام ویژهٔ حضرت رسول است

(از کشاف ج ۱ ص ۸۳۸)

و منظور این است که در روز رستاخیز اولیاء و انبیاء علیهم‌السلام از بندگان و امت خود به پیشگاه خداوند طلب عفو و مغفرت کرده واسطه شده در این مورد آراء و عقاید مختلف است معتزله و خوارج اصولا مساله شفاعت را منکر شده‌اند و گویند کسی پس از اینکه وارد در آتش جهنم شد دیگر از آن نجات نیابد

اهل سنت و اشعریه و کرامیه گویند شفاعت محقق میشود و بزرگان ادیان شفاعت گنه کاران کنند تا از عذاب جهنم نجات یابند در قرآن مجید آمده است من ذاالذی یشفع عنده‌الاباذنه و من قبل أن یأتی یوم لابیع فیه ولا خلة و لا شفاعة.

و فما لنا من شافعین. و «ولا یؤخذ منها عدل ولاهم ینصرون»

(از ملل و نحل ابن حزم ج ٤ ص ٦٣)

شَفّاف ـ (اصطلاح فلسفی) شفاف یعنی‌بی‌رنگ جسم شفاف به‌جسمی‌گویند که مانع نفوذ نور نباشد فلاسفه درحالات وخواص عناصر اربعه گویند : هریك از عناصر مادام که با عنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده و شفاف‌اند مثلا آب وآتش و خاك وهوا درحال محوضت وعدم. اختلاط با یکدیگر شفاف و بدون رنگ‌اند.

(ازشفا ج١ ص ٣٠٧ـ٣٠٨)

شُفعه ـ (اصطلاح فقهی) و از شفع است بمعنای زوج وگفته‌اند از شفاعت است ودرهرحال درشرع تملك عقار باشد

بر خریدار بطور اجبار بمثل پولی‌که داده است دراموال غیرمنقول توضیح‌آنکه‌اگر کسی سهم خودرا از مال مشترك مشاعی بخواهد بفروشد حق تقدم درخرید با شریك آنست واگر بدون‌اطلاع‌شریك‌مشاع خود فروخت و شریك متوجه شد فوراً می‌تواند ازحق شفعه استفاده‌کند و همان مبلغ را بخریدار بدهد و مبیع را ضبط و تملك نماید. واعمال این‌حق فوری‌است کسی‌که حق شفعه دارد شفیع‌گویند

(ازکشاف ص ٨٤٠).

وهی استحقاق الشریك‌الحصة‌المبیعة فی شرکته ولا یثبت لغیرالشریك الواحد و موضوعها مالا ینقل کالارض والشجر .. ولایثبت‌الشفعة فی‌المقسوم‌الامع‌الشرکة فی‌المجاز والمشرب ویشترط قدرة‌الشفیع علی‌الثمن والاسلام اذاکان‌المشتری مسلما ولوادعی غیبة‌الثمن اجل ثلثة ایام مالم یتضرر‌المشتری ویثبت‌الشفعة للغایب وان طالت غیبته فاذا قدم من‌سفره اخذوکذا للصبی والمجنون والسفیه و یتولی‌الاخذ لهم الولی مع‌الغبطة فان ترك فلهم عند: الکمال الاخذ ویستحق الاخذ بالشفعة بنفس‌العقد و ان‌کان فیه خیاراً ولا یمنع الاخذ من‌التخایر ولیس‌للشفیع اخذ البعض بل یأخذ‌الجمیع اویدع..

(ازشرح لمعه ج٢ ص١٦ـ١٨)

در معتقدالامامیه آمده است: شرط استحقاق شفعه آنستکه مقدم باشد ببیعی که نقل‌کند بآن ملك با مشتری. و باید که شریك وی باشد درآن، یا درحق آن، و شریك یکی بیش نباشد، ومسلمان باشد چون مشتری مسلمان بود، وحق مطالبه‌را اسقاط نکند، و از بهای آن عاجز نشود.

اعتبار تقدم بیع، برای آنست که پیش از بیع استحقاق نیست، باتفاق واعتبار بیع‌کرد؛ زیرا که بغیر بیع ازصدقه، و غیر این، شفعه ثابت نشود، از برای آنکه اثبات شفعه محتاج دلیل است، در شرع دلیلی نیست‌که برین دلالت‌کند.

وانتقال ملك با مشتری ازبرای آن بایدکه شفیع مستحق شفعه نشود چون بایع‌را اختیار باشد، وشفیع‌شریك می‌باید زیرا که بنزد این طائفه، شفعه بجوار نیست.

دلیلش اجتماع ایشانست، و آنکه از رسول ص روایت کرده‌اند که فرمود: «الشفعة فیما لم یقسم، فاذا وقعت‌الحدود فلاشفعة» ، یعنی: شفعه درآن باشد که قسمت نکرده باشند، وچون حدود واقع شد شفعه نباشد.

اما آنچه روایت‌کرده‌اند:«الجار احق بسبقه» ، یعنی: همسایه سزاوارتر است بآنچه بوی نزدیك است ، درین اضمار میکنند: «احق بالاخذ بالشفعة» ، یعنی: همسایه سزاوارتر است‌که آنرا بشفعه فراگیرد. وچون ایشان این اضمارکنند، اولی‌تر نباشند ازکسی‌که اضمارکند : «احق بالعرض علیه» ، یعنی: اولی‌تر است بآنکه آن‌را بروی عرضه‌کنند.

دیگرآنکه مراد بجار شریك است در چیزی، ازبرای آنکه عمروبن‌الشرید از پدر خویش روایت‌کرد که او گفت: من بفروختم حقی از زمینی که مرا در آن شریك بود. شریك: مراگفت: من اولی‌ترم بآن . پیش رسول‌ص رفتم، رسول فرمود: الجار احق سبقه.

و زن را نیز جاره‌گویند برای مشارکت او باشوهر درعقد، اعشی‌گفت: «ایا جارتی بینی فانك طالقة».

و شریك یکی از برای آن باید ، که اگردوباشند وزیادت، مستحق‌شفعه‌نشوند، برای آن‌که حق شفعه حکمی‌شرعی است محتاج دلیلی شرعی باشد.

وباید که مسلمان بود، چون شریك مسلمان باشد ، برای آنکه ذمی را بر مسلمان شفعه نیست، لعموم قوله‌تعالی: «ولن‌یجعل‌الله‌للکافرین علی‌المؤمنین‌سبیلا». خدای تعالی کافران را بر مؤمنان راهی ننهاده است.

ورسول‌ص‌فرموده‌است: «لاشفعة‌لذمی علی‌مسلم»، یعنی: ذمی را برمسلمان شفعه نیست.

وقول آنکس‌که گوید برفور نیست، تا اسقاط شفعه‌کند، شفعه ساقط نگردد، قوی‌تر است. برای‌آنکه این اصلی‌است در هرحق که هست عقلا و شرعاً. و از این اصل بیرون نرود، الا آنچه آنرا دلیلی قاطع بیرون برد، چون حق رد معیب‌بعیب، که این برفور است، زیراکه در تأخیر رد ابطال اوست، ازآن سبب‌که روا بودکه امارات عیب ازآن بگردد، و پوشیده شود.

دلیل آنکس‌که میگوید برفور است ، آنستکه درتأخیرطلب ضرراست برمشتری، زیرا که چون بداند، ازتصرف بازایستد، ورسول‌ص فرموده‌است: لاضررولااضرار. جواب ازین‌آنستکه ازین‌ضرر احترازممکن است، بایدکه حق شفعه را اسقاط کند.

دیگرآنکه درمقابلهٔضرر مشتری، ضرر شفیع است، و ازالت ضرر او مقصود.

واز برای این‌است‌که مستحق شفعه شود، اگر بعداز سالها ویرا معلوم شود

بیع‌او. همچنین چون مسافر ازسفر بازآید، وکودك بالغ شود، مستحق شفعه باشد.

وعدم عجز وی از بها، شرط ازبرای آنستکه او مالك مبیع، به‌آن میشودکه‌آنچه مشتری ببایع داده است، وی بمشتری‌دهد؛ وچون ازین عاجز باشد، حق وی از شفعه بیفتد.

وچون بها مؤجل باشد، برشفیع نیز مؤجل باشد.

و شفعه باشد درآنچه آنرا بیع کرده باشند از زمین، وحیوان، و متاع، ازآنچه متحمل قسمت باشد، وآنچه متحمل قسمت نباشد، لعموم قوله ص: «الشفعة فیما لم یقسم» و قوله: «الشفعة فی‌کل شییء».

و از اصحاب کس هست که میگوید شمعه ثابت نیست درآنچه متحمل قسمت نیست، چون گرماوه وآسیا، ونه درآنچه نقل‌کنند الا بروجه تبعیت، چون درخت و بنا.

و شفیع را درك بر مشتری باشد، نه برباپع. برای‌آنکه شفیع از مشتری میگیرد. و بها بوی میدهد، درك بروی باشد. واگر سرایی خریده باشد، وآنرا خراب‌کرده پیش‌از علم شفیع،شفیع‌را نباشد، الا زمین وآلات آن. واگر پس‌از علم وی خراب‌کرده باشد، همچنان بایدکردکه بود.

وحق شفعه موروث است نزد بعضی، لعموم آیات المیراث، برای‌آنکه آیات‌میراث عام است جملهٔ حقوق میت را.

(معتقدالامامیه ۳۶۲،۳۵۸)

شَفَق ـ (میثت)
میدانیم که شب درحقیقت عبارت از تاریکی سایهٔ زمین است درآن هنگام کسه آفتاب درقسمت نامرئی و درزیر افق مسا باشد و موقعی‌که مجدد نزدیك برآمدن و ظاهرشدن در افق ما شد شعاعی از آفتاب برگرداگرد افق ویا برگرداگرد سایهٔ زمین مشاهده میکنیم آنچه درجهت مشرق دیده شودکه درحقیقت طلایهٔ آفتاب است سپیده گویند و شعاعهائی‌که سوی‌مغرب تابد شفق گویند.

صبح کاذب قبل‌از سپیدی واقعی ظاهر شودکه شبیه بدنب گرگ است و بدنبال‌آن صبح صادق بوده‌که سپیدی بود که در افق پراکنده شود.

(از التفهیم ص ٦٧).

شَفَق قُطْبیـ (اصطلاح نجومی) عبارت از روشنائی خاص است که درقطب شمالی دیده میشود وعین همان درقطب جنوبی دیده میشودکه شفق جنوبی گویند.

(از معجم‌الفلکی)

شَفَقَتـ (اصطلاح اخلاقی) عبارت از ملاطفت و مراحمت درحق‌غیراست وآن بود که ازحالی غیرملایم‌که بکسی‌رسد مستشعر بود وهمت بر ازالهٔ آن مقصور دارد.

(از اخلاق ناصری ص۷۹)

ابوالعباس گوید: «ان‌الشفقة لم تزل بالمؤمن حتی اوقدته علی‌خیر احواله و ان الغفلة لم‌تزل بالفاجر حتی اوقدته علی‌شر احواله»

(طبقات ص ۲۷۱)

شِقاق ـ (اصطلاح فقهی) و اختلاف مابین زوجین را گویندکه باید از دوطرف برای حل اختلاف حکمی معین نمایند و بالجمله شقاق خروج هریك از زن وشوی است ازاطاعت.

(ازشرح لمعه ج۲ ص۱۰۲)

رجوع شود به نکاح

شِقاوَت ـ (اصطلاح عرفانی) رجوع شود به سعادت.

(مجموعه دوم مصنفات ص۲۲۵)

شِقاوَتِ صَغیر
شِقاوَتِ عَظیم
(اصطلاحات نجومی)
رجوع به تصمیم شود.

شَقیق بَلخی ـ (اصطلاح عرفانی) فرقهٔ ازصوفیه وَنام رئیس‌آنها است یعنی‌شقیق بلخی از اقطاب واکابر عرفا که این طریقه را از امام کاظم(ع) گرفت .

قاضی‌نورالله‌در مجالس‌المؤمنین بنقل از صاحب جامع‌الانوار گوید: شقیق از شاگردان آن‌حضرت‌بود ونیزگوید درسال ۱۷۴ به مرتبهٔ شهادت نائل شد وقبر او در خیلان است.

ابن‌خلکان اورا مصاحب‌ابراهیم‌ادهم دانسته وگوید و طریقه را از ادهم گرفت .

گویند هارون‌الرشید ازاو طلب پند کرد پس‌فرمود: خدای‌تعالی‌را سرائیست که آنرا دوزخ نام کرده‌اند وترا دربان ساخته‌اند و سه چیز بتو داده‌اند اول‌مال‌ـ دوم تازیانه وسوم شمشیرکه خلق‌را باید بدان سه چیز از دورخ بازداری الی‌آخر..

(از طرائق‌الحقایق جزء دوم ص۷۷)

شک ـ (اصطلاح فقهی) و تجویز دو امر باشد که مزیتی برای هیچ یك از دو طرف نباشد از جهت وجود دو امارت متساوی یا عدم امارت در هر دو یا جهتی دیگر و شك نوعی از جهل است و اخص از جهل است که هر شکی جهل است بدون عکس.

اطلاق بــر مطلق تــردد هم شود و اطلاق بر مقابل علم هم شود و بر دو اعتقاد که یکی مرجح باشد بدون آنکه بسرحد علم برسد نیز گویند. در فقـه در مسائل مختلف آید و شقوق و فروضی دارد. اغلب مورد توجه شکوك در نماز است و ما قسمتی از احکام شبهه و شك را در احکام بیان کردیم.

اگر شك در صحت عبادات حاصل شود بنا را بر صحت گذارند

اگر شك بعد از فراغ از فعلی باشد چنانکه بعد از ورود در ذکر رکوع، شك کند که حمد و سوره را خوانده است یا نه حمل بر صحت و انجام فعل کنند. همین طوراست شك بعد ا ز وقت که مثلا در موقع نماز مغرب شك کندکه آیا نماز عصر را خوانده است یا نه بنا بر صحت و انجام فعل گذارند.

شك گاه در اصل نماز باشد و گاه در شرائط آن و گاه در اجزاء و رکعات آن، در صورتی که شك در اصل نماز باشد بعد از وقت حمل بر انجام فعل کنندو در وقت باید انجام دهد و شك در شرائط قبل‌ازشروع سحودفعل فعل‌بایدانجام دهد اگر در اثناء فعل نماز باشد باید انجام دهد اگر بعد از فراغ از عمل باشد حکم به صحت کند و شك در افعال نماز هم اگر قبل از شروع باشد باید انجام دهد چنانکه شك در رکوع کند و حال آنکه ایستاده باشد یا شك در سجده کند و حال آنکه داخل در قیام یا تشهد شده باشد و اگر بعد از شروع در فعلی دیگر باشد باید بنا را بر صحت گذارد.

(از عـروه ص ۳۳۱)

در اصول رشاد آمده است:

شك کیفیتی است که از تساوی احتمالین پدید می‌آید و چون بهیچ وجه نشان دهندهٔ واقع نیست لذا نه ذاتاً حجت است و نه قابلیت این را دارد که بر حسب جعل شارع حجت شود. بنابراین چنانچه مکلف در چگونگی حکمی از احکام شرعیه شك نماید در اینصورت چون طرفین شك متساوی هم میباشند لذا از ترجیح یکی بر دیگری عاجز گردیده و در کار خود مردد میماند ــ و بهمین جهت برای رفع این تردید یعنی برای اینکه معلوم شود که کدامین یك از طرفین شك قابل عمل و کدامین یك بی‌اعتبار میباشد و یا در کدام مورد میتوان بیکی از آنها مخیراً عمل کرد اصول و قواعدی تأسیس کرده‌اند.

این اصول از لحاظ اینکه براساس عقل استوار شده‌اند **اصول عقلیه** و از حیث اینکه مبنای عمل مکلف میباشند **اُصولِ عَمَلیَّه** نامیده می‌شوند

اصول عملیه بهیچ وجه کاشف از واقع نیستند و بلکه فقط تکالیف ظاهریه مکلف را تعیین میکنند یعنی مکلف در هنگام شك و تردید و یأس از ادراك واقع چنانچه موافق اصول مزبور عمل نماید عقلا و شرعاً ممتثل شناخته میشود ولو اینکه فی‌نفس‌الامر عملش مطابق با حکم واقعی نباشد

برای اینکه تفاوت اصول مزبوره با ادلهٔ دیگر معلوم شود نخست توضیحاتی در بارهٔ هر یك از آنها داده و سپس تفاوت آنها را با یکدیگر بیان مینمائیم.

الف ـ ادله شرعیه اعم از عقلی و نقلی باقسام ذیل تقسیم میشود.

۱ـ اَدِلَّهٔ قَطعیَّه: ادله قطعیه آن‌قسمت از دلائلی را گویند که بذاتها مفید قطع میباشند مانند نصوص کتاب ـ خبر متواتر ـ اجماع محصل ـ وغیره

۲ـ اَدِلَّهٔ ظَنّیَّهٔ خاصَّه: ادله ظنیه خاصه یا امارات ظنیه آن دسته از دلائلی هستند که مفید ظن معتبر میباشند. یعنی ظن حاصل از آنها بوسیلهٔ شارع معتبر شناخته شده است مانند خبر واحد ـ اجماع منقول ـ ظواهر کتاب ـ شهادت عدلین و امثال آن.

۳ـ اَدِلَّهٔ عَقلیَّهٔ اِجتِهادیَّه: ادله عقلیه اجتهادیه آن دسته از دلائلی هستند که مفید ظن مطلق میباشد یعنی اعتبار ظنون حاصله از آنها بوسیلهٔ شرع تأیید نگردیده لکن بحکم عقل و من‌باب ضرورت معتبر گردیده‌اند مانند قیاس ـ استقراء غلبه شهرت و امثال آن.

۴ـ اُصُولِ عَمَلیَّه: اصول عملیه یا ادله‌عقلیه بطوریکه درفصول آینده خواهیم دید قواعد و اصولی هستند که بوسیلهٔ عقل تأسیس گردیده و مورد تایید شارع شده‌اند ـ این اصول فقط تکالیف ظاهریه مکلف شاك را در غیر موارد منصوصه تعیین مینمایند

ب ـ هر چند مأخذ حجیت هر یك از سه دلیل مختلف است یعنی ادله قطعیه بنفسها، و امارات ظنیه بوسیله شرع، و ادله اجتهادیه بوسیله عقل حجت ـ گردیده‌اند ولی همه آنها از حیث کاشفیت از واقع بایکدیگر مشترك میباشند النهایه کاشفیت ادله قطعیه بوجه تام و کاشفیت امارات ظنیه و ادلهٔ اجتهادیه بطور ناقص است ولی در هر حال چون همگی بیش و

کم و علی قدر مراتبهم کاشف از واقع میباشند لذا یکی بنفسها و دیگری باعتبار شرع و سومی باعتبار عقل حجت شده است.

اما در اصول عملیه اینطور نیستند یعنی حجیت آنها از لحاظ کاشفیت نیست چه آنکه اصل مزبوره بهیچ وجه بـا واقعیات امور سر و کاری ندارند و بلکه فقط احکام ظاهریـه مکلفین را تعیین مینمایند خواه آن احکام با واقعیات مطابق باشند یا خیر؟ و بعلاوه اصول مزبوره فقط در مواضع شك اجرا میگردند بر خلاف دلائل سه‌گانه فوق که در همهٔ مواقع قابل اجرا میباشند.

خلاصهٔ کلام آنکه:

۱ـ حجیت ادله قطعیه و ظنیه من‌باب طریقیت است یعنی ادلهٔ قطعیه بنفسها و امارات ظنیه بر حسب جعل شارع و ادله اجتهادیه بحکم عقل طـریق الی‌الواقـع هستند ولی حجیت اصول عملیه من‌باب موضوعیت میباشد

۲ـ دلائل سه‌گانه اولیه بیان کنندهٔ احکام واقعیه شارع، و اصول عملیه بیان کنندهٔ احکام ظاهریه شارع میباشند.

(اصول رشاد ۲۳۸ ـ ۲۳۶)

شَکّاك ـ (اصطلاح فلسفی) شکاك یعنی کسیکه در امور شك و تردید کند و شك و تردید او در امور زیاده از اندازه معمول باشد و شکاکان در یونان باستان کسانی بودند که منکر حصول علم بودند و میگفتند که انسان برای نیل به حصول یقین نسبت بمعلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد حس خطا میکند و عقل از اطلاع آن عاجز است و در هیچ امری نباید حکم قطعی صادر کرد.

شُکر ـ (اصطلاح کلامی، عرفانی) **شکر** در لغت کشف و اظهار سپاس است و **هو** عرف علما اظهار نعمت منعم است بواسطهٔ اعتراف دل و زبان.

جنید گوید: «الشکر هوالاعتراف له بالنعم بالقلب و بالسان» شکر را بدایتی و نهایتـی است، بدایت او علـم است بوجود نعمت و وجوب شکر برآن وکیفیت اداء شکر هر نعمتی و نهایت آن عمل بر مقتضای نعم الهـی است و کیفیت آن صرف است در مصارف شرعی و کفران آن صرف است در وجوه معاصی.

و بعضی گویند: شکر عبارت از ثناء بر نیکوکاری است بواسطهٔ یادآوری نعم او و شکر در لغت بمعنی وصف جمیل است.

حارث محاسبی گوید: شکر زیادتی خلعت مرشاکر را زیرا او توفیق دهد که بنده شکر کند و شاکر باید توفیق شکر را هم از خدا بداند.

ابوبکرکتانی‌گوید «الشکر فی موضع الاستغفار ذنب والاستغفار فی موضع‌الشکر ذنب»

(طبقات ص ۳۷٤).

ابو سعید خَرّاز گوید: شکر اعتراف بوجود منعم است و اقرار بربوبیت حق بحکم «ولان شکرتم لازیدنکم». شبلی را پرسیدند شکر چیست؟ گفت آنست که در نعمت منعم را به‌بینی.

در شرح منـازل است کـه «الشکر اسم لمعرفةالنعمة لانهاالسبیل الی معرفة المنعم».

(از مصباح‌الهدایه ص ٤٨٤ ـ شرح تعرف ص ۱۳۸ ـ دستور ج ۲ ص ۲۲۲)

در آیات و روایات درباب شکر گزاری از نعمت‌های ظاهره و باطنه تاکید شده است لئن شکرتم لا زیدنکم و لئن کفرتم ثم ان عذابی لشدید.

مولانا گوید:

شکر آن نعمت که تان آزاد کرد
نعمت حق را بباید یاد کرد
چند اندر رنجها و در بلا
گفتی از دامم رها کن ای خدا
تاچنین خدمت کنم احسان کنم
خاك اندر دیدهٔ شیطان کنم

شَکل ـ (اصطلاح فلسفی و ادبی و عرفانی) شکل عبارت از هیأتی است که از احاطهٔ یك یا چند حد بوجود می‌آید و یکی از کیفیات مخصوصه بکمیات است و در تعریف آن گفته‌اند: «الشکل هیئة حاصلة فی‌المقدار اوالمتقدر من جهة احاطة حد او حدود».

(از اسفار ج ۲ ص ٥٤، ٥٨)

شکل از مقوله کیف است و از کیفیات مختصه بکمیات است و کاملترین اشکال طبیعی شکل کری است بلکه شکل طبیعی همان شکل کری است.

(از اخوان ج ۲ ص ۳٦٦ ـ شفا ج ۱ ص ۱۹)

شکل در اصطلاح عروضی اجتماع خبن و کف است چنانکه فاعلاتن چون حروف دوم و هفتم آن را حذف کنی فعلات ماند.

(از المعجم ص ٤٦ ـ درهٔ نجفی ص ۲۲)

در عرفان شکل، وجود حق تعالی را گویند.

شَکلِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) شکل طبیعی، اشکال اجسام است که بر حسب طبیعت خود دارند در مقابل شکل و اشکال قسری که بوسیله قسر قاسری پدید آمده باشند.

(از شفا ج ۱ ص ۱٤٤، ۲۰۹، ۱۲۳ ۲۹)

شَکلِ قَسْری ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به شکل طبیعی شود.

شَکلِ قیاس ـ (اصطلاح فلسفی) شکل قیاس عبارت از هیأتی است که از وضع حد وسط در یکی از دو طرف موضوع و محمول (صغری و کبری) حاصل میشود و از این راه چهار شکل پدید می‌آید که اشکال اربعهٔ معروف باشند ترتیب حصول اشکال اربعه را در این ابیات میتوان خلاصه کرد.

اوسط اگر حمل یافت دربر صغری و باز
وضع بکبری گرفت شکل نخستین شمار
حمل بهر دو دوم وضع بهر دو سوم
رابع اشکال را عکس نخستین شمار

اشکال قیاس مختلف است رجوع شود باشکال اربعه.

(از دستور ج ۲ ص ۲۲۰ ـ اساس الاقتباس ص ۱۹٤ ـ شفا ج ۲ ص ٥۳٦)

شُکوكِ صَحیحَه ـ (اصطلاح فقهی و اصولی) بطور کلی شك در چند مورد بلا اعتبار است ۱ شك بعد از محل ۲ شك بعد از وقت چه آنکه در شرائط باشد یا در افعال و رکعات یا در اصل فعل ۳ شك بعد از سلام واجب و آن یکی از دو صیغه آخر سلام است آنهم شك در شرائط باشد یا در افعال و رکعات در رباعیه

بشرط آنکه یکی از دو طرف شك درست باشد ٤ شك کثیر،لشك کرچه بحد وسواس نرسیده باشد ٥ـ شك هر يك از امام و مأموم با حفظ دیگری که هر يك رجوع بدیگری کند

و شکوکی که موجب بطلان نمازند. ۱ شك در نماز دو رکعتی مانند صبح و سفر ۲ در نمازهای سه رکعتی مانند مغرب ۳ بین يك و زیادتر ٤ بین دو و زیادتر قبل از اکمال سجدتین ٥ بین دو وپنج یا زیادتر ٦ بین سه و شش و زیادتر ۷ بین چهار و شش و زیادتر ۷ بین رکعات که نداند چند رکعت نمازگذارده است شکوك صحیحه عبارتند از ۱ شك بین دو و سه بعد از اکمال سجدتین بنا را بر سه‌گذارد و چهارمین رکعت را انجام دهد و بعد يك رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته خواند ۲ بین سه و چهار در هر محلی که هست بنا را بر چهار گذارد ۳ بین دو و چهار بعد از اکمال سجدتین بنا را بر چهار گذارد دو رکعت ایستاده خوانند ٤ بین دو و سه و چهار بعد از اکمال که بنا را بر چهار گذارد نماز را تمام نماید و بعد دو رکعت ایستاده و دورکعت نشسته خواند ٥ بین چهار و پنج بعد از اکمال سجدتین بنا را بر چهار گذارد و تشهد و سلام دهد و دو سجده سهو خواند ٦ بین چهار و پنج در حال قیام که فوراً می‌نشیند و شك او تبدیل شود به بین سه و چهار نماز را تمام کند و بعد دو رکعت نشسته یا يك رکعت ایستاده میخواند ۷ بین سه و پنج در حال قیام فوراً نشسته تبدیل به دو چهار شود بنا را بر چهار گذارد و تمام کند و دو رکعت نشسته یا يك رکعت ایستاده میخواند ۸ بین سه و چهار و پنج در حال قیام فوراً نشسته تبدیل به دو و سه و چهار شود تمام کند و مثل قبل عمل کند ۹ بین پنج و شش در حال قیام تبدیل بچهار و پنج شود تمام کند و ۲ سجدهٔ سهو انجام دهد.

(از عروه ص ۳۳۵)

شَلْیاق ـ (اصطلاح نجومی) شلیاق یا نسر واقع یا سلحفات صورتی بود از صور شمالی و از جمله نامهای آن کورهٔ و بفارس چنگ رومی یا عود رومی است و نیز صنج و قیثار هم گویند.

(شلیاق بفتح شین و سکون لام)

شَمّ ـ (اصطلاح فلسفی رجوع بشامه و حواس خمس ظاهره شود.

(از دستور ج ۲ ص ۲۲۳ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۱)

شَمْسِ عالَمِ حِسّ،
شَمْسِ عالَمِ عَقل،

این اصطلاحات اشراقی است مراد از شمس عالم حس خورشید است و از شمس عالم عقل نورالانوار است و گاه مراد عقل است و نور عقلی است.

(از ش ص ۳۴۲) ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳۸، ۲۱۳)

شَمسیّات ـ (اصطلاح فلسفی)

شمسیات عبسارت از شمس‌های مختلفی است که در مواقع ابری دیده میشود بدین ترتیب که در اثر وجود ابرهای نازك و متراکم در آسمان از خلل و فرج آن آفتابهای متعددی دیده میشود که گویند نتیجهٔ ارتسام خیالی است.

(از شفا ج ۱ ص ۲٦۷)

شَماریخ ـ (اصطلاح نجومی) و

ستارگان قنطورس را گویند یعنی خوشه‌های خرما.

(از التفهیم ص ۱۰۶)

شَمائِل ــ (اصطلاح عرفانی) شمائل امتزاج جمالیات و جلالیات را گویند و اندك جذبهٔ الهی را گویند.

شُمْشاطی ــ (اصطلاح کلام، ملل و نحل) یکی‌از بنیان‌گذاران فرقه‌های مذهبی مسیح است، وی گوید حضرت عیسی یکی از بندگان خداوند است و در او الوهیتی نیست و منظور از کلمات روح‌القدس واب وابن نامفهوم است.

(از ملل و نحل ابن حزم ص ۴۸۰ ج ۱)

شُمَیْطِیَّه ــ (بضم شین و فتح میم ــ کلامی) پیروان یحیی‌بن ابی شمیط را گویند که بامامت محمد فرزند امام صادق اعتقاد دارند

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۷۸).

شَمْع ــ (اصطلاح عرفانی) شمع نزد صوفیان نور الهی را گویند.

و باز گفته شده است که شمع اشارت به پرتو نور الهی است که میسوزد دل سالك را و نیز اشارت به نور عرفانست که در دل صاحب شهود افروخته میگردد و آن دل را منور کند و شمع الهی قرآن مجید را گویند.

(از کشاف ص ۷۶۴ ــ شرح گلشن ص ۳۴).

عطار گوید:

شمع رویت را دلم پروانه‌ایست
لیك عقل از عشق چون بیگانه‌ایست
پرزنان در پیش شمع روی تو
جان ناپروای من پروانه‌ایست
بر سر موییست دل از دیرگاه
یك سر موی توام در شانه‌ایست

حافظ گوید:

یا رب آن شمع دل‌افروز زکاشانهٔ کیست؟
جان ما سوخت بپرسید که جانانهٔ کیست؟
حالیا خانه براند از دل و دین منست
تا هم آغوش‌که میباشد وهمخوابهٔ کیست؟

*

نازم سرت ای شمع که شهری زدی آتش
و اندیشه ز دود دل پروانه نکردی

*

شراب و شمع جان، انوار اسراست
ولی شاهد همان آیات کبری است

بعضی گویند کنایت از حضور است که پرتو اسرار الهی را در مقام حضور دریابد هر که تواند

(از کشاف اسرار ص ۹۳).

هرکه او را ذوق این اسرار نیست
جان او را با حقیقت کار نیست
من که چشم از غیر او بردوختم
شمع جان از نور او افروختم
از دو عالم بر جمالش ناظرم
جز برویش در جهان می‌ننگرم

شَواغِلِ بَرْزَخِیَّه ــ (اصطلاح فلسفی) شواغل برزخیه قیود و علائق مادی و جسمانیات را اشراقیان شواغل برزخیه نامیده‌اند از آن جهت که انسان را از توجه بعالم قدس ومعنویات ونیل بدرجات عالیه باز میدارد.

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۵)

شَواغِلُ‌الحَواس ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جسمانیات و علائق مادی است که حواس را از درك حقایق معنوی باز دارد.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۶)

شَواهِدِ أسماء ـ (اصطلاح عرفانی) شواهد اسماء اختلاف اکوان است باحوال و اوصاف و افعال چون مرزوق بر رازق و محیی بر ممیت

(از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٤).

شَواهِدُالتَّوحید ـ (اصطلاح عرفانی) شواهدالتوحید تعینات اشیاء است زیرا که هر شیء او را احدیتی است بتعین خاص که بدان ممتازست از غیر

(از اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٤٦).

•

در دوعالم چون یکی دارندهٔ اشیاءبود
هر یکی در ذات خود یکتای‌بی‌همتابود

شَواهِدُالحَقّ ـ (اصطلاح عرفانی) شواهد حق مشاهدهٔ حقایق اکوان بود بمکون.

•

دیدیم کمال آن در هرچه نظرکردیم
در هرچه نظرکردیم دیدیم کمال آن

شُوخی ـ (اصطلاح عرفانی) شوخی اشارت بجذبهٔ الهی است و کثرت‌التفاوت را گویند باظهار صور افعال

(از شرح گلشن راز ص ٥٨).

شُور ـ (اصطلاح ذوقی) شور و شوری حالت خاص را گویند که بعارف سالك دست میدهد بواسطهٔ شنیدن کلام حق و سخنان عبرت آمیز و یا در حال سماع و رقص.

شُوریدِه ـ (اصطلاح ذوقی) حیران و سرگردان از کثرت جذبات الهی :

عطار گوید:

خداوندا بحق آنکه میداری تواو رادوست در عالم
که این شوریده‌خاطر را نجاتی ده‌زحیرانی

شُوق ـ (اصطلاح عرفانی) شوق میل مفرط است، در اصطلاح انزعاج راگویند در طلب محبوب بعد از یافتن او و فقدان او بشرط آنکه اگر بیاید ساکن شود و عشق همچنان باقی باشد.

و بالجمله مراد از شوق همان داعیهٔ لقاء محبوبست و گفته‌اند «الشوق ثمرة المحبة» و حال شوق مطیه‌ایست که قاصدان کعبهٔ مراد را بمقصود میرساند و دوام آن با دوام محبت پیوسته است.

ذوالنون‌گوید: «الشوق اعلی‌الدرجات و اعلی‌المقامات»

(کشاف ص ٤١١).

خواجه عبدالله گوید: حکایت شوق از پس ولایت ذوق مسلم است.

شوق آتشی است که شعلهٔ شعاع آن از نیران محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهرهٔ افتراق او برانگیزد، قاعدهٔ انتظار خراب کند و عاشق را بی‌قرار، او سبب طلب است اگر چه طلب بی‌سبب است، اوست راهبر بکوی محبت و آب خور جوی صحبت که جیحون مهر بجوش آرد، تا عشق را در خروش آرد

(از رسائل خواجه عبدالله ص ١٢ ـ دستور العلماء ج ٢ ص ٢٣٤).

•

چندی طلبیدم و در آن فرسودم
آخر چو بسوختم فروآسودم

رودباری گوید: «تشوقت القلوب الی مشاهدة ذات‌الحق فالقیت الیها الا سامی فرکنت الیها و الذات مستقرة الی اوان التجلی»

(طبقات ص ٥٣٩).

بعضی از ترکیبات، شور شوق، پنجهٔ شوق، نوای شوق، نایرهٔ شوق، کمند شوق.

شاه نعمت‌الله گوید: محبت بدون شوق نبود و معنی شوق تقاضا و طلب آن بود که دوست در چشم ما حاضر آید و بعضی طلب وصال را گویند.

در شرح منازل است: که «الشوق هبوب القلب الی غایب»

(از شرح منازل ص ۱۵٦)

شَوقِ تَسْخیری
شَوقِ حَیوانی.

(اصطلاح فلسفی) مبدأ حرکت نفوس سافله را بطرف کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند و بطور کلی هر موجودی در حد وجودی خود همواره در حرکت بوده و از قوت بفعل و از نقص بکمال گراید نهایت کمالات برحسب استعداد فطری و ذاتی و غریزی موجودات مختلف است و کمال هر چیزی بسته بحد وجودی آن است و نهایت کمال مطلوب هر چیزی حد کمال وجودی آنست و موجودات در مراحل قوت و استعداد خود همواره در سیر و حرکت‌اند بطرف کمال مطلوب خود.

میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری گویند از آن جهت که تابع میل و اراده نمیباشند و بر حسب میل مودع طبیعی خود بطرف کمال مطلوب خود در حرکت و سیرند و مبدأ حرکت نفوس را بطرف کمال مطلوب خود شوق نفسانی نامند.

(اسفار ج ۱ ص ۱٦۹، ۱۷۱ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۳٦، ۱٦۹، ۱۸۵ ـ شفا ج ۱ ص ۹)

رجوع به فرهنگ عرفا شود.

شَوقِ دائِم،
شَوقِ طَبیعی،
شَوقِ غَریزی،
شَوقِ نَفسانی ـ (اصطلاحات فلسفی)

رجوع شود به شوق حیوانی و شوق.

(از اسفار ج ۱ ص ۱٦۸ ـ ۱٦۹ ـ ج ۲ ص ۷۹ ـ شفا ج ۱ ص ۱۰۹)

شَوله ـ (اصطلاح نجومی)

و نوزدهمین منزل از منازل قمر بود علامت آن دو ستاره‌ایست که مابین ایشان یکوجب بود بر نیش عقرب هر دو از قدر ثالث بر این صورت.. و شوله در لغت چیزیرا گویند که مرتفع شده باشد بر دم ذوات‌الاذناب چون دم برداشته بود و لهذا عقرب را شوله نیز گویند یعنی دم بردارنده

(از بیست باب ملامظفر ورجوع شود به صورالکواکب ص ۲۱۳)

شِهاب ـ (اصطلاح فلسفی) شهاب بکسر شین عبارت از شعله‌ایست که در جو نمایان شده و جمع آن شهب است و سبب حدوث آن از نظر قدماء فلاسفه اتصال دخان صاعد در جو است بمکان و مرکز آتش بنحویکه موجب اشتعال گردد در مورد شهب داستانها و افسانه‌های قدیمی زیادی وجود دارد.

شیخ گوید: ماده شهاب رجم بخارد خانی لطیف سریع‌التحلیل میباشد. توضیح آنکه این دخان هرگاه بطبقهٔ محرقهٔ جو برسد مشتعل گردیده و بصورت ستارهٔ دیده میشود گاه فوراً محو میگردد و گاه مدت زمانی باقی میماند و این در موقعی

است که مواد دخانی مشتعل زیاد کثیف باشد و گاه این اشتعال در اثر برودت زیاد حاصل میشود باین طریق که شدت برودت ایجاب میکند که مواد دخانی بطرف پائین بیاید با شدت هرچه زیادتر و در اثر همین نزول و حرکت شدید اشتعال حاصل میگردد.

(دستور ج ۲ ص ۲۲٦ ـ شفا ج ۱ ص ۲۷۱، ۲۷۳ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۹)

شَهادَت ـ گواهی دادن و در اصطلاح عالم شهادت، جهان مشاهدت و عالم طبیعت را گویند، و کنایت از مقام استهلاك صفات عبد است.

انصاری گوید: خلق را چهار رکن است، اول اتباع امر، دوم اجتناب نهی، سوم قناعت، چهارم رضا.

و گفته‌اند، شهادت خلق سه است، شهادت عام و شهادت خاص و شهادت خاص‌الخاص.

(از عده ج ٥ ص ۳۲۳).

برخی از ترکیبات، درجهٔ شهادت، مامن شهادت، عالم شهادت کتمان شهادت، شهادت عدل شهادت عدول.

در فقه و شرعا اخبار بحق است بر نفع غیر و ضرر دیگری از روی رؤیت و یقین، مخبر را شاهد نامند و آن اعم است از شهادت در امور مالی و جز آن در حق‌الله یا حق‌الناس و کتمان شهادت عقلا و نقلا حرام است «و من اظلم ممن کتم شهادة عنده» و «ان‌الذین یکتمون ما انزلنا من‌البینات»

(از کشاف ص ۸۱۳)

رجوع به شاهد شود.

الشاهد وشرطه‌البلوغ الا فی‌الشهادة علی‌الجراح بشرط بلوغ عشر سنین و ان یجتمعوا علی مباح و ان لا یتفرقوا الفعل المشهود به الی ان یؤدو الشهادة.. والعقل... والاسلام ولوکان المشهود علیه کافرا علی الاصح الا فی‌الوصیة عند عدم عدول المسلمین.. والایمان والعدالة وتزول بالکبیرة.. و الاصرار علی‌الصغیرة و بترك المروة.. و طهارة المولد و عدم التهمة فلا تقبل الشهادة الشریك لشریکه فی‌المشترك بینهما ولا.. والمعتبر فی الشروط وقت‌الاداء لا وقت التحمل.. ولاتقبل شهادة کثیرالسهو بحیث لایضبط المشهود به.. و مستند الشهادة العلم القطعی بالمشهود به او رؤیته فیما یکفی فیه الرؤیة....

و یثبت به‌السبعة النسب والموت.و الملك المطلق والوقف والنکاح والعتق و ولایة القاضی و یجب التحمل للشهادة علی من له اهلیة الشهادة علی‌الکفایة و یصح تحمل الاخرس و اداٸه بعد القطع بمراده.. فمنها (یعنی مواردیکه حقوقی بواسطهٔ شهادت ثابت میشود). یثبت باربعة رجال و هوالزنا و اللواط والسحق و یکفی فی الزناء الموجب للرجم ثلثة رجال والمر ثتان و للجلد رجلان و اربع نسوة ومنها یثبت برجلین خاصه و هی‌الردة والقذف والشرب و حدالسرقة والزکوة والخمس والنذر والکفارة و منه الاسلام والبلوغ والجرح والعفو عن‌القصاص والطلاق و الخلع والوکالة والوصیة الیه والنسب و الهلال و منها یثبت برجلین و امرأتین و شاهد و یمین و هو کل ما کان مالا او الفرض منه‌المال مثل الدیون والاموال و

الجناية الموجبة للدية و منها ما يثبت بالرجال والنساء ولو منفردات كالولادة والاستهلال (و هو ولادة الولدحياً) و عيوب‌النساء الباطنه كالقرن.. و منها ما يثبت بالنساء منضمات الى‌الرجال خاصة و هوالديون والاموال..

(از شرح لمعه ج۱ ص ۲۰ ـ ۲۲۲).

در اصول رشاد آمده است:

شخص وقتی میتواند شهادت بامری دهد که علم جزمی به مشهود به داشته باشد چنانکه آیه شریفه **لاتقف ما لیس لك به علم** بر آن دلالت دارد.

ورسول اکرم در این باب دستور داده **علی مِثلِ هٰذِهِ‌یِ الشّمس فَاشْهَدْ اَوْدَعْ.**

پس اگر مشهود به فعلی از افعال باشد مثل قتل و سرقت و رضاع و ولادت تا شخص نبیند نباید شهادت بدهد.

و در امثال این امور که ملاك آن حس باصره است شهادتی که مستند برؤیت نباشد قبول نمیشود.

و اگر مشهود به از اموری است که بحس باصره غالباً احساس نمیشود مثل نسب و موت و ملکیت و مطلقه بودن زن. هر طریقی که مفید علم باشد از قبیل تواتر و شیاع و استفاضه برای اداء شهادت کافی است.

و اگر مشهود به اقوال باشد سماع و عیان در تحمل آن توأم خواهند بود مثل اینکه بگوش خود شنیده و بچشم خود دیده باشدکه

موضوع شهادت باید از هر حیث اعم از مشهود به و مشهود علیه و مشهودله معین و روشن باشد. و تعیین این جهات بر حسب مقامات، مختلف است و نمیشود آنرا تحت ضابطی درآورد.

گاه اتفاق می‌افتد که همه اطراف و بعض آنها در مواقع اداء شهادت حاضر باشند و باین ملاحظه بشود باشاره اکتفاء نمود و گاه ذکر اسم تنها کافی باشد. و گاه بذکر مشخصات دیگر حاجت افتد.

بهرحال امر منوط بنظر حاکم است و چنانچه در بعض جهات اجمال و ابهامی مشاهده نماید لامحاله بوسیلهٔ استیضاح آنرا رفع خواهد نمود.

در حقوق ناس شهادت بدون سبق دعوی و ناطلبیده مناط اعتبار نیست باینمعنی که نمیشود مستند حکم حاکم قرار گیرد.

قبول شهادت مشروط است بعدالت پس شهادت فاسق یعنی کسیکه مرتکب گناهی از گناهان کبیره گردد قبول نخواهد شد.

و همچنین شهادت مجهول‌الحالی که شهادتش مشوب بجلب نفع یا دفع ضرری باشد قابل قبول نیست.

شهادت شریك بنفع شریك خود اگر در مالی است که مشترك بین هر دو باشد قبول نمیشود زیرا از قبیل شهادت شخص بنفع خود بوده و آن قطعاً باطل است و تبعیض مجوزی ندارد. و اگر در مالی است که اختصاص بشریك دارد قبول آن از این حیث مانعی نخواهد داشت.

در جائیکه شهادت شاهد بنفع خود او بوده و یا راجع بکسانی باشد که در نظر عرف و عادت بمنزلهٔ او باشند بطوریکه حقیقةً یا حکماً موجب اتحاد شاهد و مشهودله گردد چنین شهادتی

مردود و غیر قابل قبول است.

بنابراین شهادت عاقله بجرح شهودی که شهادت بارتکاب جنایت داده باشند از قبیل شهادت در باره خود خواهد بود زیرا باین شهادت خواسته است از خود دفع ضرری نماید.

وعدم قبول شهادت وکیل بنفع موکل و همچنین وصی نسبت بمال موصی و ولی نسبت بمال مولی علیه خود از متفرعات این اصل است که شاهد بمنزلهٔ اصیل باشد.

(کلیات حقوقی ۲۴۸، ۲۴۷)

شَهادَت غیرمسلم ـ (اصطلاح‌فقهی) شهادت غیرمسلم در باره مسلم، خواه بنفع او باشد یا بضررش جز در مورد وصیت مسموع نیست. اما شهادت آنها درباره خودشان قبول آن منوط بنظر حاکم است و نظر حاکم بر حسب موارد و حصول اطمینان وثوق مختلف است.

شَهادَةُ الأُصُول ـ (اصطلاح اصولی) نزد اصولیان استناد بقواعد و اصول باشد که یک مسئله را طرح کرده و دلیل آورند و بعد گویند بشهادت اصول وفرعی را مطرح کنند و به استناد اصول حکم آنرا ثابت نمایند چنانکه گویند زکوة در ذکور خیل واجب نیست و آنرا اصلی قرار دهند چون دلائل نقلی کافی بر آن هست و در مورد اناث هم گویند واجب نیست بشهادت اصول.

(از کشاف ص ۸۱۳).

شَهادَة برشَهادَة ـ (اصطلاح فقهی) که شاهد اصلی خبری دهد و دیگری از باب اعتماد و جز آن حرف او را قبول کند و او گواه شود بر آن واقعه و این ظاهراً روا نباشد.

شَهادَتَین ـ مراد اشهد ان‌لااله‌الاالله و اشهد ان محمد عبده و رسوله باشد.

(از شرح لمعه ص ۳۰ ـ عروه ص ۳۴۳).

شَهامَت ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که نفس حریص گردد بر اقتنای امور عظام از جهت توقع ذکر جمیل.

(از اخلاق ناصری ص ۷۶)

شُهَداءُالله ـ (عرفانی) امامان و اولیاءالله را گویند واقطاب و ابدال را گویند ماخوذ از ادعیه و اذکار است.

شُهُب ـ (بضم شین وهاء نجوم) . جمع شهاب است وگویند حاصل ازبخارات یا سنگهای فضائی است.

شَهْبازِ رَوحانیـ (عرفان) مراد روح است‌که نازل از روحانیات است.

شَهْرِتوحید ـ (اصطلاح عرفانی) مقام توحید است، لکن درشهر توحید رسوم کون خامیست، زیراکه رخش قدم، برچهارسوی‌عدم، نعل‌حدث‌بینداخت، چون دربیداء قدم، قدم‌الق آمد، میهمان‌تجلی‌را در دنودنو گفتند «الق عصاك»

(شطحیات ص۷۵).

شَهریوَرـ (اصطلاح اشراقی) رجوع به خرداد و اردی‌بهشت شود.

(مجموعه دوم مصنفات ص۱۲۸)

شَهرنُجُومی ـ (نجومی). مدت دور ماه بود حول زمین نسبت بهر ستارهٔ و طول آن ۲۷ روز و ۷ ساعت و ۴۳ دقیقه است .

شَهْریوَرگانـ (اصطلاحات‌گاه‌شماری) روز چهارم شهریور بودکه نام آن با نام ماه یکی افتاده است و معنی‌آن محبت بود

و شهریور ملکی بود موکل جواهر هفتگانه یعنی طلا و نقره و جزآنها که قوام صنایع بدانها بود.

(ازآثار ص۲۲۱)

شَهرُالحَرام ـ (اصطلاح فقهی، گاه شماری) چهار ماه در اسلام شهر و ماه حرام شناخته شده است که در این چهارماه جنگ حرام است و دفاع درهرحال واجب است وآن چهارماه ذی القعد الحرام ، ذی الحج الحرام ومحرم الحرام و رجب است. (ازشرح لمعه ج۲ ص۲۵۷) رجوع شود به قرآن سوره‌های توبه آیه ۶ـ بقره آیه ۲۱۶و۱۹۱

شَهوَت ـ (اصطلاح عرفانی،اخلاقی) میل مفرط را گویند.

حاتم اصم گوید: «الشهوة ثلاثة، شهوة فی الاکل وشهوة فی الکلام وشهوة فی النظر، فاحفظ الاکل بالثقة واللسان بالصدق و النظر بالعبرة» (طبقات ص۹۶).

برخی از ترکیبات: ابواب شهوت، شهوت عصیان، آتش شهوت، داعی شهوت، شهوت دنیا، شهوت خوردنی، خانهٔ شهوت، قوت شهوت .

ابوبکرکتانی گوید : «الشهوة زمام الشیطان، فمن اخذ بزمامه کان عبده»

(طبقات ص۳۷٤)

وگفته شده است: امنع نفسك عما تشتهی فان مخالفتها سعادة وراحة فی الدین. (از زادالمسافرین)

مولانا گوید:

آب آتش را کشد زیرا که او
خصم فرزندان آب است و عدو
بعدازآن این نار نار شهوت است
کاندرو اصل گناه وذلت است
نار بیرونی بآبی بفسرد
نار شهوت تا بدوزخ میبرد
نار شهوت می نیارامد بآب
زانکه دارد طبع دوزخ درعذاب
نار شهوت را چه چاره نور دین
نور کم اطفاء نارالکافرین
چه کشد این نار را نور خدا
نور ابراهیم را سازد اوستا
تا ز نار نفس چون نمرود تو
وارهد این جسم همچون عود تو

شُهُود ـ (اصطلاح عرفانی) شهود بمعنی مشاهده ودیدن وگواه و دراصطلاح رؤیت حق بحق شهود بود، خاصهٔ حضرت وجود بود و شهود مفصل درمجمل رؤیت کثرت در ذات احدیت است.

عالم شهود یعنی عالم شهادت وآنچه قابل رؤیت است، صوفیه گویند ذات معدوم ازصحرای عدم محض و نفی صرف قدم بمنزل شهود و موطن وجود نمی‌نهد و چنانکه معدوم محض رنگ وجود نمی‌پذیرد آئینه موجود حقیقی هم رنگ عدم نمیگردد ودراینجا سرادازشهود وجودست.

موسی را درشهود عین کل خواستند «رب ارنی انظرالیك» گفتند.

حقیقت، حقیقت گفت: که تحصیل کنه نیست «لن ترانی» عین جلال از جبروت بملکوت تجلی کرد، جبال افعال را نشانه کرد، ایشان را گفتند: «انظر الی الجبل» ارواح کمال یافته بدید انوارکبریائی بدیدند، همه در عین الله مست و فانی گشتند «و خر موسی صعقا»

(شطحیات ص۱۹؛۲).

برخی از ترکیبات، بزم شهود، مرتبهٔ شهود، شهود احباب.

شهید ـ (اصطلاح عرفانی) آنکه در پرتو تجلیات معشوق مندك شود.

یوسف رازی‌گوید: «من‌عشق‌فعف‌وکتم ثم‌مات فهوشهید»

(ازطبقات ص ۱۸۶).

مولوی گوید:

من شهید عشقم و پرخون کفن
خون بهـا اندرکفـن می‌آیـدم
بر سـرم نـه آن کـلاه خسروی
کانچنـان شیرین ذقن می‌آیـدم

و شهید دراصطلاح فقهی کسی‌را دراسلام شهید گویندکه در معرکهٔ قتال‌و جهادیکه باس نبی یا نائب خاص‌او باشد کشته شود و برغریق، مبطون و.... نیـز اطلاق شده است و شهید دراصل ازشهود است یعنی حضور یا از شهـادت است بیصبرو‌بالجمله کسانیکه درراه خدا کشته میشوند شهیدگویند یا ازجهت‌آنکه‌ملائکه نزد آنها حاضرشوند یا ازجهت حضور روح‌آنها نزد حق.

(ازکشاف ج۱ ص ۸۱٤).

شَیء ـ (اصطلاح فلسفی) شیء یعنی چیز. فـلاسفه لفظ شیء و وجـود را مساوق و مساوی میدانند و آنچـه لفظ شیء برآن اطلاق میشود لفظ موجود نیز برآن اطلاق میگردد.

(تفسیر ص٤٥١، ۷۲۱، ۱۰٦ ـ اسفار ج۱ ص۱۹۷ـ ج۳ ص۱٥۷ـ شفا ج ۲ ص ۲۹٥)

شُهـرَت ـ (اصطلاح اصولی است) شهرت درفتوی را نیز بعضی حجت‌میدانند و آن عبـارت است ازآنکـه مشهور فقهـا برآن فتوی دهند و بالجمله برمساله فتوا دهند . (از رسائل ص٦۱).

الشَّیْبانیَّه ـ (کلامی) ازفرق خوارج ازثعالبه‌اند این‌گروه پیروشیبان‌خارجی‌اند که در زمان ابومسلم خراسانی خروج‌کرد و قائل به مشیت خدای بود وسایرثعالبه اورا تکفیرکردند بدلیل همکاری او بسا ابومسلم سردار عباسیان

(ازمختصرالفرق ص ۸٦).

شَیاطینُ‌الإنس ـ (اصطلاح اخلاقی) اهل آراء فاسده که بدان اخـلاق وآراء انس یافته و اتباع و پیروان خودرا بـه اخلاق وآراء پست و فتنه‌انگیزی تشویق و ترغیب نمایند.

(از اخوان ج٤ ص٥۸)

شَیخ ـ (اصطلاح اهل درایه‌وعرفان) وکسی استکه بسن پیری رسیده‌باشد ویا کسی استکه سن او از ٤۰ سال متجاوز باشد و برخی از ٥۰ تا آخرعمررا شیخ گویند یا از ٥۰ تا ۸۰ را واطلاق به‌کثیر العلم، رئیس طائفه‌که کثیرالعیال است و کثیرالمال و کثیرالولد و استاد شود و در اصطلاح خاص کسی استکه مستند حدیث باشد و شیخان نزد فقهاء تسنن ابوحنیفه و ابویوسف‌اند .

نزد عرفا انسان‌کامل‌استکه درعلوم شریعت وطریقت وحقیقت‌کامل شده‌باشد. کاشانی‌گوید: مراد از شیخی، درجهٔ نیابت نبوت است و شیخ نایب نبی است وباید درمرید تصرف‌کند و آینهٔ دل اورا صاف کند واز زنگ هوای طبیعت زدوده‌کند.

مقام شیخ مقامی است برتر که در آن مقام هرچه خواهد شود.

مولوی گوید :

کاین دعای شیخ نی چون هر دعاست
فـانی است وگفت او گفت خداست

•

شیخ نورانی ز ره آگه کند
با سخن هم نور را همره کند
درحدیث است‌که: الشیخ فی‌قومه کالنبی فی‌امته
شیخ کامل بود و طالب مشتهی
مرد چابك بود و مرکب درگهی
دیه آن مرشدکه او ارشاد داشت
تخم پاك اندر زمین پاك کاشت

•

شیخ دانا زین عتابش گرم شد
در سخن یکباره بی‌آزرم شد.
پارهٔ از ترکیبات:
شیخ امت، شیخ قوم، شیخ خانقاه، شیخ دانش، شیخ دانا، شیخ‌الشیوخ، شیخ‌الطائفه، شیخ‌العرب.

شَیدا ـ (اصطلاح عرفانی) شدت غلیان عشق‌وعاشقی‌را گویندکه دراین‌مقام عاشق خودرا فراموش‌کند واهل جذبات را نیزگویند.
عراقی‌گوید:
هر بیدل شیدائی، افتاد بسودائی
و نـدر دل من الا سودات نمی‌افتد
ازجورتومینالد، هرجای‌که مهجوریست
این جور وجفا بامن تنهات نمی‌افتد

•

کشیده کـار تنهـائیم بشیدایی
ندانم این‌همه‌غم چون‌کشم‌به‌تنهایی
زبسکه داد قلم شرح سرنوشت‌فراق
ز سرنوشت قلم نامه گشت سودایی

شِیر ـ (اصطلاح نجومی) یکی‌ازصور ستارگان بود رجوع شود به سبع.

شَیْطان ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی) مأخوذ ازشطن، شطونا است یعنی‌دبعدبعدا و شیطان گویند ازجهت دوری او ازخدا وگفته شده است مأخوذ است از شاط یشیط شیطاً ای هلك هلاکا وآن نار غیر صافیه است و ممزوج با ظلمات‌کفراست. (کشاف ص ۸٦٦).
وگفته‌اند شیطان نار غیرصافیه‌است که ممزوج با ظلمات است‌که جاری مجرای خون بنی‌ادم است (کشاف ص۷۸۸).
در قرآن مجید است:
الشیطان یعدکم‌الفقر ـ
وما یعدکم‌الشیطان الاغرورا
بهرحال درمورد ماهیت شیطان سخن بسیار رفته است.

الشَّیطانیَّه ـ ازفرق امامیه‌وازاصطلاحات کلامی‌است این‌فرقه پیرو محمدبن‌النعمان الرافضی ملقب به‌شیطان الطاق می‌باشند. وامامت را پس‌از امام صادق متعلق به امام موسی‌الکاظم و پس‌ازاو بیکی‌ازنوه‌هایش میدانند. این فرقه دربعضی ازموضوعات با مشامیه مشترك است.
(ازمختصر فرق بین‌الفرق ص٦٣)

شَیطانِ لاحول‌خوان ـ (اصطلاح ذوقی) وکنایت از انسان ریاکار است.

شِیعَه ـ (تشیع) (اصطلاح‌کلامی).
پیروان علی‌بن ابی‌طالب (ع) داماد حضرت رسول اکرم.
پیـروان خلافت بلافصـل علـی‌بن ابی‌طالب.
کسانی‌که معتقدندکه حضرت‌علی(ع) منصوصاً ازطرف پیامبرگرامی اسلام به خلافت منصوب‌گردیده است ومسالهٔ شورا را نفی میکنند باستناد روایات متعدد و متواترکه مستند بحضرت رسول است که وی درموارد متعدد صراحتاً حضرت علی

را به‌جانشینی‌خود برگزیده‌اند و ازجمله مسالهٔ غدیرخم است‌که درآن درملاء عام و درحضور مسلمانان حضرت علی‌را سر دست بلند کردند و بهمه مسلمانان جانشینی اورا اعلام کردند.

البته شیعه درطول تاریخ‌فرق‌مختلفی پیداکرد مانند زیدیه، اسماعیلیه و اثنا عشریه پارهٔ از تذکره‌نویسان وکسانی‌که کتابها درباب ملل ونحل نوشته‌اند اغلب از روی غرض واحیانا عناد مسالهٔخلافت را بصورتی دیگرنموده‌اند که قهرا مورد قبول شیعهٔ اثناعشریه وسایر فرق شیعه نمی‌باشد ازجمله

ابن‌حزم اندلسی مسالهٔ تشیع را یك امری خاص میداندکه از تضاد بین عرب وعجم و روی اصل تعصب خاصی بوجود آمده است وی‌گوید بسیاری از فرقه‌ها را مردم فارس ساخته‌اند واصل موضوع این است‌که مردم فارس ازلحاظ قدرت‌سلطنت وگسترش و وسعت سرزمین و برتری خاصی‌که برسایر ملل داشتند خودرا آزاد و مردم آزاده میدانستند و دیگران‌را برده وچون حکومت آنان بدست اعراب واژگون شد وعرب بنزد فارس‌کوچکترین‌ملتها بود برآنها گران آمد واین وضع‌را برای خود بلا و مصیبتی دانستند و بالاخره طرفدار اهل‌بیت رسول شدند و فرقه‌های‌مختلفی بوجود آمد که همه مبنی برمخالفت باعرب بود و مسالهٔ اعتقاد به مهدویت ازهمین‌جا ناشی شدکه اینان خواسته‌اند بعدازحضرت رسول امامت را از خاندان او خارج‌نداانند وی دراینجا عبدالله‌بن سبای حمیری را یهودی میدانند وگوید وی بظاهر اسلام‌را قبول کرد لکن در باطن مخالف و معانده بود و وی اساس شورش علیه عثمان را رهبری‌کرد و بدین‌ترتیب اسماعیلیه و قرامطه پدید آمدند وسپس مذهب مردك ویا مزدك مؤبد بوجود آمد.

رجوع شود به‌ملل ونحل ابن‌حزم ج۲ ص۱۱۵ــ ۱۱٦

بطوریکه ملاحظه میشود این تحلیل عالمانه نیست ومورد بسی ایراد است.

و ابن‌حزم نخواسته است خودرا بسا مسائل دقیق تاریخی آشنا نشان‌دهد وگرنه بدین صورت و بدون تحقیق‌کامل اینگونه اظهارات را نمی‌کرد، علاوه مسائل را بسیار درهم ریخته است مسالهٔ مزدك و قرمطی ربطی به شیعه ندارد وانگهی ایرانیان خود اسلام را پذیرفتند وحملهٔ اعراب در پذیرفتن دین اسلام اثر زیاد نداشت‌نهایت چون ملتی اهل‌تحقیق بودند آنچه واقع بود پذیرفتند و بدنبال حقایق اسلام رفتند.

در ملل و نحل شهرستانی آمده است گروهی را گویندکه ازطریق نص ووصیت قائل بامامت علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) می‌باشند واعتقاد دارندکه امامت از اولاد او خارج نگردیده است.

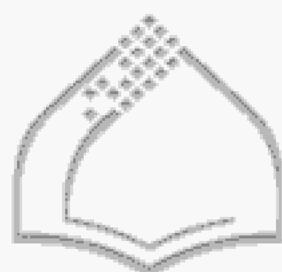
وگویند امامت امری نیست‌که‌مربوط به اجماع امت باشد و نیز امری مهمل نمی‌باشدکه رسول‌گرامی دربارهٔآن وصیتی نکرده و تفویضی ننموده باشد... وثبوت عصمت ائمه ازکبائر وصغائر و تبری وتولی قولا وفعلا واجب است مگر درحال تقیه.

شیعه خود پنج فرقه است: کیسانیه ــ زیدیه ــ امامیه ــ وغلاة و اسماعیلیه که بعضی بسوی اعتزال میل میکنند وبعضی

بسوی سنت و بعضی بسوی تشبیه:.. و بطوریکه ملاحظه میشود شهرستانی با وجود تبحری‌که درتاریخ مذاهب دارد در این باب منکر بسیاری ازمستندات نقلی وعقلی شده است دراینجا ما صرفاً ازباب لغت توضیح مختصری دادیم رجوع شود به‌کتب مفصل اهل‌سنت وامامیهٔ الثاعشریه دراین باب

شیوه (عرفانی) اندك‌جذبه‌را گویند که‌گاه‌بود وگاه‌نبود دراصطلاحات عراقی است‌که جمالیات وجلالیات را گویند.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ص

صابئه ـ یکی از فرق مذهبی ایران باستان و نواحی ایران است

وقبلا بیان شدکه صبوة در مقابل حنیفه بودکه میل ازحق بباطل بود وحنیفه میل ازباطل به‌حق بود

مدار مذهب اینان تعصب بروحانیان است چنانکه مدار مذهب حنفاء تعصب به انسان جهانی بود صابئیان گویند مذهب ما براساس اکتساب است وحنفاءگویند براساس فطرت است .

(رجوع به شهرستانی ضمیمهٔ ابن‌حزم ص ۹۴ـ۹۶ شود)

مذهب اینان این بودکه برای جهان خدایی است حکیم ومقدس از نام ونشان وما باید بدانیم‌که از رسیدن به جلال و جبروت او ناتوانیم وباید واسطهٔ گزینم آن وسائطی که بدو نزدیك اند و آن وسائط روحانیات بودکه پاك ومقدس‌اند ازمواد جسمانی وقوای جسمی ومنزه‌انداز حرکات و جنبش‌های مادی .

ومنزه‌انداز تغییرات‌زمانی و به‌طهارت و پاکی ذاتی‌آفریده شده‌اند و برتقدیس‌و تسبیح خلق شده‌اند هیچگاه از اوامرخدا گردن نه‌پیچند وگویند مارا معلم اول ما یعنی عادیمون وهرمس باین‌امر راهنمائی کرده است و ما بواسطهٔ آنها و بانها تقرب جوئیم واین روحانیات ارباب و خدایان ما بوند و شفیع ما بوند و بر ما است‌که نفوس خودرا پاك‌گردانیم از آلودگیهای شهوات واخلاق خودرا مهذب گردانیم ازعلایق شهویه وغضبیه تا آنکه مابین ما و روحانیت تناسبی حاصل شده و بتوانیم حاجات و نیازمندیهای خود را از آنها بخواهیم و بدین جهت متوسل به نماز و روزه و قربان شوند و بادعیه و اوراد و ازکار روی آورند و گویند انبیاء نیز بمانند ما بوند و همنوع ما هستند و هم‌شکل ما بوند می‌خورند و

می‌پوشند و می‌آشامند و بنابراین چرا آنها را اطاعت کنیم پس روحانیون را باید ستایش کرد.

این روحانیون واسطهٔ در ایجادند و زمام گردش روزگار و حرکات و تمام دگرگونیها بدست آنها بود و اینان هستند که از مبدء کل و حضرت ربوبی فیض گیرند و بما رسانند این روحیان عبارتند از مدبرات کواکب هفتگانه که بنام **هیاکل** نامیده شده‌اند و برای هر امری روحانی هیکلی بود و برای هر هیکلی فلکی بود و نسبت امر روحانی بدین هیکل که ویژهٔ اوست بمانند نسبت روح است بر تن و بنابراین روح رب و خدای او بود و مدبر او بود اینان هیاکل را نیز ارباب نامیده‌اند و گـاه آبـاء نامیده‌اند و عناصر را امهات نامیده‌اند و بالاخره از امتزاج آنها موالید پدید آید در هر حال اسباب نزول باران و برف و حوادث جوی را باینها نسبت دهند

اینان به متوسطاتی دیگر قائلند که آنها را قوای ساریهٔ در جمیع موجودات میدانند و یا هدایت شایعه و مدبرات شایعه درهمهٔ موجودات میدانند

بطوریکه هیچ موجودی از این قوت و یا هدایت ساریه عاری نبود و بنابراین احوال روحانیان از روح و روح بود از نعمت و لذت و راحت و بهجة و سرور در جوار رحمت حق بود و یا در جوار ارباب بود طعام و شراب آنها تقدیس و تسبیح بود و انس آنان بذکر خدا بود همه مطیع فرمان خدای جهانند از ملائکه کروبی که در جهان قبض‌اند و ملائکه روحانی‌که در بسط‌اند دراینجا مناظراتی

که بین صابئیان و حنفاء وجود دارد و شده است بیان کند، بسیاری از مسائلی که در فلسفه اشراق آمده است در عقاید صابئیان و حنفاء دیده میشود.

البته شهاب‌الدین بیشتر متوجه حنفاء است

بل نتبع ملة ابراهیم حنیفاً بنابر این صابئیان توجه زیادتر بـه ارباب انواع و **هیاکل** دارند و حنفاء متوجه به نور محض و روحانی محض‌اند

پارهٔ از مناظرات صابئیان و حنفاء این است که صابئین گویند که روحانیات موجوداتی هستند که از لاشیء ابداع شده‌اند نه از ماده و نه از هیولی بوند و همهٔ آنها جوهر واحدی هستند و جواهر آنها انوار محضه بوند و ظلمتی در آنها نبـود و از شدت ضیاء بـه حس ادراك نشوند

و گویند نـوع انسانی مـرکب از عناصر چهارگانه بود و مؤلف از ماده و صورت ماده و هیولی سنخ شرند و منبع فسادند، حنفاء اینگونه مطالب را مردود میدانند

(رجوع شود به شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم ص ۹۵ ــ ۱۰۲)

ابن حزم اندلسی گوید:

اینان ستارگان هفتگانه را مقدس دانند و قائل بدو اصلند، یعنی نور و ظلمت علاوه بر احترام خاص به ستارگان هفتگانه بروج دوازده‌گانه را نیز بزرگ میدانند و در بت‌های خود مصور کنند و برای آنها قربان کنند و در شبانه‌روز پنج بار نماز گذارند آنطور که نزدیك به نماز مسلمانان بود، مـاه رمضان روزه

گیرند و در نماز روبروی کعبه ایستند، مکه و کعبه را بزرگ دارند، میته و خون و گوشت خر و شیر را حرام دانند، همان کسانی که مسلمانان ازدواج با آنها را حرام دانند اینان نیز حرام دانند، هندیان نیز در تصویر اصنام بدین سان بوند که شاید اصل بت‌پرستی در عرب ناشی از همین امر بت‌پرستی هندیان بود ظاهراً حضرت ابراهیم خلیل برای اصلاح دین صابئون بیامد و آنرا از صورت بت‌پرستی خارج کرد.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم ج ۱ ص ۳٤ ـ ۳۵).

در ملل و نحل شهرستانی آمده است: این گروه در مقابل حنیفه می‌باشند که مدار مذهبشان بر تعصب بر روحانیت است در مقابل الحنفاء که مدار مذهبشان بر تعصب بر بشر و جسمانیات است.

صابیه ادعا دارند که مذهبشان اکتسابی است و الحنفا ادعا دارند که مذهبشان فطری است و دعوتشان بر فطرت است...

صابئیه گویند روحانیت نه از ماده است و نه از هیولی و از چیزی دیگر، بلکه تماماً جوهر واحد است بر یك سنخ و جواهرش انوار است نه ظلام...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۲۸)

و نیز محاجهٔ صابئیه و حنفیه از ص ۱۳۹ لی ۱۵۱)

صابِر ـ (عرفانی، اخلاقی)

کسی‌که در مشقات و سختی‌ها بردبار باشد کسی که در تحمل عبادات خدا و اطاعت او و فرمان او بردبار باشد که فرمودند: وبشر الصابرین

مولانا گوید:

صابرین و صادقین و منفقین
چون بدی بی‌رهزن دیو لعین

صاحِب ـ (اخلاقی)

آنکه همراز انسان باشد.

این کلمه اغلب با کلمات دیگری ترکیب‌یابد مانند. صاحب‌مال، صاحب‌کار، صاحب‌علم، صاحب‌جمال، صاحب‌کمال، صاحب‌خانه، صاحب‌عقل، صاحب‌کرامات، صاحب‌کیاست، صاحب‌فراست، صاحب‌حال، صاحب‌مقام، صاحب‌رای، صاحب‌عقیده، صاحب‌فرزند، صاحب‌جمع، و ....

صاحِبِ إشارات ـ (اصطلاح عرفانی)

و کسی را گویند که کلام او مشتمل بر اشارات و لطائف و علم‌المعارف باشد.

(از لمع ص ۳٦۰)

صاحِبِ إشراقاتِ عَقلیّه ـ این اصطلاح اشراقی است و کسی را گویند که بواسطهٔ ریاضات و مجاهدات و توجه بروحانیت و عالم علوی صاحب‌نفس کامل شده بطوریکه هرگاه بخواهد باشراقات علویه حقایق را دریابد.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰۷)

صاحِبِ حال و إشارَت ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب حال و اشارت کسی است که کلام او مشتمل باشد بر اشارات و لطائف و علم المعارف

(از لمع ص ۳٦۰ ـ شطحیات ص ٦۱٤).

صاحِبِ تَمْکین ـ (اصطلاح عرفانی)

رجوع به تمکین و تلوین شود.

صاحِبِ دِل ـ (اصطلاح عرفانی)

اصحاب تصفیه‌اند

(از شرح گلشن ص ۳٤۱).

خواجه‌گوید: دل خیمهٔ اشتیاق ماست، هر چه بسوزد بی‌قیمت گردد، دل بسوزد با قیمت گردد،

مصطفی‌گفت. «القلوب اوانی‌الله فی الارض فاحب‌الاوانی الی‌الله اصفاها و ارقها و اصلبها».

دلهای عاشقان امت، جامهای شراب سهر ربوبیت است، هر دل که از مکونات صافی‌تر و بر مؤمنان رحیم‌تر، آن دل بحضرت عزیزتر.

این کار را مردی بباید با دلی پردرد، ای دریغا که نه در جهان مرد ماند و نه در دلها درد،

صاحب دل چهار کس‌اند، زاهد است، دل او بشوق سوخته، خائف است، دل با شك شسته،

مرید است، دل او بخدمت‌کمر بسته، محب است، دل وی، بحضرت پیوسته، خطاب آمد بداود. «یا داود طهرلی بیتاً اسکنه»

گفت خداوندا، آن کدام خانه است که جلال و عظمت ترا شاید؟

گفت: دل بندهٔ من است، هر کجا خرمن سوختهٔ را بینی در راه جست و جوی که با سوز عشق ما را میجوید، آنجاش نشان ده که خرگاه قدس ما جز بفناء دل سوختگان نزنند، دل بندهٔ مؤمن خزینهٔ بازار ماست، منزلگاه اطلاع ماست، محراب وصال ماست.

(از عده ج ٤ ص ۳۷).

صاحِبُ دیوان ـ کسی را گویند که کارپرداز لشکریان، عمال و گردانندگان امور باشد و ارزاق آنها بدستش باشد که دیوانی هم نامند.

صاحِبُ الزَّمان ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب زمان که صاحب وقت و صاحب حال هم گویند کسی است که متحقق بود بجمعیت برزخی ازلی و مطلع بر حقایق اشیاء بود که خارج از حکم زمان و متصرفات ماضیه و مستقبله است.

صاحِبِ صَنَم ـ (اصطلاح اشراقی) و مراد ارباب انواع است. « و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذاالرأی ای علی ان لکل نوع من‌الافلاك والکواکب و البسائط العنصریة و مرکباتها ربا فی عالم‌النور و هو عقل مجرد مدبر لذلك النوع حتی ان‌الماء کان عندهم له صاحب صنم من‌الملکوت سموه خرداد و ماللاشجار سموه مراد و ما للنار سموه اردیبهشت و هوالعقل‌المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور ایاها و هی‌الانوار التی اشار الیها انباذ قلس».

(از ش ص ۲۷۲ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ١٤٦، ١٦٩)

صاحِبِ صَنَمِ إِنسانی ـ (اصطلاح اشراقی است) و مراد رب النوع انسان است؛ رجوع شود به صاحب صنم و (مجموعه‌دوم مصنفات ص ۱۵۸ خ)

صاحِبِ طِلِسم.

صاحِبُ طِلِسْمِ نوعِ ناطِق.

این اصطلاح اشراقی است و مراد ارباب انواع و رب‌النوع انسان است «و یحصل من بعض الانوار القاهرة و هو صاحب طلسم النوع الناطق یعنی جبرئیل»

و بالجمله شیخ اشراق گوید:

رب‌النوع انسان است که بنام جبرئیل، اب‌القریب، بزرگ رؤسای ملکوت قاهر، روانبخش، روح‌القدس،

واهب‌العلم والتأیید، اعطا کنندهٔ حیات و فضیلت بر مزاج اتم انسانی نامیده شده است و آن نور مجردی است که در کالبدهای انسانی تصرف میکند و تدبیر بنی نوع انسانی بدست اوست

(از حکمت اشراق ص ۲۰۱)

صاحِبُ العَدَد ـ (اصطلاح فلسفی) فیثا غورس.

صاحِبُ المَنْطِق ـ (اصطلاح فلسفی) ارسطو.

(رساله سوم از بحث ناموسیات)

صاحِبِ قربِ فرائض ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب قرب فرائض متشرعان را گویند که بواسطهٔ اداء فرائض قربت جویند

(اشعة‌اللمعات ص ۱۵)

صاحِبِ قَلْب ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب قلب یعنی کسی‌که «لیس له عبارة اللسان و فصاحة البیان عن‌العلم الذی قد اجتمع فی قلبه»

صاحِبِ لَبَن ـ این مساله فقهی است و در مبحث رضاع شوی زنی که شیر دهد صاحب لبن گویند یعنی کسی که زن ازو حامل شده و شیردار گردیده است

(از ضوابط الرضاع)

صاحِبِ مَشام ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب ذوق و صاحب سراست.

•

کو یکی صاحب‌مشامی‌کو زمی بوئی‌شنید
تا بزیر هرسخن صدنکته مضمر کویمی.

و ترکیبات دیگر نیز:

صاحِبِ مَقام ـ (اصطلاح عرفانی) صاحب مقام یعنی کسی که مقیم باشد در یکی از مقامات قاصدین طالبین مانند توبت و ورع و زهد و غیره.

رجوع بمقام شود

صادِرِ اَوّل ـ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع باول ما صدر و (اسفار ج ۳ ص ۳۶، ۱۵۵، ۱۶ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶) شود.

صادِق ـ (اصطلاح فلسفی، ادبی) صادق یعنی درست و راست و خبری که مطابق با واقع است و آنچه واقع باشد مقابل کاذب و بالجمله خبر صادق خبری است که مطابق با واقع باشد «کان الصادق الذی یوجد فی‌النفس علی ما هو علیه خارج النفس».

(تهافت‌التهافت ص ۱۰۳)

«الصادق هو ان یعتقد فی الشیء انه علی الحال التی علیها فی‌الوجود».

(تهافت‌التهافت ص ۵۳۱)

و فرق میان حق و صادق آنکه صادق خبر مطابق (بکسر باء) با واقع است و حق مطابق (بفتح) است.

(از شرح منظومه ص ۴۷ و رجوع شود به تفسیر ص ۴۵۵، ۴۰۲، ۱۲۷۹)

صاعِد و هابِط ـ (اصطلاح اهل‌نجوم و هیئت)

ابو ریحان گوید:

معنی صاعد بر آینده بود و معنی هابط فرو رونده. و ستاره بشمال بر آینده بود، تا عرض او بشمال همی افزاید. چون بغایت رسد و دست بکاستن کند بشمال فرو رونده بود، تا آنگاه که از عقده بگذرد و بنیمهٔ جنوبی افتد از مایل، تا عرض او بجنوب همی افزاید، فرو رونده بود بجنوب، تا بغایت رسد و

آغاز کاستن، بر آینده شود بجنوب. و گونهٔ دیگر از برآمدن و فرو شدن قیاس او بزمین است. و این چنانست که کوکب را بنطاق نخستین و دوم **هابط** خوانند و بر سیوم و چهارم **صاعد**. و گروهی هابط آنرا خوانند که بنطق دوم و سوم باشد و صاعد آنرا که بنخستین و چهارم باشد. و قیاس این بود ببعد اوسط. و گونهٔ دیگر نیز چنانست که کوکب را از اول جدی تا آخر جوزا صاعد خوانند. و از اول سرطان تا آخر قوس هابط خوانند. و گونهٔ دیگر نیز چنانست که کوکب میان فلك نصف‌النهار و میان فلك نصف‌اللیل، سوی مشرق صاعد بود و سوی مغرب **هابط**.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۴۴)

و بالاخره:

هر دو نقطهٔ منقلب مر فلك را بدو نیم همی کند یکی **صاعد** و دوم **هابط**. و برجهای نیمهٔ صاعد جدی و دلو و حوت و حمل و جوزاند . و باقی برجها که نظیر اینانند نیمهٔ هابط راست،

و برجهای نیمهٔ صاعد **مُعَوَّجُ‌الطُّلوع** خوانند ای آنکه بر آمدنش کژ است. بسبب آنك مطالع هر برجی از آن بهر شهری همیشه کمتر باشد از مطالعش بفلك مستقیم و برجهای نیمهٔ هابط را **مُسْتَقیمُ‌الطُّلوع** خوانند ای راست برآمدن زیراك بخلاف برجهای معوج‌اند اندر باب مطالع. و نیز برجهای معوج را **مطیع** خوانند ای فرمانبردار. و برجهای مستقیم را **آمر** خوانند ای فرمان ده. و سبب این اتفاقست بطریقت. ازیراك هر دو برجی که بر یکی مدار باشند چون قیاس کنی آن برج که نیمهٔ هابط است پیش همیرود بحرکت اولی. و آنك بنیمهٔ صاعد است از پس. پس آن پیشین چون فرمانده است پسین را و خوانند، و این پسین فرمانش را طاعت همی را رد و از پس او همیرود.

آن برجها که طبع ایشان یکی است بهر دو کیفیت، نهادشان اندر فلك بر زاویه‌های مثلث متساوی الاضلاع است.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۵۱)

صاعِقه ـ (اصطلاح‌فلسفی وعرفانی)

صاعقه شعله‌ایست که از جهت بالا و آسمان فرود آید و عبارت ازشیئی مشتعلی است که از لحاظ لطافت بمانند برق نبوده و از این جهت نه تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم آنها فرود می‌آید و بزمین میرسد و بالوان مختلف دیده میشود و بآنچه برخورد کند ذوب میکند خصوصاً فلزاتیکه از قبیل مس و نقره و طلا باشد و در بعضی از موارد صواعق خاموش شده و تبدیل به جسمی از اجسام میگردد «فانها ریح سحابیة مشتعلة لیست بلطیفة لطف البرق».

(شفا ج ۱ ص ۲۷۳)

ابوالبرکات نقل‌کندکه بعضی‌گویند: صاعقه از راه تبخیر اجساد معدنی و صعود و ممزوج شدن با اجزاء بخاری ارضی و مائی پدید می‌آید.

(از المعتبر ص ۲۲۱ و رجوع بدستور ج ۲ ص ۲۳۰ شود)

نزد عرفا صاعقه لهیب محبت است که در یك آن محب را بسوزد.

خاقانی گوید:

تا صاعقه عشق تو در جان من افتاد

از واقعهٔ من بهمه جای خبر شد

صافی دلان ـ (اصطلاح عرفانی) مراد سالکانی است که از دنیا رسته و دل بدان نبسته‌اند دل آنان از همهٔ کدورات صافی گشته مرآت تمام نمای حق گشته‌اند.

صالح ـ (اصطلاح عرفانی) درجهٔ صالح و صالحان درجتی است فوق درجت زاهدان و عابدان چنانکه گفته‌اند: بدرجت صالحین نرسی تا آنکه شش کار نکنی، اول آنکه باب نعمت بر خود بندی و خود را در شدت و دشخواری افکنی، دوم آنکه در عزت و بزرگی بر خود بندی و باب خواری بگشائی، سوم آنکه در راحت و آسایش بر خود بندی و بباب کوشش و زحمت بازگشائی، چهارم آنکه خواب بر خود حرام کنی و بیداری شعار خود سازی، پنجم آنکه از بی‌نیازی و حطام گریزان شوی و بدرویشی گروی، ششم آنکه از آرزوهای این جهان عاری شوی و خود را مهیای مرگ داری.

(از طبقات ص ۲۸).

صالحیّه ـ (اصطلاح کلامی) بعضی گویند فرقهٔ از زیدیه‌اند که قائل بامامت شیخین بوند و بعضی گفته‌اند که فرقه از معتزله‌اند و اینان گویند مرده هم متصف بعلم و قدرت و اراده و... شود

(رجوع شود به درایه ص ۱۴٤ ـ کشاف ص ۹۰۳).

در ملل و نحل آمده است:

اصحاب صالح بن عمروالصالحی و محمدبن شبیب که بین قدر و ارجاء جمع نموده‌ند.

صالح عقیده داشت که ایمان فقط معرفةالله است و کفر جهل به آن است. و معرفةالله محبت و خضوع برای اوست (از ملل و نحل شهرستانی ص ٦٦)

صبا ـ (اصطلاح عرفانی) نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیت آید و داعی که باعث بر خیر باشد، صبا گویند.

•

می‌رسد باد صبا رقص کنان می‌آید
خوش نسیمی‌است که از مشرق‌جان می‌آید

•

ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس
بوسه‌زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس
منزل سلمی که بادش هردم از ما صد سلام
پر صدای ساربان بینی و با بانک جرس
محمل جانان ببوس آنگه بزاری عرضه‌دار
کز فراقت سوختم ای مهربان فریادرس

عطار گوید:

چون باد صبا سوی چمن تاختن آرد
گویی به غنیمت همه مشک ختن آرد
زان تاختنش یوسف گل گر نشد افکار
پس ازچه سبب غرقه بخون پیرهن آورد
اشکال بدایع همه در پرده رشکند
زین شکل که از پرده برون یاسمن آورد

•

ابن عطا گوید: صبا صولت و رعب روح است و استیلای آن بنحویکه صادر شود از شخص چیزیکه موافق شرع و عقل است.

(از کشاف ص ٦۸٦).

عراقی گوید:

ای صبا صبح دمی برسر کویش بگذر
تا معطر شود آفاق ز تو هر سحری

صُبْح ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از صبح، نور وحدت است
(شرح گلشن ص ۵۸۳).
حافظ گوید:
صبح دولت میدمد کو جام همچون آفتاب
فرصتی زین به کجا باشد بده جام شراب
خانه بی‌تشویش وساقی یار ومطرب‌بذله‌گو
موسم عیش است و دور ساغر و عهدشباب
عراقی گوید:
در صبح دم برای صبوح از نسیم می
مستانه خفته را همه بیدار کرده‌اند
چندین هزار عاشق شیدا ز یك نظر
نظارگی خویش بدیدار کرده‌اند
•
صبح وصالم بماند درپس کوه فراق
روز امیدم چوشب تیره وظلمانی‌است
وصل‌چوتو پادشه، کی به گدائی‌رسد
جستن وصلت مرا مایهٔ نادانی است
عطار گوید:
صبح رخت تاز جیب حسن برآمد
تا باید پای شب ز قیر برآمد
عقل مگی سر کشید از سر زلف
سر بفسونهای دلپذیر برآمد
مولوی گوید:
تو هر صبحی جهان را نور بخشی
که جان نهان خورشید سمایی
•
تافت نور صبح ما از نور تو
در صبوح ما، می منصور تو
•
صبح در خواب عدم بودکه بیدارشدیم
شب سیه مست فنا بودکه هشیارشدیم
صُبحِ اَزَل ـ اصطلاح عرفانی) مراد از صبح ازل انوار ازلیهٔ حق است:

مظفر کرمانی گوید:
صبح لایح چیست؟ آن صبح ازل
حضرت ذات احد، عز و جل
چیست آن نور احد، صبح ازل
اول است و باطن است و لم‌یزل
صُبحِ کاذِب ـ (اصطلاح هیوی)
رجوع شود به شفق.
صَبْر ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی)
صبر یعنی تحمل و شکیبائی و بردباری و در اصطلاح ترك شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا و صابر کسی است که خود را با بلا چنین قرین کرده باشد که از آمدن بلا باك ندارد.
سهل گوید: صبر عبارت از انتظار کشیدن فرج و گشایش است از ناحیه حق تعالی.
و باز گوید: صبر آنست که در صبر صبر کنی یعنی صبر خود نه‌بینی و در بلا صابر باشی و بلا نه‌بینی
(شرح تعرف ۱۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ۲۳۰)
مولوی گوید:
هفت سال ایوب با صبر و رضا
در بلا خوش بود با ضیف خدا
تا چو وا گردد بلای سخت رو
پیش حق گوید بصد گون شکراو
گفت حق ایوب را در مکرمت
من بهر موی تو صبری دادمت
هین بصبر خود مکن چندین نظر
صبردیدی‌صبردادن (ده) راهم‌نگر
و بعضی گویند: معنی و حقیقت صبر حبس نفس‌است از جزع در موقع فرودآمدن بلاها و مصیبتهای عظیم.
خیرالنساء گوید: والصبر من اخلاق

الرجال والرضاعن اخلاق‌الكرام»
(طبقات ص ۳۲۳)
و در خبر است که ایمان دو نصف است نصفی صبر است و نصف دیگر شکر.
و کسی که صبر نکند بر طاعت حق حلاوت آنرا نچشد و فرمودند «فصبر جمیل والله المستعان».
در کشاف است که صبر وادار کردن نفس است به مکاره و چشیدن تلخیها.
بعضی گویند صبر انتظار فرج است از حق «واستعینوا بالصبر والصلواة ـ و اصبر نفسك مع‌الذین یدعون ربهم ـ بالغداة والعشی و یریدون وجهه».
احمدبن حضرویه‌گوید: «من‌صبر علی صبره دهوالصابر لامن صبر و شکی»
(طبقات ص ۱۰۳).
و گفته‌اند «الصبرالجمیل هوالذی لا شکوی فیه الی‌الناس»
مولوی گوید:
صبر گنج است ای برادر صبر کن
تا صفا یابی تو زین رنج کهن
و در دستور است که: صبر عبارت است از «ترك‌الشکوی من الم البلوی لغیرالله لا الیه تعالی».
و صبر را سه درجه است: ۱ صبر از معصیت ۲ صبر بر طاعت ۳ صبر بر بلا.
و بر سه وجه است: ۱ صبر عوام که حبس نفس است ۲ صبر زهاد و عباد و اهل تقوی از جهت ثواب آخرت ۳ صبر عارفان که بعضاً از مکروهات لذت برند.
و بر سه قسم است ۱ـ صبر نفس ۲ـ صبر قلب ۳ـ صبر روح و هر یك دو قسم است ۱ـ صبر بر مکروه ۲ـ صبر از مراد
(مصباح‌الهدایه ۲۶۹ ـ شرح منازل ص ۷۸ ـ مقدمهٔ نفحات ص ۱۱۸).
در شرح کلمات باباطاهر است که «من لم یصبر علی‌الطاعة بوجود المرادات لم یذق للطاعة حقایق الحلاوات»
(شرح کلمات بابا ص ۱۸۶ ـ کشاف ص ۸۲۷).
در آیات و روایات دیگر از صبر ستایش شده است چنانکه میفرماید:
و استعینو بالصبر والصلوة و انها لکبیرة الا علی‌الخاشعین.
ان‌الله مع‌الصابرین.
الصبر سعادة والسرعة ندامة
(کلمات مشایخ)
و من صبر ظفر
(کلمات قصار)

صِبْغَةُ‌الله ـ (عرفانی)
مأخوذ از قرآن مجید، نزد اهل ذوق تشبیه بذات حق است در رائی ریاضت و سیر و سلوك و نیل به مقامات معنوی و وصول بمرتبت فناء
مولانا گوید:
صبغة‌الله است رنگ خم هو
پیس‌ها یکرنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گوئیش قم
از طرب گوید منم خم لا تلم
آن منم خم خود اناالحق گفتن است
رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است
ز آتشی میلافد و خامش وش است

آدمی چون نور گیرد از خدا
هست مسجود ملایک زاجتبا

•

صبغةالله گاه پوشیده کند
پردهٔ بیچون بر آن ناظر تند
رنگهای نیك از خم صفا است
رنگ زشت آن از سیاه آب جفا است
صبغةالله نام آن رنگ لطیف
لعنةالله بوی این رنگ کثیف
آنچه از دریا بدریا میرود
از همانجا کامد آنجا میرود

صَبُوحی ـ (اصطلاح عرفانی) صبوحی بمعنی هر چیزی است که در صبح خورده شود و یا نوشیده شود و آنچه از شیر دوشیده شود در صبح‌ها و یا صباحی و صبوحی چیزی است که در صبحگاهان نوشیده میشود و در اصطلاح محادثهٔ با حق را گویند و شراب و بادهٔ خمار شکن را گویند.

عطار گوید:
هنگام صبوح آمد ای همنفسان خیزید
یاران موافق را از خواب برانگیزید
یاران همه مشتاقند در آرزوی یکدم
می درفکن ای ساقی یامست میاویزد
جامی که تهی گردد ازخون دلم پر کن
وانکه می صافی را با درد میامیزید

خاقانی گوید:
در صبوح آن راح ریحانی بخواه
دانهٔ مرغان روحانی بخواه
یك دو جام ازراح مخموری بخور
یك دو جنس ازروی‌یك‌جانی بخواه

•

خوش باد بمی‌کشان صبوحی بصبوح
کز باده فتوح دل شد و راحت روح

عطار گوید:
رطل‌گران دەصبوح‌زانکه رسید است‌صبح
تا سر شب بشکند تیغ کشیداست صبح

عراقی گوید:
ساقی قدحی که نیم مستیم
مخمور صبوحی الستیم
از صومعه پا برون نهادیم
در میکده معتکف نشستیم
از جور تو خرقه‌ها دریدیم
و ز دست تو، توبه‌ها شکستیم
جز جان گروی دگر نداریم
بپذیر که سخت تنگ دستیم
ما را برهان زما که تا ما
با خویشتنیم بت پرستیم

صَبیحُ‌الوَجه ـ (اصطلاح عرفانی) صبیح‌الوجه یعنی زیبارو و در اصطلاح کسی که متحقق است باسم‌الجواد

صَحابی ـ (حدیث) اسم منسوب به صحابه است در تعریف صحابی اختلاف اقوال است کسی که حضرت رسول را ملاقات کرده و با او مجالست کرده باشد ۲ کسی که حداقل یك یا دو سال باحضرت مصاحبت داشته است و با او به جنگ‌ها رفته باشد ۳ کسی که با حضرت مصاحبه بسیار داشته و از وی روایت کند ٤ کسی که او را ملاقات کرده باشد درحال که بالغ بوده است ٥ کسی که ادراك زمان او را کرده است در حال که مسلم بوده و گرچه حضرت را ندیده باشد ٦ کسی که از خواص او بوده است و اقوال دیگر (از درایه ص ۲۰٦ و ۱۵۸)

صُحْبَت ـ (اصطلاح عرفانی) صحبت مقابل وحدت و تفرد است که از آداب طریقت یکی صحبت است و در خبر است

مؤمن‌کسی است‌که ب مردم معاشرت کند.
و نیز گفته‌اند «المؤمن آلف و مألوف»
(از مصباح‌الهدایه ص ۲۳۴).
رازی گوید: «اجتنب صحبة ثلاثة اصناف من‌الناس. العلماءالغافلین‌والقراء المداهنین والمتصوفه الجاهلین»
(طبقات ص ۱۱۳).
و باز در خبر است که هر مؤمنی که با مردم معاشرت کند و تحمل اذیت آنها را بنماید بهتر است از کسی که گوشه‌گیری کند.
و گفته‌اند «صحبة اهل الصلاح تورث فی‌القلب الصلاح و صحبة اهل الفساد، تورث فیه الفساد»
(طبقات ص ۳۱۸).
ثقفی گوید: «من صحب‌الاکابر علی غیر طریق‌الحرمة حرم فوائدهم و برکات نظر هم ولا یظهر علیه من‌انوارهم شیئی»
(طبقات ص ۳۶۳).
در انسان کامل است: بدانکه صحبت اثرهای قوی و خاصیتهای عظیم دارد، هر سالکی که به مقصد نرسید و مقصود حاصل نکرد از آن بود که بـه صحبت دانائی نرسید، کار صحبت دانا هر که یافت از صحبت دانا یافت ایـن همـه ریاضات و مجـاهـدات بسیار و این همه آداب و شرایط بی‌شمار از آن جهت است تا سالك شایستهٔ صحبت دانا گردد، و چون به صحبت درویشان رسی، باید که سخن کم بگویی، و سخنی که از تو سؤال نکنند جواب نگویی
(از انسان کامل ص ۱۱)
و گفته‌اند «من صحب الاحداث علی شرط السلامة والنصیحة اداه ذلك الی البلاء فکیف بمن صحبهم علی غیر شروط السلامة»
(طبقات ص ۲۹۶).

صِحَّت ـ (اصطلاح فلسفی، اخلاقی، اصولی) صحت و مرض نیز از کیفیات نفسانی میباشند و صحت را چنین تعریف کرده‌اند: صحت ملکه یا حالتی است که از موضوع آن افعال سلیمه صادر گردد «ملکة او حالـة تصدر عنها الافعـال من‌الموضوع لها سلیمة» و یا «الصحة هیئة بها یکون بدن‌الانسان فی مزاجه و ترکیبه بحیث یصدر عنه الافعال کلها صحیحة سلیمة».
(از اسفار ج ۲ ص ۴۹ و رجوع شود بدستور ج ۲ ص ۲۳۲)
در فقه و اصول مقابل بطلان است. لفظ صحت در اصول اطلاق بر دو معنی شود یکی‌ترتب آثار بر عمل در دنیا چنانکه گویند روزه صحیح است یا مسقط ذمه است دیگـر ترتب آثـار در آخـرت و اصطلاح خـاص آن در عبادات صحت بمعنای تمامیت ارکان و اجزاء و شرائط است که مسقط قضاء و موافق با قواعد شریعت است.
صحت مقابل فساد هم آمده است و در صرف مقابل معتل هم بکار رود.
(از کشاف ص ۸۹۶ ـ ۸۹۷ کفایه ج ۱ ص ۳۵ ـ موافقات ج ۱ ص ۲۹۱)

صِحَّتِ سلب ـ (اصطلاح اصولی) اصولیان در مبحث حقیقت و مجاز یکی از طرقی که برای تشخیص حقیقت از مجاز ذکر کنند صحت سلب باشد بدین معنی که گویند هر گاه بتوان معنای

مستعمل فیه لفظی را از آن سلب کرد علامت این است که این لفظ مجازاً در آن بکار برده شده است.

و عدم صحت سلب علامت حقیقة است چنانکه به شخص کودن بگویند حمار نیست علامت این است که استعمال حمار در کودن مجاز است و یا «لاصلوة الا بطهور ــ لاصلواة الا بفاتحة الکتاب»

(از قوانین ص ۱۷ و ۳۳۸). یا

و بالجمله یکی از راه‌های شناختن حقایق از مجازات صحت سلب است بدین معنی که صحت سلب دلیل مجاز و عدم صحت سلب امارت حقیقة است توضیح آنکه الفاظی در معانی خاص استعمال شده‌اند با قرینه یا بدون آن و اگر خوب بنگریم درمیابیم که این نوع استعمالات در بدو امر چگونه بوده است و آیا قرینهٔ در کار بوده است که از الفاظ این معانی خاص استفاده شده است و بمناسباتی از الفاظ خاص معانی مخصوص را اداره کرده‌اند یا آنکه در اصل وضع و اضعان لغت این معانی را از این الفاظ خواسته‌اند و برای تشخیص این امر طرقی نهاده‌اند از جمله صحت سلب و آن که اگر درست باشد سلب معنی خاص را از لفظ چنانکه گفته شود «البلیدلیس بحمار» دلیل است که استعمال بلید در حمار مجاز است که مراد صحت سلب معانی حقیقة از مورد استعمال است و چنانکه درست نباشد سلب معنائی ازلفظ دلیل است که استعمال آن دراین معنی حقیقی است چنانکه نتوان گفت «الانسان لیس برجل» یا «البلید لیس برجل».

والذی یختلج بالبال فی حل الاشکال وجهان ، الاول ان یقال ان المراد بکون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب کل واحد من المعانی الحقیقیة عن المعنی المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة الی ذلک المعنی المسلوب فان کان المسلوب الحقیقی واحداً فی نفس الامر فیکون ذلک المبحوث عنه مجازاً مطلقاً و فی نفس الامر فیکون مجازاً بالنسبة الی ما علم سلبه عنه مطلقا فاذا استعمل العین بمعنی النابعة فی الباصرة الباکیة بعلاقه جریان الماء فیصح سلب النابعة عنها و یکون ذللك علامة کون الباکیة معنی مجاز یا مجاز بالنسبة الی العین بمعنی النابعة

(ازقوانین ج ۱ ص ۲۱)

صِحة وفَساد ــ این اصطلاح اصولی است.

صحت وفساد درعبادات موافقت داشتن امتثال است با شریعت و عدم آن ویا اسقاط قضاء است و بعبارت دیگر مراد ازصحت نزد متکلمان این است که عبادتی مطابق با قواعد واصول شریعت انجام شود ومعنی فساد عبادت این است که برخلاف شریعت باشد و فقیهان گویند: صحت عبارت ازانجام مأمور به است بنحویکه موجب سقوط قضا شود. بنابر قول فقها اگر مثلا کسی فعلی را انجام داد مطابق با علم خود و شرائط موجود درآن حال وبعد معلوم شد که شرائط لازم موجود نبوده است باید مجدداً انجام دهد و بنابرقول متکلمان چون درآن حال تکلیف او همان بوده است ظهور خلاف اثری نخواهد داشت.

و دراین مورد بحث زیاد است و در این مسأله که آیا نهی دلالت بر فسادکند

یا نه اقوالی است.

۱ــ آنکه نهی بطور مطلق دلالت بر فساد کند.

۲ــ آنکه بطور مطلق دلالت برفساد نکند

۳ــ آنکه نهی اگر وارد برعبادات باشد دلالت برفساد کند واگر وارد بر معاملات باشد دلالت برفساد نکند.

٤ــ آنکه شرعاً هم درعبادات وهم در معاملات دلالت بر فساد کند ولکن لغة دلالت برفساد نکند .

٥ــ آنکه نهی‌درعبادات شرعاً دلالت برفساد کند نه لغة وقول تحقیق این است که نهی درعبادات دال برفساد آن عبادات منهیه است نه درمعاملات زیرا منهی‌عنه نتواند ماموربه بباشد وعبادات توقیفی است ومعنی صحت‌آنها موافق بودن آنها است با مفاد اوامر و موقعی‌که امرنباشد امتثالی نخواهد بود بنابراین نماز درخانه مغصوب باطل وفاسد است چون منهی‌عنه است ولکن درمعاملات حرمت مفاد ازنهی مانع از ترتب اثر برمعامله نمی‌باشد زیرا نهی در معاملات درحکم نفی اثر ازمعامله نمی‌باشد لکن درعبادات در حکم نفی‌اثر مرادف با بطلان است.

توضیح آنکه معاملات از مخترعات شرعیه نمی‌باشند بلکه از امور جاریه و ساریه بوده‌اند که شارع آنهارا امضاء و تأییدکرده است دراین صورت اگر گفته شود معنی نهی شارع از بعضی معاملات منوط به بیان حالی است‌که ازنظرشارع ناپسند است و وارد بر نفی‌اثر نیست قهراًگویند موجب‌فساد و بطلان‌معامله نمی باشد واگر نهی باین‌معنی‌باشدکه این‌گونه معاملات را شارع قبول ندارد وآثاری‌بر آنها مترتب نمی‌داند مسلماً موجب بطلان و فساد شود و بالجمله قول محقق این‌است که حرمت معامله منافات با ترتیب‌اثر بر آن ندارد و ممکن است گفته شود که نهی در معاملات تنها مثوبت‌های عبادی آنهـا که دراینجا که مفروض است ازبین‌میبرد یا آنکه گفته شود حصول عقاب منافی با ترتیب اثر نمی‌باشد پس نهی در معاملات بنفس نهی موجب فساد و بطلان آنهـا نیست و فساد آنها نیاز بدلائل دیگری دارد از قبیل نص و اجماع و دلیل دیگر رجوع شود به (قوانین ص ۱٦۰ ــ ۱٦۲) .

صَحراء ــ (اصطلاح عرفانی) مراد از صحرا، عالم روحانی است‌که صحرای روحانی هم گویند.

سنائی‌گوید :

باش تا حسن‌نگارم خیمه برصحرا زند
شورها بینی‌که اندرجنةالمأوی زنـد

همه صحرای روحانی پر ازمردان حق بین
زصوت و ذوق داودی همه جانها حرم بین

مولوی گوید:

حلقه کردند او چو شمعی درمیان
سجـده کردنش همـه صحرائیـان

وجهان امکان را نیزگویند :

عراقی‌گوید :

عشق شوری در نهاد مـا نهاد
جان ما در بوتـهٔ سودا نهاد
داستان دلبـران آغـاز کـرد
آرزویی در دل شیـدا نهـاد
رمزی از اسرار باده کشف کرد
راز مستان جمله برصحرا نهاد

قصهٔ خوبان بنوعی بازگفت
کاتشی در پیر و در برنا نهاد
تا کمال علم او ظاهر شود
این همه اسرار برصحرا نهاد
شور و غوغایی برآمد ازجهان
حسن او چون دست‌دریغما نهاد
هان که در صحرای ازل نور، نور صفت به نعمت شوق متبرز است وبوصف عشق متفرز «یحبهم» صفت آمد، آنگاه از جان بکار درآمد.
چون حلاوت‌خطاب‌عشق بجان رسید، مستی عشق پدید آمد، گم‌کرده را متحرز بازیافتند ، گفتند بلی «قالوابلی»
گویان شدند و عروس قدم‌را جویان، از سرمستی بنور خطاب قناعت نکردند، موسی‌وار شهود عین‌کل خواستند «ارنی انظرالیك» گفتند (شطیحات ص۱۹).

صَحْرایِ عَرَصات ـ (اصطلاح‌عرفانی)
مراد صحرای محشر است.
(تفسیر حدایق ص ٤٥٣).

صَحْرایِ حَیْرت ـ (اصطلاح عرفانی)
مقام تحیراست (تفسیرحدایق ص٣٤٦).

صَحْو ـ (اصطلاح عرفانی) صحو یعنی هوشیاری، دراصطلاح‌رجوع‌باحساس است بعداز غیبت، و صحو برحسب سکر است، کسی‌را که سکر بحق است صحو او بحق است وکسی‌را که سکر او مشوب با حظ باشد صحو او مصحوب بحظ است و صحو فوق سکر است ومناسب مقام بسط است سکر درحق است وصحو بحق است و صحو و سکر دوصفتند دربنده و پیوسته بنده ازخدای خود محجوب است تا اوصاف وی فانی شود.
(دستورالعلماء ص۲۳۲) .

جنید گوید: صحو عبارت از صحت حال عبدست با حق.
(رساله قشیریه ص۳۸) .
ابویزیدگوید صحو حجاب اعظم‌است.
(کشف‌المحجوب ص۳۳٥)
در لمع است که صحو وسکر باغیبت وحضور قریب‌المعنی‌اند .
(شرح ص منازل ۲۰۳).
مظفرکرمانی:
سکر چیست آن فنا انـدرفنا
صحو چیست آن بقاء اندربقا

•

ففی‌الصحو بعدالمحو لم‌اك غیرها
وذاتی بذاتی اذتخلت[تحت] تجلت
وعانقت ماشاهدت فی‌محوشاهدی
بمشهده للصحو من‌بعدسکرتی.

صَحْوِ بعدازمَحْو ـ (اصطلاح عرفانی)
صحو بعدالمحو و جمع‌الجمع شهود خلق است قائم بحق یعنی حق را درجمیع موجودات و مخلوقات مشاهده نماید و مقام فرق بعداز جمع است وفرق ثانی و «صحو بعدالمحو» هم میخوانند چون بعداز وحدت صرف‌که جمع ومحو است بمقام فرق وصحو تنزل نموده
(شرح گلشن ص۲۷).

صَحْوالمَعْلوم ـ (اصطلاح عرفانی)
اول مرتبت حقیقت صحوالمعلوم است یعنی شهود مراتبی ازمراتب معلوم
(ازشرح‌کلمات بابا ص١٣٤)

صَحیحـ (اصطلاح‌حدیث) خبرصحیح خبری است‌که سند آن متصل به معصوم شود ـ وعادل ضابط نقل‌کرده باشد از مثل خود درتمام طبقات
(ازمعالم ص۲۱٥)

صَحیحٌ وَاَعَمّ - یکی از مباحث الفاظ اصول این است که الفاظ عبادات نام برای عبادات صحیح تام العیار است یا اعم از صحیح وفاسد است مثلا صلوة نام برای عبادت مخصوص با تمام ارکان وشرائط است ویا نماز بدون وضوء ویا شرطی از شرائط دیگر را نیز نمازگویند در این مسأله اختلاف است محققان اصولیان گویند ابتداء این الفاظ وضع شده است برای عبادات تام العیار و درست نهایت از باب تسامح به عبادات غیرصحیحه هم این اسامی اطلاق شده است مثلا اطلاق نماز برنماز بدون وضوء یا درزمین غصبی یکنوع تسامح است وگرنه شارع از اطلاق صلوة نماز درست وواجد شرائط را خواسته است .

(از قوانین ص۱۷ - کفایه ج۱ ص ۳۵ - ۴۷)

و بالجمله یکی از مباحث مهم اصولی این بحث است که آیا عبادات اسامی برای معانی صحیحه اند یااعم ازصحیح وناصحیح اند مثلا «صلواة» نام برای نماز با تمام ارکان و شرائط صحت است یا نماز در زمین غصبی یا بدون طهارت را هم نماز گویند و بعبارت دیگر اطلاق الفاظ خاص شرعی منصرف به عبادات درست تام - ارکان شود یا اعم ازفاسد ونتیجهٔ امر درموردی ظاهر شودکه فساد عبادتی معلوم نباشد دراین صورت است که گفته میشود آیا بمجرد عدم علم بفساد، امتثال حاصل میشود ازجهت صدق ماهیت عبادت و مثلا صلوة غیرمعلوم الصحة، یانه بلکه حتماً باید علم به صحت آن حاصل شود که در صورت شك در دخالت امری درآن ماهیت اعم از جزء یا شرط بمجرد فقدان آنها حکم به بطلان نمیشود بنابرقول دوم که عبادات وضع برای اعم باشد وحکم به بطلان شود. بنابرقول بآنکه نام برای صحیح تام اجزاء ، والارکان است، عدهٔ گویند جای انکار نیست که شارع این الفاظ را برای عبادات سلمیهٔ صحیحیه نهاده است ونام برای ماهیات است نهایت ممکن است شرائط خارجی که مدخلیتی دراطلاق نام ماهیت نداشته و ندارد خارج ازحدود ماهوی آنها باشد و بنابراین مانعی نیست که این الفاظ وضع برای ماهیات شده باشد با قطع نظر از شرائط. عدهٔ دیگر گویند این الفاظ وضع برای ماهیات شده‌اند با شرط اجتماع شرائط و جز آنها و بنابراین اطلاق بر صحیح شود نه اعم ازصحیح واخلال بجزئی از اجزاء یا شرطی از شروط موجب سلب نام عبادت ازاو شود.

رجوع به (قوانین الاصول ج۱ ص ۴۳) شود.

صَحیفَه - (اصطلاح کلامی) یعنی کتاب کوچك و درعرف و در بعضی ازکتب احادیث منقول است که ابوذر از حضرت رسول(ص) سؤال کرد چندکتاب نازل شده است فرمودند یکصدوچهارکتاب بر حضرت شیث پنجاه صحیفه بر حضرت ادریس و سی صحیفه بر حضرت ابراهیم و . . .

(ازکشاف ص۹۲۰)

صَداء - (اصطلاح عرفانی) صداء در اصطلاح صوفیان اندك پوششی است که از ظلمت هیبت نفس بروجه دل باشد و

محجوب گرداند دل را ازقبول حقایق و تجلیات انوار (کشاف ص۴۰۲)

صَدا - (اصطلاح فلسفی) صدا عبارت‌ازصوتی‌است‌که ازاصطکاک دوشیء حاصل میشود و بالاخره ازراه قلع یاقرع و خرق و قمع حاصل می‌گردد رجوع به صوت شود.

صِداق - (اصطلاح‌فقهی) مهرالمسمی را درعقد نکاح صداق گویند که مرد از روی میل و رغبت دهد وآن درمقابل استمتاع باشد. ذکرصداق درنکاح دائم لازم نیست واگر ذکرنشود منصرف به مهرالمثل شود و هرچه قابل تملك باشد توان صداق کرد.

«الصداق یملك بـاجمعه للزوجة بالعقدولهاالتصرف فیه قبل‌القبض فلونما کان النماء لها فان‌تعقبه‌طلاق قبل‌الدخول ملك‌الزوج النصف و یستحب لهاالعفوعن جمیعه ولولیها الاجباری‌العفو عن‌البعض لاالجمیع. لودخل قبل‌المهرکان دینا علیه و ان طالت‌المدة والدخول‌الموجب للمهر هوالوطی قبلا اودبرآ لامجردةالخلوة ... لوابرئته من‌الصداق ثم‌طلقها قبل‌الدخول رجع علیها بنصفه . . .

(ازشرح لمعه ج۲ ص۹۴)

صَداقَت - (اصطلاح‌اخلاقی‌وعرفانی) صداقت یعنی راستی و درستی واصطلاح اخلاقی است و محبتی صادق بودکه باعث شود براهتمام جملگی اسباب‌فراغت‌صدیق وایثار هرچیزیکه ممکن باشد براو.

(ازاخلاق ناصری ص۷۹)

صداقت نزد اهل سلوك استواء قلب است در وفا وجفا و منع و عطا وآن از مراتب محبت است وآنراپنج درجت است ۱ صفا ، علامت آن مخالفت مراد و ترك شهوات است ۲- غیرت ۳- اشتیاق ۴- ذکر محبوب ۵- تحیر (کشاف ص۸۵۰)

صدر - روح انسان‌را باعتبار وجه «یلی‌البدنی» و ازآن جهت‌که مصدر انوار آن است وازآن انوار بربدن صادرمیشود، صدر گویند «قال رب اشرح لی صدری»

(از شرح قیصری ص ۴۱)

محمدترمذی گوید: «اصل غلبةالهوی مقارنةالشهوات فاذا غلب‌الهوی‌اظلم‌القلب و اذا اظلم‌القلب ضاق‌الصدر و اذا ضاق الصدر، ساءالخلق و اذا ساءالخلق ابغضه الخلق»

(طبقات ص۲۲۶).

انصاری‌گوید: گفت«اشرح‌لی‌صدری» ونه گفت «قلبی» ازآنکه حرج و ضیق به صدر رسد و بقلب نرسد.

صدر دیگر است وقلب دیگر.

صدر درخبر است وقلب درنظر، صدر در هیبت است وقلب در سرور مشاهدت، بادوام انس ولذت نظر وحصول مشاهدت، حرج وضیق درقلب‌کجاکند، موسی‌درمقام مناجات مست شراب‌شوق گشته‌بود، دریای مهر در باطن وی به موج آمد، همی ترسید که مناجات بسرآید، وسخن بریده‌گردد، همی درسخن وسئوال آویخته بود از پس هرسئوالی، سئوالی دیگر میکرد،

(ازعده ج۶ ص۱۴۷)

در عروض رکن اول از مصراع اول را صدرگویند و رکن‌آخر مصرع اول را عروض گویند و یا جزء اول از مصراع اول را صدر خوانند

(از دره نجفی ص۱۵- المعجم ص۲۷)

صِدْق - (اصطلاح منطقی وفلسفی و

عرفانی) صدق درستی وراستی ومطابقت واقع ومقابل باکذب‌است وخبرصادق یعنی خبر درست ومطابق با واقع وکاذب یعنی غیرمطابق با واقع وازنظر اخلاقی‌فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر وباطن و تطابق سروعلانیت اوکند اقوالش موافق نیات باشد وافعال او مطابق احوال آنچنانکه نماید باشد و آنچنانکه باشد نماید.

(از مصباح‌الهدایة ص۳٤۱ ـ کشاف ص ۸٤۷ ـ دستور ج ۲ ص ۲۳٤ ـ تفسیر ص ۷٤۱)

عرفا گویند: صدق حالتی است در عبد که او را وادار میکند بر ایقاع فعل بر وجه خود با کوشش و عدم فتور و آنچه در قلب است از اعتقاد به حقایق نیز صدق گویند.

(از شرح منازل ص ۵۷).

و گفته‌اند «علامة‌الصدق فی‌التوحید قطع‌العلاقات و مفارقة‌العادات و هجران‌ المعارف»

(از عده ج ٤ ص ۱۲۵).

هر که حلقهٔ انقیاد شرع در گوش فرمان کند به بهشت رسد، هر که دیدهٔ حرص بناوک فقر و فاقه بدوزد، از دوزخ برهد، هرکه صفات خود قربان مهر ازل کند، اسرار علوم‌حقیقت ازدل سر برزند، هرکه یعقوب‌وار در بیت‌الاحزان عشق نشیند و از علایق و خلایق ببرد، بصحبت مولی رسد، از خداوندان همت یکی خلیل بود، در بدایت کار دنیا را بر مثال ستارهٔ پیش دیدهٔ وی در آوردند، پس عقبی اندر صورت حال جمال خود بردیدهٔ خلت جلوه کرد، پس نفس اماره و مهر اسماعیل بر صفت آفتاب خود را بدو نمود، خلیل در نگریست، برهیچ چیز از موجودات آثار عز فقر و نشان ازل ندید، گفت: نخواهم «لا احب الافلین»

همی یکبار از کل کون اعراض کرد. دنیا بداد و دل از فرزند برداشت و نفس خود را بآتش نمرود سپرد، هرکه خواهد که در کوی موافقت بر بساط محبت منزل کند، مرکب علاقت را یکبارگی پی کند.

پیر طریقت گفت: دست علاقت از دامن حقیقت کی رها شود تا خورشید وصال ز مشرق یافت تابان شود، وزیادت بی‌کران شود و جان و دل بدوست نگران شود.

الهی نزدیک نفس‌های دوستانی، حاضر دلهای ذاکرانی، از نزدیک نشانت میدهند و برتر از آنی، و از دورت میجویند و نزدیکتر از جانی، ندانم در جانی، یا جانرا جانی، یا نه‌این و نه‌آنی، جانرا زندگی میباید، تو آنی.

الهی: دعوی صادقان، فروزندهٔ نفسهای دوستان، آرام دل غریبان: چون در میان جان حاضری، از بی‌دلی میگویم که کجایی و آئین زبانی، بخود از خود ترجمانی بحق تو بر تو که ما را در سایهٔ غرور نه نشانی و بوصال خود رسانی.

(از عده ج ٤ ص ۱۲۰).

کاشانی گوید: مراد از صدق فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیت او کند، اقوالش موافق نیات باشد

و افعال او مطابق احوال، آنچنان‌که نماید باشد و لازم نباشد آن چنان که باشد نماید،

(از مصباح الهدایه ص ۱۲٤ ـ کشاف ص ۸٤۷).

و فرموده‌اند اصدق سیف‌الله فی‌ارضه ماوضع علی شیئی الاقطعه

مولانا گوید:

صدق عاشق بر جماری می‌تند
چه عجب گر بر دل دانا زند
صدق موسی بر عصا و کوه زد
بلکه بر دریای پر اشکوه زد
صدق احمد بر جمال ماه زد
بلکه بر خورشید رخشان راه زد
صدق و گرمی خود شعار اولیا است
باز بی‌شرمی شعار هر دغاست
کالتفات خلق سوی خود کشند
که خوشند و از درون بس ناخوشند

صِدقِ خَبَر ـ (اصطلاح اهل معانی) و صدق خبر مطابقت آنست با واقع یعنی نسب خارجیه و کذب آن عدم تطابق آنست.

(از مختصرالمعانی ص ۱۷ ـ مطول ص ۳٦).

صِدقِ نور ـ (اصطلاح ذوقی) کشفی که بعد از ظهور مستور نگردد و بمقام جمع رسد «صدق‌النور» خوانند زیرا که استتار و اختفاء بعد از آن نباشد.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۷).

صَدَقَة ـ (اصطلاح عرفانی، فقهی) عبارت از مقدار مالی است که از جمع مال خارج شود و به فقراء و صاحبان استحقاق داده شود و آن یا واجب است یا مندوب. واجب زکوة مال و زکوة بدن باشد که زکوة فطر است. در معنی عرفانی انصاری گوید: صدقه بر سه قسم است، یکی بمال و یکی بتن و یکی بدل، صدقهٔ بمال مواسات درویشانست باتفاق نعمت، صدقهٔ به تن قیام کردنست از بهر ایشان بحق خدمت، صدقهٔ بدل، وفاداری است بحسن نیت و توکید همت.

این است صدقه کردن بر درویشان و صدقهٔ دیگر است بر توانگران و آن این است که بر ایشان جود نمایی، و نیاز خود بر ایشان عرضه نکنی و امید از مبرات ایشان بازگیری و طمع در ایشان نبندی، چون این صدقه و آن معروف و آن اصلاح در یکی مجتمع شود: سر تا پای وی عین حرمت گردد، در صدف اسرار ربوبیت و مقبول شواهد الهیت شود. نامش بصدیقی بیرون دهند و فردا با صدیقانش حشر کنند

(از عده ج ۲ ص ٦۹۵).

در معنی فقهی عطیه را هم صدقه گویند زیرا بواسطه آن صدق گفتار و اعتقادش در عبودیت روشن شود اعم از زکواة و جز آن و شامل هبه، صلح، زکواة فطره نیز میشود.

(الفقه علی.. ج ۳۹۷۳ ـ کشاف ص ۹۳۵)

صُدور ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به اول صادر و اول ماخلق و (تهافت التهافت ص ۱۷۸ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۳۱٦)

صُدورِ بَسیطِ از مُرَکَّب ـ (از اصطلاحات فلسفی).

شیخ اشراق گوید:

جایز است که برای چیزی بسیط

وحدانی علتی بوده مرکب از اجزاء و کسی‌که جایز ندانسته است‌که علت شییء بسیطی مرکب از دو جزء بود خطا کرده است برهان و استناد وی این بود که اگر امر وحدانی بوده یا بنحو مستقل و یا کلیت خود بهر یك از آن دو نسبت داده شود که محال بود زیرا چیزی‌که بیك امر استوار شده و ثبات یابد در اثبات و ثبات خود نیازی به چیزی دگر ندارد و یا اینکه یکی از آن دو جزء علت را در آن امر وحدانی اثری نبود. دراین‌صورت جزء علت نبود و یا اینکه هیچ‌یك از آندو را اثری در آن معلول بسیط وحدانی نبود در این صورت علت چیزی دیگر بود بجز مجموع آن دو و یا اینکه هر یك از آن دو در مقداری از معلول اثر کنند و برای هر یك مقداری از اثر بود لازم آید که‌معلول وحدانی بسیط نبود و بلکه مرکب بود.

و این مغالطه و غلط از این ناشی شده است که اینان گمان کرده‌اند که اگر برای‌هریك‌ازآن‌دو درمعلول بسیط مقداری از اثر نبود لازم آید که هریك از آن دو جزء علت نبوند و بطلان این گمان روشن است زیرا جزء علت یك امر وحدانی به تنهائی و به خودی خود در معلولی که متعلق و مربوط بآن بود بنفسه اثر نکند و بلکه مجموع آن اجزا را با قید مجموعی اثری بود وحدانی و آن اثر وحدانی عبارت از همان معلول وحدانی بود و همانطور که اجزاء علت امری که دارای اجزاء مختلفة‌الحقیقه بود نه هر یك مستقل باقتضاء معلول بوند و نه لازم بود که مقتضی جزء معلول بوند پس همچنین بود اجزاء علتی که ازیك‌نوع بود زیرا مثلا هرگاه هزار نفر انسان چیز سنگینی را حرکت دهند با یکنوع حرکتی که مربوط بزمان و مکان آن بود از این امر لازم نیاید که یکی از آنان هم بطور انفراد بتواند آن چیز سنگین را حرکت دهد باندازهٔ جزئی از آن حرکت کل و بلکه گاه بود که اصلا نتواند حرکت دهد.

و اما آنچه گفته شده است که هرگاه جسمی بدون میل بود حرکت قسر نپذیرد زیرا اگر چنین جسمی قبول حرکت کند یعنی حرکت قسر باید فرض شود که نیرویی خاص آنرا در مسافتی و زمانی بحرکت آورده و در این صورت جسم دیگری که دارای میل طبیعی است در مثل همین مسافت حرکت کند و بناچار باید تحریك جسمی‌که عدیم‌المیل بود در زمانی کوتاهتر از زمان جسمی بود که دارای میل است و فرض میکنیم بآن اندازهٔ که زمان جسم متحرك بی‌میل ناقص‌تر است از زمان تحریك جسم بامیل جسم دیگر بود که میلش از ذی‌میل مذکور همان اندازه ناقص‌تر بود پس آن جسم سوم حرکت کند با مثل همین قوت درمثل همین مسافت و شکی نیست که زمان حرکت آن باندازه میلش کمتر بود و در نتیجه حرکت آن با حرکت عدیم‌المیل مساوی خواهد بود و این امری محال بود.

(رجوع شود به شرح حکمة‌الاشراق ص ۲۵۷، ۲۵۵)

صَدوقیَّة ـ (اصطلاح کلامی) فرقة از فرق مذهبی یهودند منسوب بمردی بوند بنام صدوق اینان عزیزرا فرزند خدا دانند اینان در نواحی یمن زندگی کنند.

(رجوع شود به ملل و نحل‌ابن خزم

ج ۱ ص ۹۹)

صِدیق ـ (اصطلاح عرفانی) مبالغه است در صادق و آن کسی است که در گفتار وکردار و دانشها واحوال و روش و نیات و خوی و اخلاق خود راست باشد و راستی و درستی او در مجاورین او تأثیر کند و صدیق بودن در درجهٔ اعلای ولایت و ادنای نبوت است و صدیقان واصلان بدرجهٔ اعلا و متحقق بحق را گویند که در ردیف انبیاء و صالحین‌اند که فرمود «وحسن اولئك رفیقا» (از تفسیر بیان‌السعادة سورهٔ مریم ص ۵).

رازی گوید «الوحدة منیةالصدیقین والانس بالناس و حشتهم». (طبقات ص ۱۱۲).

صُراحی ـ (اصطلاح عرفانی) شراب زلال را گویند و ظرف شراب را گویند و در اصطلاح مقام انس را گویند:

فروغی گوید:

من و صراحی می بعد از این و نغمهٔ نی
که همنشینی صافی دلان صفا دارد

*

در این زمانه رفیقی که خالی از خلل است
صراحی می صاف و سفینهٔ غزلست ـ

عطار گوید:

واندم که تهی شود صراحی
بفروش بجرعهٔ جهانرا
در فصل بهار و موسم گل
بی عیش مدار عاشقانرا
ای آنکه نخواندهٔ تو هرگز
ازلوح‌درون خط قرانرا (آنرا)
فردا چه بپرس اندر آرند
در مجلس حشر صوفیانرا

ما مست شراب جام ساقی
گوییم حدیث این بیانرا

مولوی گوید:

امروز سماعست و شرابست و صراحی
یك ساقی بدمست یکی جام مباحی

*

دوش رفتم در میان مجلس سلطان خویش
برکف ساقی بدیدم درصراحی جان خویش
گفتمش ای جان جانان ساقیا بهر خدا
پرکنی پیمانه‌ای و نشکنی پیمان خویش

صِراط ـ (اصطلاح کلامی، عرفانی) صراط یعنی راه و طریق صراط حق یعنی راه حق و صراط مستقیم یعنی راه راست این اصطلاح کلامی و عرفانی است و در خبر است که صراط عبارت از معرفةالله است صدرالدین گوید: هر نفسی صراط بآخرت است بوجهی و بوجهی‌دیگر صراط مستقیم طریقهٔ توحید و صورت هدایت است.

(از اسفار ج ٤ ص ۱۷۵، ۱۸٤ ـ دستور ج ۲ ص ۲٤۱ و رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص ۲۸۸)

صِراطِ مُستَقیم ـ (اصطلاح عرفانی) اقامت عبودیت است با تحقق ربوبیت، فرقی است مؤید بجمع، جمعی است مقید بشرع، فرق بی‌جمع جهل معتزلیان است، از راه بیفتاده و بمنزل حقیقت نرسیده، جمع بی‌فرق طریق اباحیان است، از شریعت دست بداشته و حقیقتی که نیست پنداشته.

و گفته‌اند که فرق بجای شریعت است و جمع بجای حقیقت، هر شریعت که از حقیقت خالی‌است حرمانست، و هرحقیقت که از شریعت خالی است خذلانست،

شریعت بیان‌است و حقیقت‌عیان، مصطفی هم صاحب بیان است و هم صاحب عیان، تا حقیقت و شریعت در بنده مجتمع نشود، دارالسلام ویرا جای و منزل نشود، «لهم دارالسلام عند ربهم».

بهرحال که باشند و بهر صفت که روند سلام قرین حال ایشان و رفیق روزگار ایشان باد.

صراط، مستقیم را بدایتی است و نهایتی است، بدایت سنت و جماعتست و نهایت، انس یافت و دوام مشاهدت.

سنت و جماعت آنست‌که آیات واخبار صفات، نادریافته بجان و دل قبول کنی و به تصدیق و تسلیم پیش آیی،

هرکه از در تسلیم و تصدیق درآید، ویرا از سه شربت یکی دهند: یا شربتی دهند از معرفت، تا دلوی بحق زنده‌گردد، یا زهری دهند که نفس اماره در زیر قهر او کشته گردد، یا شرابی دهند که جان از وجود او مست و سرگشته شود.

و از اینجا یافت حقیقت و انس صحبت آغاز کند، لذت خدمت و حلاوت طاعت بیابد، سرور معرفت در پیوندد، بر اوج مناجات رسد.

ای دوست بجملگی تـرا گشتم من
حقا که‌درین‌سخن نه‌زرق‌است و نه‌فن
گر تو زخودی خود برون جستی پاک
شایـد صنما بجای تـو منستم من

(از عده ج ۵ ص ۵۴۳، ۴۸۶).

صَرْف ـ (اصطلاح فقهی و ادبی)

بفتح صاد بیع صرف بیع طلا به طلا و نقره به نقره یا بیع یکی از آنها بدیگر است و بالجمله صرف را دو معنی باشد یکی فضل و زیادی و از آن جهت است که تطوع در عبادات را صرف گویند زیرا زیادتی است بر فرائض دوم نقل و نزد فقهاء عبارت از بیع ثمن بثمن است یا بیع طلا به طلا و نقره به نقره یا طلا به نقره و بالعکس از جهت آنکه درآن زیادتی طلب شود. وشرط‌است‌در بیع صرف‌که بدئین متساوی باشند چه آنکه مضروب باشند یا نه مصوغ باشند یانه و اگر از حالت متساوی بودن در وزن خارج شود باطل است و تقابض در مجلس نیز لازم است.

(از الفقه علی.. ج معاملات‌ص ۲۷۰ کشاف ص ۹۲۰).

وهو بیع‌الاثمان وهی‌الذهب والفضة بمثلها و یشترط فیه زیادة علی غیره من افراد‌البیع والتقابض فی‌المجلس‌الذی وقع فیه‌العقد و اصطحابهما فی‌المشی الی الی حین‌القبض ولو قبض‌القبض حاصة راگویند و دراصطلاح «فناء عندالتجلی». قبل‌التفرق صح فیه و بطل فی‌الباقی و تخیرافی اجازة ماصح فیه و فسخه لتبعض الصفقة اذالم یکن من احدهما تفریط فی تأخیر القبض ولابدمن قبض الوکیل فی مجلس العقد قبل تفرق المتعاقدین ولوکان وکیلا فی‌الصرف فالمعتبرمفارقته ولایجوز التفاضل فی‌الجنس‌الواحد وان‌کان احدهما مکسوراً اوردیاً والاخر صحیحاً (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۷۲ـ۲۷۴)

علم‌صرف یکی ازعلوم عربیت است.

صِرْف ـ (بکسرصاد اصطلاح فلسفی)

کلمهٔ صرف بکسر صاد یعنی خالص و «صرف‌الحقیقة» یعنی شیء بدون ضمائم و عوارض متکثره و مشخصه و «صرف‌ـ الوجود» یعنی وجود محض بدون مشوب با ماهیت و گاه مراد همان وجود است

بدون لحاظ و توجه بر جنبه‌های دیگر آن یعنی وجود از آنجهت که وجود است نه وجود با لحاظ ترکیب آن با ماهیت و نه با لحاظ تشخص و تعین خاص آن بمحل معین یا شخص معین و یا وجود ممکن و واجب و اجسام و اجرام و غیره.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۱)

صَرْفَه ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) و عبارت از دوازدهمین منزل از منازل‌قمر بود و علامت آن ستاره‌ایست روشن از اوسط قدر اول و آنرا منجمان ذنب‌الاسد گویند چون بنزد آنها بمنزلهٔ ذنب اسد است و قضیب‌الاسد هم گویند چون بعضی آنرا بمنزلهٔ قضیب دانند و صرفه بدان جهت گویند که در وقت طلوع آن هواء از گرم‌شدن منصرف شده ببرودت

(از بیست باب ملا مظفر)

صرفه بفتح صاد و سکون راء

صَریح ـ این اصطلاح ادبی و اصولی است و لفظی است که مقصود از آن هویدا باشد بسبب کثرت استعمال. (از کشاف ص ۹۰۰).

صَعْق ـ (اصطلاح‌عرفانی) صعق رعد شدید و بی‌هوشی را گویند و صوت شدید راگویند و در اصطلاح «فناء عندالتجلی» ربانی است و بالجمله فناء در حق است. در مقام تجلی ذاتی که فرمودند «و خر موسی صعقاً».

چون هستی موسی در آن «صعقه» از میان برخاست و بشریت وی با کوه دادند، نقطهٔ حقیقی را تجلی افتاد، اینک مائیم، چون تو از میان برخاستی، ما دیده‌وریم.

الهی: یافته میجویم، با دیده‌ور میگویم، که دارم؟ چه جویم؟ که می‌بینم؟ چه گویم؟ شیفتهٔ آن جستجویم.

الهی بهای عزت تو جای اشارت نگذاشت، با قدم‌وحدانیت تو، راه اضافت برداشت، تا گم گردد، آنچه رهی در دست داشت، ناچیز شود هرچه می‌پنداشت

(از عده ج ۳ ص ۷۳۳).

(رجوع به کشاف ص ۸۵۰ شود).

صُغری ـ (اصطلاح منطقی) مقدمه اول را در قیاس اقترانی صغری و دوم‌را کبری گویند.

رجوع شود باصغر و اکبر و قیاس اقترانی و...

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۹۱)

صَفا ـ (اصطلاح عرفانی) صفا پاکی و در مقابل‌کدر است و دراصطلاح خلوص از ممازجت طبع است و دوری از مذمومات است و صفا از صفات انسان است و آنرا اصلی است و فرعی، اصلش انقطاع دل است از اغیار و فرعش خلوت است از دنیای غدار

(کشاف ص ۸۹۵)

(لمع ص۳۳۸ـ شرح‌منازل ص۱۷٤):

شاعر گوید:

در بند صفا باش که بسیار بد است
با مردم درویش مکدر بودن

صَفاءُالذّهن ـ (اصطلاح عرفانی) صفای ذهن عبارت از استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بدون زحمت

(کشاف ۸۹ ـ کشف‌المحجوب ص ۳۵، ۳۷).

هرکه صفا و محبت حق در دل او منزل‌کرد کدورت طبیعت دنیا و قبول خلق از دل وی رخت برداشت.

(از عده ج ۹ ص ۸۸)

صِفات ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی) در محل خود بیان شده است که صفت چیزی است که قائم بخود نباشد و از موصوف خود منفصل نشود و بیان گردید که صفات دو قسم‌اند یکی صفات ذات که عبارت از صفات ثابته حق‌اند و اتفاقی است که قدیم و ازلی‌اند و آنها سه صفت‌اند، موجود، قدیم و واحد بودن و دیگر صفات فعل که مورد اختلاف است و صفات حق بعضی مشروط بدیگرند مثلا علم مشروط به حیات است و حق را اسماء و صفات بی‌نهایت است برحسب آنکه هر موجودی در هر آنی «هوفی‌شأن» و شئونات و تجلیاتی است در مراتب، و صفات یا ایجابی‌اند یا سلبی و صفات ایجابی‌هم یا حقیقی بدون‌اضافه‌اند مانند، حیوة وجوب و قیومیت یا اضافه محضه‌اند مانند‌اولیت آخریت ویا ذواضافه‌اند مانند ربوبیت و علم و اراده و صفات سلبیه مانند قدوسیت و سبوحیت وهریك از آنها نوعی از وجودست که جامع آن مرتبت الوهیت است و اول کثرتی است که در وجود واقع شده است و برزخ میان‌حضرت احدیت ذاتی و مظاهر خلیفه است و بی‌نهایت است

(از لمع ص ٤٥١ ـ شرح قیصری ص ١٢ ـ ١٣ ـ شرح تعرف ص ١١١).

شاعر گوید:

من که باشم که بود شرح جمالش هوسم
کیستم من که در اوصاف جمالش برسم
من کیم درچه حسابم که صفاتش شمرم
کیستم من که کنم عد خصالش چه‌کنم

ترکیبات دیگر: صفات اماره، صفات ذمیمه، نقاب صفات.

و بالجمله صفات حق از نظر متکلمان برچند دسته‌اند:

الف ـ صفات حقیقیهٔ کمالیه مانند وجود، قدرت و علم که زائد بر ذات او نبوده و عین ذات‌اند.

ب ـ صفات اضافیه محضه مانند مبدئیت و مبدعیت و خالقیت که زائد بر ذات و متأخر از ذات‌اند.

ج ـ صفات‌سلبیه محضه‌مانندقدوسیت، فردیت و ازلیت که بازگشت آنها بسلب اتصاف است.

وبطورکلی موصوف یا دارای ذات مستقر بالفعل است یا نه و بنابر شق اول یا صفتی که ملحق بآن میشود خارج از آنست و الحاق آن از باب الحاق عارض لازم و یا مفارق است و یا جزئی از قوام آنست.

(تهافت‌التهافت ص ٥٢٠)

و بنابر شق دوم که موصوف را ذات مستقر بالفعل نباشد یا صفتی که ملحق بدان میشود مقوم موصوف است و یا مقوم موصوف نیست بلکه بعد از تقرر موصوف ملحق بدان شود مثال اول عروض بیاض برجسم و ضحك برانسان مثال دوم وجود نفس برای حیوان مثال سوم وجود صور طبیعیه برای جسم مطلق و چهارم وجود صورت برای هیولی و پنجم تحیز برای هیولی.

و بالجمله صفات یا ایجابی ثبوتی هستند که صفات کمال و جمال‌اند و یا صفات‌سلبی قدوسی‌اند که‌صفات جلال‌اند.

صفات سلبی کلا بازگشت میکنند بسلب‌امکان و صفات ثبوتی بردو قسم‌اند یکی صفات ثبوتیهٔ حقیقیه مانند علم،

حیوة و غیره و دیگر صفات ثبوتیهٔ اضافیه مانند خالقیت، رازقیت و علیت و تمام صفات حقیقیه بازگشت میکند بوجود متاکد و تمام صفات اضافی رجوع میکنند بیك اضافه که قیومیت باشد.

(از اسفار ج ۳ ص ۲۴ـ۲۵، ۹۱، ۱۵۵ـ ش ص ۳۱۳ـ دستور ج ۲ ص ۲۴۳)

صفات اجسام ـ (اصطلاح عقلی) اخوان صفات اجساد را بشرح زیر شمرده‌اند طعم، رنگ، بوی، سنگینی، سبکی، سکون، نرمی، زبری، سختی، سستی، و متکون از اخلاط اربعه است که دم،، بلغم صفراء و سوداء است.

و مرکب از ارکان اربعه و طبایع اربعه...

(رجوع شود به رساله پنجم از رسائل اخوان ص ۱۹۷)

پارهٔ از اصطلاحات ترکیبی:

صِفاتِ إضافیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ إیجابیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ ثبوتیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ جَلالیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ جَمالیّه ـ رجوع شود به‌صفات.

صِفاتِ حقیقیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ ذاتیّه ـ رجوع‌شود به‌صفات.

صِفاتِ فِعْلیّه ـ صفات فعلیه مانند رضی و رحمت صفاتی است که روا باشد ذات حق با ضداد آن متصف شود چنانکه متصف بسخط و غضب نیز شود.

(از دستور ج ۲ ص ۲۴۶)

صِفاتِ نَفْسیّه ـ صفاتی‌که روا نباشد ارتفاع آنها با بقاء ذات مانند جوهریت و موجودیت و گاه از این اصطلاحات ملکات نفسانی را اراده کنند.

(از دستور ج ۲ ص ۲۴۴)

صِفاتِ جَلال ـ صفات جلال عبارت از صفاتی است که متعلق به قهر و عظمت و عزت باشد.

صِفاتِ جَمال ـ (اصطلاح عرفانی) صفات جمال عبارت از: صفاتی است که متعلق بلطف و رحمت باشد.

صِفاتِ فِعْل ـ (اصطلاح عرفانی) صفات فعل عبارت از صفاتی است مانند رضا و رحمت و سخط و غضب که ممکن است خداوند بضد آنها نیز وصف شود.

صِفاتِ نَفْس ـ (اصطلاح عقلی) اخوان صفاتی‌چند برای نفس برشمرده‌اند بدین شرح، جوهر، روحانی، سماوی، نورانی، حی‌بالذات، علامهٔ بالقوه، فعال بالطبع، قابل تعلیمات، فعال در اجسام، اجسام را بکار گیرد و در آنها تدبیر کند. متمم اجسام حیوانی نباتی است.

(رجوع برساله پنجم از رسائل اخوان ص ۱۹۷)

الصِفاتیّه ـ (اصطلاح کلامی) گروهی می‌باشند که قائل به صفات ازلی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات والسمع و بصر و کلام و غیره می‌باشند و بین صفات ذات و صفات فعل فرقی قائل نیستند.

و این گروه خود برچند فرقه منقسم‌اند...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۴۰)

صَفا و مَرْوَة ـ (اصطلاح فقهی) دو کوه باشند در سر زمین مکهٔ معظمه که حاجیان باید هفت مرتبه فاصله مابین آن

دو را طی‌کنند «ان‌الصفا والمروة‌من‌شعائر الله فمن حج‌البیت اواعتمر فلاجناح علیه ان‌یطوف بهما»

رجوع به سعی شود.

صَفاءِ ذِهْن - (اصطلاح اخلاقی) و صفا پاکی در مقابل کدر است و خلوص از ممازجت‌طبع است و دوری ازمذموبات است و صفای ذهن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بدون زحمت و وسط بود میان التهاب که نفس را از مطلوب بازدارد و ظلمت نفس که در استنباط نتائج تأخیر افتد.

(از اخلاق ناصری ص ۸۵، ۵۹ - لمع ۳۳۸) رجوع صفاء

صِفت - (اصطلاح کلامی و ادبی) در اصطلاح نحو کلمه‌ایست که بیان وصف موصوف را کند مانند «زیدالظریف و عمروالعاقل» رجوع به نعت شود.

صفت مقابل ذات است و اسم معنی است و مستقل بمفهومیت نیست و در پارسی هم کلمه‌ایست که حالت و چگونگی اسمی را بیان نماید مانند «مرد بزرگ، اسب راهوار، سنگ سفید» که کلمهٔ اول را موصوف و دوم را صفت نامند در فارسی در مورد مذکر و مؤنث بودن لفظ صفت تغییری حاصل نمیشود مانند «مرد خوب، زن خوب» و صفت غالباً بعد از موصوف آید و گاهی موصوف بعداز صفت آید مانند «بزرگ‌منش» و صفت همیشه مفرد است.

صفت از لحاظ درجه سه قسم است صفت ساده، صفت تفضیلی و صفت عالی (از دستورنامه ص ۲۶- ۳۲- کشاف ج ۲ ص ۱۴۹۶).

در فلسفه رجوع به صفات شود.

صِفَتِ حالیَّه - آنست که بیشتر معنی حال یا حالت را رساند و علامت آن - (آن) است مانند خندان، گریان و روان و پرسان.

صِفَتِ عَینیَّه - (اصطلاح فلسفی) یعنی صفتی که او را در خارج وجود باشد در مقابل صفت ذهنی «فان‌الصفات کلها تنقسم الی قسمین صفة عینیه ولهاصورة فی‌العقل‌کالسواد والبیاض والحرکة وصفة وجودها فی‌العین لیس‌الانفس وجودها فی الذهن ولیس لها فی‌غیرالذهن وجود».

(از ش ص ٦١)

صِفَتِ فاعِلی - (اصطلاح ادبی) صفت فاعلی آنست که بر کنندهٔ کار یا دارندهٔ چیزی دلالت کند مانند «آتش سوزنده» و «مرد زننده» رجوع شود به (دستورنامه ص ۲۷).

صِفَتِ مُشَبَّهه - صفات‌مشبهه‌را اوزان خاصی میباشند که از افعال ثلاثی مجرد لازم آیند.

و اوزان آن عبارت‌اند: از «فعل» مکسورالعین اگر دلالت بر اعراض کند فعل بفتحتین آید مانند «فرح» و اگر دلالت بر خلقت و الوان کند «افعل» بفتح همزه آید مانند «احمر، احول، اعور»، و اگر دال بر امتلاء و حرارت باطن باشد فعلان مانند «صیدان، عطشان و شبعان» و اوزان دیگر «فعل» سکون عین و «فعیل» مانند جمیل و «فعال» مانند جبان و «فعال» مانند شجاع و فعل بضم فاء و عین مانند «جنب» آید. این صفات عمل کنند در مابعد خود اعم از آنکه وزن آنها وزن اسم فاعلی باشد مانند «طاهر» یا جز آن

و عمل آنها عمل اسم فاعل متعدی است بشرط اعتماد بر مبتداء.

صَفْراء ـ (اصطلاح فلسفی) و در فلسفهٔ طبیعی بکار دارند و یکی از اخلاط اربعه است

رجوع باخلاط اربعه و ترجمهٔ آراء اهل مدینه ص ۲۳۲

صَفوَت ـ (اصطلاح عرفانی) اهل صفوت صوفیان متحقق بصفااند که از تکدر رهائی یافته باشند رجوع شود به صوفی (اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۵۷).

الصُفریّة الزیادیه ـ (اصطلاح کلامی) از فرق خوارج از اصطلاحات کلامی است اصحاب زیادبن‌الاصفر را گویند که در بسیاری امور بسا ازارقه و النجدات و الاباضیه بمخالفت برخاستند از عقایدشان آنکه: تکفیر شسته از جنگ (دست کشیده ازجنگ) جایز نیست. و نیزحکم بقتل و تکفیر اطفال مشرکین را تحریم کردند...

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۶۳)

صَفقَه ـ (اصطلاح فقهی) زدن دست بردست باشد در موقع خرید و فروش و این عادت در مردم جاهلیت بوده است و در شرع به معنی نفس عقد است و گویند تبعض یا تفرق صفقه جایز نباشد یعنی عقد واحد را نتوان جزء جزء کرد، بدین معنی که اگر دو متاع در یك عقد معامله شود چنانکه دو حیوان‌را در یك‌عقد معامله کنند اگر یکی از آن دو معیوب درآمد نتوان یکی را که معیوب است برگرداند و خریدار از اختیارات خود که خیار عیب باشد استفاده کند و سالم را نگهدارد و معیوب‌را پس‌دهد زیرا تبعض صفقه جایز نیست.

(از کشاف ص ۹۳۹) رجوع شود به خیار تبعض صفقه...

صَفَویّه ـ فرقهٔ از صوفیه‌اند منسوب به قطب‌المشایخ صفی‌الدین اسحق مرید شیخ تاج‌الدین ابراهیم زاهد گیلانی است.

(از طرائق الحقایق ـ ج۲ ـ ص ١٤٤)

صَفیَره ـ این (اصطلاح نجومی) و نام یکی از ثوابت بوده و ستارهٔ بود در نهایت کوچکی و بطلیموس آنرا داخل در ستاره‌های مرصوده نیاورده است شکل کلمه را بعضی صفیره با حرف ص. ف آورده‌اند و بعضی صغیر با حروف ص و غ.

و بعضی ضفیره با ضاد و فا ذکر کرده‌اند که ظاهراً اولی است.

صُقع ـ (اصطلاح‌فلسفی)کلمهٔ صقع بمعنای مرتبت و ناحیه و منطقه آمده است صقع ربوبی والهی یعنی‌مرتبت‌ذات و صفات و اسماء الهی چنانکه صقع ذات یعنی مرتبت وجود محض و حقیقت الهی. و در هر حال کلمهٔ صقع در کلمات فلاسفهٔ اخیر مشاهده میشود و مرتبت اسماء و صفات الهی را صقع الهی و مرتبهٔ ربوبی نامیده‌اند و گاه عالم عقول و مفارقات نوریه را صقع ربوبی مینامند.

(از ش ص ۳۸۹، ۴۹۸ ـ شفا ج ۲ ص ۵۹٤)

صُقعِ اِلهی ـ رجوع به صقع شود.

صُقعِ رُبُوبی ـ رجوع به صقع شود.

صَلاح ـ (اصطلاح عرفانی) صلاح عبارت از سلوك طریق هدایت باشد.

(از کشاف ص ۸۲۱)

و بعضی گویند استقامت حال است بر آنچه عقل و شرع بدان بخواند

(کشاف ص ۸۵۱).

محمد ترمذی گوید: الصلاح خمسة اصناف فی خمسة مواطن، صلاح الصبیان فی الکتاب، و صلاح القطاع فی السجن، و صلاح النساء فی البیوت و صلاح الفتیان فی العلم و صلاح الکهول فی المساجد

(طبقات ص ۲۱۹).

صَلْب - (اصطلاح فلسفی) صلب ضد رخوت است و از کیفیات ملموسة محسوسه است.

(از دستور ج ۲ ص ۲۵۱)

الصَّلتیَّة - (اصطلاح کلامی): از فرق خوارج از اصطلاحات کلامی است این فرقه منسوب است به صلت بن عثمان که خود از عجاردة است ودر مسأله‌ای با آنان به مخالفت برخاست و گفت: اگر فردی بسوی ما آید و تسلیم ما شود او مورد پذیرش ما است ولی فرزندانش را مقبول نمیدانیم زیرا آنان مسلمان نیستند و درك نمیکنند.....

(از مختصر فرق بین الفرق ص ۸۳)

صُلح - (اصطلاح فقهی و عرفانی) و اسم است از مصالحه و خلاف مخاصمه است و مأخوذ از صلاح است یعنی استقامت و در شرع عقدی باشد که ثمرهٔ آن رفع نزاع باشد؛ عقدی است لازم از طرفین و آن روا باشد، با اقرار متنازعین و انکار آنها «الا - احل حراماً و حرم حلالاً» و آن در اعیان و منافع روا باشد بمثل جنس یا عین آن و در تمام اختلافات مالی و غیره رواست از این جهت گمان کرده‌اند که صلح خود یك عقد جداگانه نیست بلکه تابع معاملات دیگر است. (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳۰ - صیغ العقود ص ۱۱۸ - کشاف ص ۹۰۱)

وهو جایز مع الاقرار والانکار الاما احل حراماً او حرم حلالا فیلزم بالایجاب والقبول الصادرین من الکامل و هو اصل فی نفسه ولایکون طلب اقرارالصحته لو اصطلح الشریکان بل اخذ احدهما رأس المال والباقی الاخر ربح اوخمس صح عند انقضاء الشرکة ولوشرط بقائهما علی ذالك... ویصح الصلح علی کل من العین والمنفعة بمثله و جنسه و مخالفه ولوظهر استحقاق العوض المعین بطل الصلح ولا یعتبر فی الصلح علی النقدین القبض فی المجلس ولواتلف علیه ثوبا یساوی درهمین فصالح علی اکثرا و اقل فالمشهور الصحة... (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳۲-۳۳۶).

در معتقدالامامیه آمده است:

صلح جائز است میان مسلمانان، مادام که ادا نکند بحلال گردانیدن حرام، و بحرام گردانیدن حلال، که آنکه روا نباشد.

و شارعها و رههای عام مباح است جملهٔ مسلمانان را، روا بود در آن تصرف کردن مادام که ضرری نباشد گذرندگان را. پس اگر کسی بر شارع بالانه‌ای برآرد که از آن ضروری نباشد، بگذارند مادام که کسی مانع نشود، از برای آنکه راه جملهٔ مسلمانان است، چون یکی از ایشان انکار کند. جایز نباشد حق وی غصب کردن. و اگر برکسی افتد و هلاك شود ضامن باشد، بی‌خلاف. و اگر وی مالك آن بودی، بروی لازم نبودی.

و کوچه‌ای‌که پیشانی وی بسته باشد، ملك خداوندان سراها باشد، که راههای

سراهای ایشان برآن باشد، هیچ یکی را ازیشان در آن تصرف روا نباشد، مگر بدستوری ایشان. و هرگه که دستوری دهند، روا بود ایشان از آن رجوع کردن. و روا نبود ایشان را که یکدیگر را منع کنند، از آنکه سوراخ در حائط خود کنند، از برای آنکه وی تصرف در ملك خود میکند.

اگر ایشان همه درچیزی تصرف‌کنند، و هیچ یکی را بینت نباشد حکم کنند بشرکت، از برای آنکه تصرف دلالت ملك است.

و اگر یکی را تصرف خاص بود، چنانکه چوبی مثلا بر حایطی مینهد، و گواهی نباشد؛ سوگند برو بود، که آن حق وی است.

و چون دیوار مشترك خراب شود، شریك را بر عمارت اجبار نکنند بر اعادت آن از برای خداوند خانهٔ بالا، زیرا که اصل برائت ذمت است. و هرکس‌که اجبار واجب گرداند، دلیل برو بود.

و اگر یکی خواهد که عمارت کند، شریکش را نرسد که ویرا منع کند.

و اگر متبرعاً بآلات قدیم عمارت کند ویرا مطالبت نتواند کرد به نیمهٔ آنچه به آن خرج کرده بود و از انتفاع وی منعش نتواند کرد و اگر بآلات نو عمارت کرده بود، بنا از آن وی بود، تواند که آنرا نقض کند، و شریك را از آن انتفاع منع کند.

و او را نباشد که در خانه زیرین ساکن شود، و نه آنکه خداوندش را از سکنی منع کند، از برای آنکه انتفاع بزمین است نه انتفاع به بنا.

و اگر شریك دستوری دهد تا چوبی بر دیوار نهد، چون آن خراب شود، باز دیگر نتواند مگر بدستوری، برای آنکه دستوری اول دستوری دوم نیست.

و اگر بر کسی مال مجهولی دعوی کند، و اقرار آرد مدعی علیه بآن، وصلح کند برمال معلوم؛ صلح صحیح بود، لقوله تعالی: «والصلح خیر»، و این عام است.

(از معتقد‌الامامیه ۳۷۲، ۳۷۸)

در کلیات حقوقی آمده است:

صلح الزام بتسالم و تعهد برفع خصومت است خواه خصومت موجود محقق باشد یا فرضی و تقدیری.

علاوه برشرائط عمومی درمتصالحین چیز دیگری معتبر نیست.

صلح اگرچه مفید فائده بیع یا اجاره یا هبه یا ابراء است ولکن عقدی است مستقل و وقتی عقدی مفید فایده دیگری شد لازمهٔ آن وحدت آندو عقد نیفتاده زیرا وحدت مسبب، مستلزم وحدت سبب نیست.

فقط شیخ طوسی رحمه‌الله آنرا تابع عقود دیگر قرار داده باینمعنی‌که اگر مفید فائده بیع باشد، بیع است و اگر مفید فائده هبه باشد، هبه است و هکذا.

اما ثمرهٔ بین دو قول این است که بقول مشهور احکام و آثار خاصه هر عقدی از قبیل خیار مجلس در بیع و لزوم قبض در هبه و امثال آنها اختصاص بهمان عقد داشته و در صلح جاری نیست. بر عکس بقول شیخ که صلح را عقد مستقلی ندانسته و آنرا تابع عقود دیگر قرار داده بجای هر عقدی واقع شود خاصیت همان

عقد را داشته و احکام و آثار آن عقد بر آن مترتب خواهد شد.

در صلح ایجاب اختصاص به یکطرف نداشته و قبول بطرف دیگر، بلکه ایجاب از یکی و قبول از دیگری صحیح است.

وضع صلح برای فصل خصومت و حصول سازش است و بجای بیع و اجاره نیز آنرا بکار می‌برند و باختلاف موارد استعمال مختلف میشود.

در اصطلاح عارفان صلح از ارکان تصوف است که صوفی صلح کل است همه چیز از نظر عارف جمال و زیبا و زیبائی است تا آنجا که جهان و جهانیان پس اساس صلح و آشتی استوارند تا اضداد سازش نکنند موجودی تقرر خارجی نیابد

مولانا گوید:

زندگی آشتی ضدها است
مرگ آنکاندرمیانشان جنگ خاست
صلح اضداد است عمر این جهان
جنگ اضداد است عمر جاودان
زندگی چیست؟ آشتی دشمنان
مرگ وارفتن باصل خویش دان
صلح دشمن دار باشد عاریت
دل بسوی جنگ دارد عاقبت
روزکی چند از برای مصلحت
با همند اندر وفا و مرحمت
عاقبت هر یك بجوهر بازگشت
هر یکی با جنس خود انباز گشت
لطف باری این پلنگ و رنگ را
الف داد و برد ز ایشان جنگ را
لطف حق این شیر را و گور را
الف داد است این دو ضد دور را

صُلحِ فُضُولی - (اصطلاح فقهی)

ممکن‌است صلح بطور فضولی واقع شود و نفوذ آن موقوف باجازه است. بنابراین اگر دعوائی بین دو نفر باشد و دیگری بدون درخواستی از مدعی علیه صلح کند پس اگر تصریح کرده باشد که عوض صلح بعهدهٔ خود او است متبرع محسوب است.

و اگر آن را بعهدهٔ مدعی علیه قرار داد و یا باطلاق واگذارده صلح فضولی خواهد بود.

صلح عقدی است لازم ولو اینکه مفید عقدی از عقود جائزه باشد مثل عاریه و مضاربه و هبه. بنابراین هیچیك از طرفین حق فسخ آنرا نخواهد داشت و دعوائی که بصلح خاتمه یافته باشد نمیشود آنرا بهم زد و دوباره آنرا از سر گرفت.

بلی‌همانطورکه اقاله برضایت طرفین در بیع صحیح است در مورد صلح نیز درست است.

(از کلیات‌حقوقی ص ۲۲۵)

صلصلةالجرس (اصطلاح عرفانی)

صلصلةالجرس عبارت از بروز هیبت قاهریت حق است برای عبد که در مبادی سلوك‌و تحقق بصفت قادریت در مقام الهیت و قهاریت حق مقهور شود و این علامت جواز دخول در حال است.

صَلَواة - (اصطلاح فقهی وعرفانی)

صلواة یعنی دعا و در اصطلاح شرع‌بمعنی نماز است با شرائط معین و ارکان مخصوص، اهل‌الله گویند نماز آلت حضور است و گروهی گویند آلت غیبت و بعضی گویند صلواة مشتق از صلی است و صلی در آتش رفتن است یعنی وجود مصلی در

صلواة بقبول انوار تجلی صفات از غایت خضوع و خشوع و حرقت و ذوبان کوئیا در عین آتش بود. که فرمودند «الصلوة معراج المؤمن»
هجویری گوید بدانکه نماز عبادتی است که از ابتداء تا انتها مریدا نراه حق اندر آن یابند و مقامشان اندر آن کشف گردد چنانکه طهارت مریدان را بجای توبت بود و تعلق به پیری بجای قبله و قیام بمجاهدت نفس بجای قیام و ذکر دائم بجای قرائت و تواضع بجای رکـــوع و معرفت نفس بجای سجود و تشهد بجای انس و سلام بجای تفرید از دنیا و بیرون آمدن از بند مقامات
(از کشف‌المحجوب ص ۳۸۷ مصباح ص ۳۸۵).
و صلات خدمت و قربت و وصلت است، از سر هر دو «کون» برخیز و بآب طهور بحضور دل طهارت کن و سجادهٔ عبودیت باز کن و قدم بندگی عارفانه بر آن نه
در شرع آن عبادت مخصوصی است که مجموع افعال و هیآت مخصوصه است با نیت و از اهم وظائف «الصلواة عمود الدین» و آن بردوقسم است یکی صلواة واجب و دیگر مستحب نمازهای واجبه عبارتند از نمازهای یومیه و نماز میت، طواف، قضاء، یومیه و نماز جمعه...
از کشاف ج ۱ ص ۹٤٤ ــ شرح لمعه ص ۷۹ ــ فخریه ص ۹۱ ــ عروة ص ۱۹۳)

صَلَوة آیات ــ (اصطلاح فقهی) آیات جمع آیت است یعنی علامت و این نماز واجب میشود د رموقع حدوث علاماتی مانند کسوف شمس، خسوف قمر، زلزله، باد سیاه و بطور کلی هر امری که موجب خوف و ترس مردم عادی شود از حوادث سماوی. در نماز آیات نیت؛ تکبیرةالاحرام و قرائت حمد و سوره واجب است در دو رکعت در هر رکعت پنج رکوع و دوسجده است باین طریق که ابتداء تکبیرةالاحرام گفته و بعد از حمد و سوره رکوع کند و بعد سر بلند کند و مجدداً حمد و سوره خواند و رکوع کند تا پنج دفعه و در رکعت دوم هم همین عمل را تکرار کند و تواند که یك سورهٔ را پنج قسمت کند بر پنج رکوع.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۷۹ ــ ۹٤ ــ عروة ص ۲۹۰)

صَلَوَاتِ إِحْتیاط ــ (اصطلاح فقهی) نمازهای احتیاط نیز مانند سایر نمازها است در شرائط که بعد از احراز آن شرائط نیت میکند و تکبیرة الاحـــرام گوید. و بعد فاتحة الکتاب خـــواند و دو سجده انجا م‌دهد و سلام و تشهد او نیز مانند سایر نمازهاست و آن یکوقت یك رکعتی است و یك وقت دو رکعتی است اذان، اقامه، قنوت و سوره در نماز. احتیاط نیست. و باید آنرا با خفات خواند نه جهر.

صَلَوة إِسْتِخاره ــ (اصطلاح فقهی) نمازی است که برای استخارهٔ ذات الرقاع گذارند بدین ترتیب که ابتدا دو رکعت نماز بخواند و بعد بگوید. «اللهم انی استخیر بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسألك من فضلك العظیم فانك تقدر و انا لا اقدر و تعلم و انا لا اعلم و انت علام الغیوب»

(از کشاف ص ۹۵۱ - شرح لمعه ج ۱ ص ۸۲).

صَلوةِ إِسْتِسْقاء - (اصطلاح فقهی)
استسقا یعنی طلب سقی و آب و باران آمدن کردن و آن نمازی باشد که در موقع خشکسالی با ترتیب و شرائط خاص خوانند و آن مانند صلواة عیدین باشد در وقت و ردار او ارونه بپوشند. و دعاهای مخصوص هم دارد.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۸۱ - عروة ص ۳۰۷) رجوع به صلوة عیدین شود.

صَلوةِ إِضْطِراری - (اصطلاح فقهی)
رجوع به صلوة شود.

صَلوةِ جَماعَت - (اصطلاح فقهی)
رجوع به صلوة شود

صَلوةِ تَحِیَّت - (اصطلاح فقهی)
نمازی است که آنکه وارد مسجد شود میخواند و مستحب است و اقل آن دو رکعت است که باید قبل از جلوس در مسجد بخواند.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ٥٤).

صَلوةِ تَسْبیح - (اصطلاح فقهی)
نمازی است مشتمل بر چهار رکعت در هر رکعتی فاتحةالکتاب و سوره است و پس از قرائت رکعت اول گوید «سبحان‌الله والحمدلله ولا اله الاالله، الله اکبر» ۱۵ مرتبه و رکوع کند و در حال رکوع ده مرتبه بگوید و بعد از رکوع در حال قیام ده مرتبه بگوید و بعد از سجده و در حال سجده ده مرتبه بگوید بعد از آن ده مرتبه در سجده دوم ده مرتبه و بعد از آن ده مرتبه میشود در هر رکعتی ۷۵ مرتبه (کشاف ص ۹۵۰).

صَلوةِ تَهَجُّد - (اصطلاح فقهی)
و آنرا نماز شب گویند و از دو رکعت کمتر نیست و از ده رکعت زیادتر نیست این نماز بر حضرت رسول واجب بود.

صَلوةِ جَعْفَرِ طَیّار - (اصطلاح فقهی)
این نماز را نماز تسبیح نیز خوانند و نماز حبوة هم نامند و از مستحبات اکیده است و بین عامه و خاصه مشهور است این نماز را ابتدا حضرت رسول به جعفر طیار آموخت و آن ر هر روز یا هر ماه یا هر سال میتوان خواند
(از عروة ص ۳٦٦) رجوع به صلوة تسبیح شود

صَلوةِ جُمْعَه - (اصطلاح فقهی) نماز جمعه مانند نماز صبح دو رکعت است و بجای نماز ظهر خوانند و جمع مابین آن دو جائز نیست و وقت آن همان وقت ظهر است و واجب است قبل از شروع دو خطبه خاص مشتمل بر حمد خدا و ثنا و درود بر نبی و آل او و آیاتی از قرآن و سورهٔ کوچکی از آن خوانده شود و آن دو خطبه مشتمل باشد بر وعظ و نصیحت و امر به تقوی و بالاخره وعدو وعید و غیر آن و نماز جمعه منعقد نمیشود مگر با امام عادل یا نایب آن در این مسأله اختلاف است که در حال غیبت آیا نماز جمعه واجب است یا حرام و نماز جمعه را شرایط دیگر است.
(شرح لمعه ج ۱ ص ۷٤).

صلوة حاجت - (اصطلاح فقهی)
نمازی است که برای اداء و انجام حاجت‌های مشروع گذارند و از خدا خواهند که حاجت آنها برآورده شود پس از وضو و طهارت دو رکعت نماز گذارد و دعای مخصوص خواند و حاجت خواهد.

(کشاف ص ۹۵۲).

صَلوةِ خَمْس ـ (اصطلاح فقهی) نمازهای یومیه است.

صَلوةِ خَوف ـ (اصطلاح فقهی) این نماز را مقصور خوانند در سفر و حضر رجوع شود به (شرح لمعه ج ۱ ص ۹٤) رجوع به نماز مضطر شود

بهر حال یکی از موارد خوف نماز در جنگ است بدین ترتیب که امام جماعت شروع میکند به نماز خواندن یکدسته بوی اقتدا کنند و یک رکعت خوانند و بعد میروند به جنگ و عدهٔ دیگر میایند یکرکعت میخوانند و این نماز قصر است رجوع شود به (شرح لمعه ج ۱ ص ۹٤).

صَلوةِ شُکْر ـ (اصطلاح‌فقهی) نمازی است‌که موقعی‌که خدا نعمتی بکسی ارزانی داشت و یا نقمتی ازو دفع کرد میخوانند و آن دو رکعت است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۸۲).

صَلوةِ ضُحی ـ (اصطلاح‌فقهی) نماز چاشت است و متداول میا نمردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن باندازه یکی دو نیزه و آنرا صلوة اشراق گویند و دگر بعد از بلند شدن آفتاب به اندازه ربع آسمان تاظهر و این را صلوة ضحی خوانند

(کشاف ص ۹٤۹)

صَلوةِ عیدَیْن ـ (اصطلاح فقهی) مراد صلوة فطر واضحی است صلوة عیدین در زمان حضور امام واجب است و درزمان غیبت مستحب است بطورجماعت و فرادی در هردو عید (عید فطر وقربان)

وقت این دو نماز از طلوع شمس است تا زوال و قضا هم ندارند اگر فوت شد و مستحب است تا ارتفاع آفتاب تأخیر شود و هریك از این دونماز دورکعت‌اند در رکعت اول قرائت حمد و سوره و بعد پنج مرتبه تکبیر و بدنبال هر تکبیری قنوت لازم است و در مرتبهٔ ششم، تکبیر رکوع گوید و رکوع‌کند و بعد سجود، و در رکعت دوم چهار تکبیر گوید بعد از هر تکبیر قنوت انجا مدهد و تکبیر پنجم برای رکوع گوید و هر نوع ذکر در قنوتات روا باشد و افضل آنها دعای مأثور است‌که درهریك «اللهم‌اهل‌الکبریاء والعظمة و اهل‌الجود والجبروت و اهل العفو والرحمة و اهل التقوی والمغفرة اسئالك بحق هذالیوم الذی جعلته للمسلمین عیداً» و بعد از نماز دو خطبه خوانده شود مثل خطبهٔ نماز جمعه و بعد از نماز است بر خلاف جمعه و در این نماز سورهٔ مخصوص و معینی نیست

(از عروة ص ۳۱۳ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۷۷).

رجوع به نماز عیدین شود.

صَلوةِ غُفَیْلَه ـ (اصطلاح فقهی) و آن دو رکعت باشد و محل آن بعد از مغرب و عشاء است، در رکعت اول بعد ازحمد آیه وذالنون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی‌الظلمات خوانده شود و در رکعت دوم بعد از حمد آیه «و عنده مفاتح‌الغیب لایعلمها الا هو...» خوانده شود و در قنوت گوید «اللهم انی اسئلك بمفاتیح الغیب التی لا یعلمها الا انت ان تصلی علی محمد و آل محمد و ان تفعل‌بی کذاو کذا» حاجت خود را ذکر

کند و گوید «اللهم انت ولی نعمتی و القادر علی طلبتی تعلم حاجتی و اسئلک بحق محمد و آله»

(از عروه ص ۳٦۸).

صَلوةِ فَریضه ـ (اصطلاح فقهی)
رجوع به نمازها شود

صَلوةِ قَصر ـ (اصطلاح فقهی) نماز قصر همان نماز شکسته است و بر مسافر در سفر مشروع واجب است نماز خود را به قصر خواند و آن در نمازهای چهار رکعتی دو رکعت باشد بجز دائم‌السفر که نماز را تمام خواند و نماز خسوف هم قصر باشد.

(از الفقه علی... ص ۳۵۸).

صَلوةِ قَضاء ـ (اصطلاح فقهی)
مراد نماز قضاء یومیه است در صورتی که فوت شود عمداً یا سهواً یا جهلا یا از جهت خواب یا مرض یا غیر آن چنانکه باطلا در وقت انجام داده باشد

(از عروة ص ۲۹٤). رجوع به نماز قضا شود

صَلوةِ لَیْلَةُ الدَّفن ـ (اصطلاح فقهی)
که نماز شب قدر گویند و آن دو رکعت است در رکعت اول بعدازحمد آیةالکرسی تا هم فیها خالدون خوانده شود و در رکعت دوم بعد از حمد سوره قدر، ده مرتبه خوانده شود و بعد از سلام بگوید ثواب آنرا بقبرفلان میفرستم وبهتر است که صدقه داده شود و در درجهٔ دوم نماز باید خوانده شود و اولی جمع بین آن دو است و ظاهر این است و یك نماز دو رکعتی هم گفته‌اند و این نماز را ناچار باستیجار توان خواند یك نفر یا چند نفر

(از عروة ص ۳٦٤).

صَلوةِ مَریض ـ (اصطلاح فقهی)
مریض اگر قادر نباشد که نماز یومیه خود را قائماً بخواند تواند که قاعداً بخواند و اگر نتواند خوابیده با ایماء و اشاره، برای هر رکنی و جزئی اشارتی کند.

(از الفقه علی.... ص ۲۸۲).

صَلوةِ مُسافِر ـ (اصطلاح فقهی)
مسافر کسی است که با قصد ۸ فرسخ طی مسافت از حد ترخص بگذرد و یا چهار فرسخ رفتن و چهار فرسخ برگشتن و در منزل گاهی، قصد اقامت نکند و در طول مسافت در محلی علاقهٔ ملکی نداشته باشد و یا ۳۰ روز بدون قصد اقامت در محلی نماند و یا دائم‌السفر نباشد و سفر او حرام نباشد و حداقل در شهری نباشد که ٦ ماه در آن اقامت کرده باشد و در این صورت نماز او قصر است یعنی نمازهای چهار رکعتی را دو رکعت خواند

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۹۵).

صَلوةِ مَنْدوب ـ (اصطلاح فقهی)
رجوع شود به صلوة نافله و رجوع به نمازهای واجبه شود

صَلوةِ مَنْذور ـ این نماز تابع نذر باشد هر طور که تعهد شده است باید انجام شود، نهایت باید نذر مشروع باشد

صَلوةِ مَیِّت ـ (صطلاح فقهی) نمازی راگویندکه برمیت خوانند درموقع‌دفن پس از تغسیل وترتیب‌آن این است‌که سرمیت را بطرف راست نمازگذار قراردهند و بر پشت رو بقبله بخوابانند جلو نمازگذار و نمازگذار رو بقبله ایستاده و نمازگذار نیت‌کند متقرباالی‌الله مقارن با تکبیر و پنج تکبیر بگوید اول تکبیرةالاحرام وبعد

از تکبیر اول شهادتین و صلواة بر نبی بعداز تکبیر دوم و بعداز تکبیرسوم دعا برمؤمنین و مؤمنات و بعداز تکبیرچهارم دعا بر مؤمن مکلف و بالجمله نماز میت بعداز تکبیرةالاحرام مشتمل برچهارتکبیر است واجزاء واجبهٔ آن هفت است نیت، قیام، تکبیرات اربع و تکبیرةالاحرام و در آن هیچ نوع طهارتی شرط نیست (ازشرح لمعه ج۱ ص۳٤ ـ الفقه علی.. ص٤۰۱ عروه ۱٤۷).

ویجبالصلواة علیکل من بلغ ممن له حکمالاسلام وواجبها القیام واستقبال المصلیالقبلة وجعل رأسالمیت الییمین المصلی مستعلیاً والنیة مقارنة متقرباً للتکبیر و تکبیرات خمس احدیها تکبیرة الاحرام یتشهدالشهادتین عقیبالاولی و یصلی علی النبی و آله عقیب الثانی و یدعواللمؤمنین والمؤمنات عقیبالثالثة ویدعواللمیت عقیبالرابعةولایشترط فیها الطهارة منالحدث ولاالتسلیم..

(ازشرحلمعه ج۱ ص۳٤ـ۳٥) رجوع به نماز میت شود.

صَلوةِ نافِله ـ (اصطلاح فقهی) نماز های مستحبی بسیارند و بحکم «الصلواة خیر موضوع» هراندازه توانند میتوانند بخوانند وافضل همان رواتب یومیه است و نمازهای زیارت و تحیت است.

صَلوةِ نیابَت ـ نماز استیجاری است که به نیابت از غیر یعنی میت خوانند.

صَلواةنذر ـ رجوع به نماز نذرشود.

صَلَواتِ واجِبَه ـ (اصطلاح فقهی) نمازهای واجبه عبارتند از ۱ نمازهای یومیه ۲ نماز جمعه باشرائط ۳ نمازعیدین با شرائط ٤ نماز اموات ٥ نماز طواف برای حاج ٦ نمازهای ملزم بنذر و عهد وقسم. (از عروة ص۱۹٤ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ٤۲)

صَلوةِ وُسْطی ـ (اصطلاح فقهی) ظاهراً نماز ظهر باشد که نماز میانه است که مابین نماز لیل و عشا است است برخی نماز صبح را دانند که بین دونماز روز و دونماز شب است ابوحنیفه نماز عصررا داند «حافظوا علیالصلواة والصلواة الوسطی» (ازکشاف ص۹٥۰)

صَلوةِ وَصیَّة ـ (اصطلاحفقهی) یکی از نمازهای مستحبه استکه بین مغرب و عشا خوانند دو رکعت است در رکعت اول بعداز حمد ۱۲مرتبه سورهٔ اذا زلزلة ودر رکعت دوم بعداز حمد ۱٥مرتبه سوره توحید خوانده شود

(از عروة ص ۱٥۹، ۳٦۹)

صَلوةِ یَومُالغَدیر ـ (اصطلاح فقهی) این نماز را در ۱۸ ذیالحجة خوانند و دو رکعت باشدکه در هر رکعتی بعداز حمد ده مرتبه سورهٔ توحید و ده مرتبه آیةالکرسی و ده مرتبه سوره قدر را خوانند.

صِلَه ـ اداء مال باشد بدون مقابلت بعوض و حروف زوائد را ادیبان حروف صله گویند و جملهٔ خبریهٔ که بعد از موصولات واقع شوند. صلهگویند و صله باید مشتمل باشد برضمیریکه بموصول برگردد. و در افراد و تثنیه وجمع مطابق با موصول باشد ودر صله «من» جائزاست رعایت لفظ شود ومعنی مانند «انالذین آمنوا ثمکفروا.. الذین هم عن صلوتهم ساهون. الذین هم عناللغومعرضون ومنهم من یمشی علی بطنه».

(از سیوطی ص۳۸ـ کشاف ص۱۵۰٤)

صِلَهٔ رَحِم ـ (اصطلاح اخلاقی)
وآن بود که خویشان و پیوستگان‌را باخود درخیرات دنیاوی شرکت دهد.

(از اخلاق ناصری ص۸۰)

صَلیبِ طایر ـ (اصطلاح نجومی) و عبارت از چهار ستاره از دلفین است.

صَلیبِ واقِع ـ (اصطلاح نجومی) و عبارت از چهار ستارهٔ بود واقع بر سر اژدرها که عواید نیز نامند وعرش قیصر هم نامند.

(از التفهیم ص ۱۰۱)

صَمت ـ (اصطلاح عرفانی) صمت یعنی سکوت و یکی‌از آداب مرید است و دیگر بمعنی نگهداری سر است.

در حدیث است‌که الصمت اول‌العبادة

نگهبـان سرت گشت اسـرار
اگر سر بایدت رو سرنگهدار

مولوی گوید:

موسیا بسیار گوئی درگـذر
چندگوئی رو وصال‌آمد بسر

صَمَد ـ (اصطلاح عرفـانی) صمد میان‌پر و دراصطلاح مقصود و منظورالیه است. که حق‌تعالی "شد وگفته شده‌است. «الصمدالذی لاجوف‌له» وگفته‌اند: حق‌جل وعـلاصمد است بر معنی آنکه بندگـان حاجت‌ها بدو پردازند و شغلها یکسر بدو تفویض‌کنند و خویشتن‌را بدو سپارند و او جل‌جلاله با بی‌نیازی خود به‌نیاز همه نظرکند و شغل همه کفایت‌کند.

بندهٔ مؤمن موحد چون این اعتقـاد کند، جز درگاه او پناه نسازد وآب روی خود بر درگاه او تباه نسازد و داند که « استغاثةالمخلوق بالمخلوق کـاستغاثة المسجون من‌المسجون».

پیرطریقت گفت: آه ازدوستی‌که همه گرد بلا انگیزد، آب ازچشمهٔ چشم ریزد، آتشی است‌که جان ودل بسوزد ، معلمی است‌که جور وبلا آموزد، کشتی عاشقان همواره دست درخون دارد. ازبرای آنکه حجره ازکوی عافیت بیرون دارد، هرجا که نزول‌کند، جان خواهد، تا عافیت در سر باشد و فراغت درشغل .

(از عده ج۸ ص۳۲۷).

صَنـایِعِ سَبْعه ـ (اصطلاح فلسفی، اخلاقی) مـراد از اصطلاح صناع سبعه قـوای جـاذبـه ، ماسکه، هـاضمه ، دافعه، نامیه، غاذیه و مصوره است.

صِناعَت ـ (اصطلاح‌فلسفی) ملکهٔ‌نفسانی است‌که مبدأ صدور افعال اختیاری است بدون رویت و فکر ویا ملکه‌ایست کـه موجب اقتدار شخص است براستعمال‌امور بروجه بصیرت تاآنکه غرض و هدف‌لازم بوجه احسن حـاصل شود مـانند صنعت خیاطت وکتابت وغیره واز علوم عملیه است .

(از دستور ج۲ ص۲۵۲ و رجوع شود به تفسیـر ص ۱۱۱۸ ـ اخـوان ج ٤ ص ۱۳)

اخوان‌الصفا صنایع را چنـد قسم میداند بعضی‌جزء ضروریات وحوائج‌است و بعضی تابع ضروریات است وخادم آنها است و بعضی متمم و مکمل آنهـا است بعضی جمال و زینت است.

آنچه در درجهٔ اول و از ضـروریات است عبارت است از: برزگری، بافندگی، ساختمان وآنچه‌تابع‌وخادم‌آنهااست: تهیه مواد خام مانند پشم‌رمو و.. برای‌بافندگی

و یا ریسندگی برای بافندگی وآنچه‌مکمل است مانند‌دوزندگی‌وبرندگی‌ورفوگری...
(رجوع شود برسالهٔ هفتم از رسائل اخوان ص ۲۱۶-۲۲۰)

اخوان‌الصفا گویند: مصنوعـات بر چهار قسم بوند: بشری، طبیعی، نفسانی و الهی.

بشری مـانند صنعتهـای انسانها و اقسام کارهائی‌که انجام میدهند.

طبیعی مانند انواع صور حیوانات و نباتات

نفسانی مانند نظام مراکز ارکـان اربعه و ترکیب افلاک ونظام صورت و شکل عالم.

الهی مانند صور مجردات ازمبدعات و مخترعات . . . .
(رجوع شود به ص۲۱۱)

صَناعَتِ بُرهان ـ (اصطلاح منطقی) مراد منطق است.

صِناعَةُالتَّالیفـ (فلسفی) عم موسیقی است
(از رسالهٔ آراء و دیانات ص ۴۰۱)

صِناعَةُالطَّبیعة ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فن طبیعی ازفلسفه است.

صَنَم ـ صنم نام‌بت‌است ونزدصوفیان آنچه انسان را ازخدا بازدارد زیرا آنچه تو دربنـد آنی بندهٔآنـی و در اصطلاح اشراق عبارت ازاجسام و انواع جسمیه است‌که هرنوع صاحبی داردکه جمع آنرا ارباب اصنام نامند
(ازاسفار ج۱ ص۱۲۴ و رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ص۱۹۹)

صَواب ـ (اصطلاح منطقی، فلسفی) صواب مقابل خطاء است وامر ثابتی‌است که قابل انکار نباشد.
(از دستور ج۲ ص۲۵۴)

صَواعِق ـ (اصطلاح عرفانـی) جمع صاعقه است و بروز تجلیات الهی است و انوار ازلی است‌که همه عالم وآدم را پدیدارکرد .

انصاری گوید: ای خداوندکریم، ای کردگار نامدار، ای در وعد راست و در عدل پاك و درفضل تمام، درمهر قدیم آنچه میخواهی مینمایی و چنانکه خواهی می‌آرایی، هریك را نامی ودر دل هریك ازتو نشانی رقم شایستگی برقومی وداغ ببایستگی برقومی، شایستهٔ از راه فضل درآورده، برمرکب رضا ببدرقهٔ لطف در نوبت تقریب و درهنگام اکرام وناشایسته درکوی عدل رانده برمرکب غضب ببدرقهٔ خذلال درنوبت حرمان، این حرمان وآن تقریب نه ازآب آمد ونه ازخاك که آن‌روز که این هردو رقم زد، نه آب بود ونه خاك، فضل و لطف ازلی بـود و قهـر و عدل سرمدی، بهرهٔ آن یکی نصیب مخلصان واین یکی بهرهٔ منافقان
(ازعده ج۱ ص ۹۲،۹۳)

صَوامِت ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از حیوانـات صامت یعنی غیر نـاطق و صوامت حیوانات غیرانسانند.
(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۱۹)

صَوامِع (اصطلاح عرفانی) صومعه عبادتگاه را گویند و مقـام توجـه دل را گویند وقطع‌علاقه ازما سوی‌الله را گویند.

صوامع علوی مقام لاهوت است.

وصوامع افلاك جهان افلاك سماوی است که بارگاه الهی‌اند رجوع بصومعه شود .

صَوامِعِ مَلَكوت ـ (اصطلاحات عرفانی) عالم ملکوت است.

(رجوع بعالم ملکوت و اسفار ج۳ ص ۸۴ شود.)

صَوت ـ (اصطلاح فلسفی) صوت یکی از کیفیات محسوسهٔ مسموعه است وسبب قریب آن تموج هوا است و سبب تموج هوا امساس عنیف یا تفریق عنیف است وتموج هوا درالر قرع وقلع وخرق وغیره حاصل میشود و پیش میرود تا آنکه بهوائی که درصماخ است رسیده و موجب حدوث صوت شود.

و بعضی گمان کرده‌اند که صوت عبارت نفس تموج هوا است و بعضی دیگر گویند: نفس قلع وقرع وقمع وخرق است.

صدرالدین این اقوال را مردود میداند وگوید: صوت از امور یست که در خارج موجود است زیرا ما علاوه بر ادراک صوت جهت وفواصل آنرا درمی‌یابیم واگراصوات درخارج موجود نبودند جهت و فواصل آنهارا ادراک نمیکردیم .

(از اسفار ج۲ ص ۳۲ـ۳۳ کشاف ص ۸۱۱ ـ اخوان ج۳ ص۱۴٦ ـ مجموعه‌دوم مصنفات ص ۱۰٤ـ۲٤۱)

صُورَت ـ (اصطلاح فلسفی وعرفانی) کلمهٔ صورت براموری چند اطلاق شده است:

۱ ماهیت نوعیه ۲ هر نوع ماهیتی ۳ حقیقتی که قوام محل بدانست ٤ طبیعتی ازقوام محل باعتبار حصول نوع طبیعی ازآن ٥ کمال چیزی که مفارق ازآنست ٦ نفس ۷ عرفاً براسماء وصفات خدا باعتبار مظهریت آنها از ذات او صورت اطلاق کرده‌اند ۸ هرامری که صفت برای موصوفی باشد ۹ شکل ۱۰ آنچه فعلیت اشیاء بآنست ۱۱ برماهیت باعتبار حضور علمی صورت علمیه گفته‌اند چنانکه این اصطلاح یعنی صورت علمیه گاه اطلاق بر موجودات ذهنی نیز میشود یعنی صور اشیاء که در ذهن حاصل میشوند و وجود ذهنی بخود میگیرند صور علمیه و صور عقلیه گویند درمقابل صورت حسیه که شکل و رنگ اشیاء خارجی است که بواسطهٔ حواس دیده میشودکه صور شکلیه هم گویند.

برنفس انسان صورت ببدن اطلاق شده است ازجهت آنکه کمال بدن انسان بدانست که صور انسانی هم نامند. وبر نفس نباتی که کمال نبات بآنست صورت نباتی اطلاق شده است.

برنفس حیوانی که کمال حیوان بآنست صورت حیوانی اطلاق کرده‌اند و باین‌جهت کمال هرچیزی را صورت آن‌چیز نامیده‌اند.

وجسمیت اجسام وآنچه جوهریت جسم بآنست و بالاخره جوهریت قابل ابعاد که محل یعنی هیولی بدون او تقرر و وجودی ندارد و مشترک در تمام اجسام است صورت جسمیه گویند که همان امتداد جسمانی و شکل است که مشترک درتمام اجسام است درمقابل صورت نوعیه که منشائیت صدور افعال مختلفه و مختصه بهرنوعی است زیر انواع مختلف را هریك آثار مخصوص بدانست وآن ناشی ازصورت جسمیه و صورت مقوم جسمیت اشیاء نیست والا تمام اشیاء وانواع را خاصیت وآثا ریکسان میبود زیرا صورت جسمیه که مقوم جسمیت وحال درهیولی است در تمام اجسام یکسان است پس آنچه منشأ

اختلاف انواع وآثار وخواص آنها است امری دیگر است‌که مقوم نوعیت است نه جسمیت وآن صورت نوعیه است.

صورت نوعیه را صورت خاص هم میگویند ازجهت‌آنکه هرنوعی ازانواع را صورت نوعیه خاصی است غیراز صورت نوعیه دیگر برحسب‌اختلاف آثار وعوارض و خصوصیات .

فصل را نیز صورت فصلیه گویندکه بازاء صورت خارجی است چنانکه جنس بازاء مادهٔ خارجی است.

صورت جسمیه را صورت عـام هم میگویند چنانکه صورت نوعیه را صورت خاص گویند.

واصالت وجودیان وجود را صورت ماهیت میدانند.

وصورت کمالیه اطلاق برصورت نوعیه شود که کمال هرنوعی بدانست.

مثل افلاطونی‌را صور مفارقه الهی گویند.

مثل معلقه را صور مثالیه نامیده‌اند و صور شبحیه نامیده‌اند کـه اشباح و سایهٔ از موجودات طبیعی است.

و صورت هریك ازعناصر خاص را صورت بسیطه نامیده‌اند.

« الصورة هی‌المعنی‌الذی بها صار الموجود موجوداً وهی‌المدلول علیهابالاسم والحدوعنها یصدرالفعل الخاص بموجود موجوده

(تهافت‌التهافت ص ۴۳۲)

و بالجمله صورت اطلاقاتی‌دارد یعنی درموارد مختلف اطلاق‌خاصی‌دارد ازجمله:

۱ ـ آنچه موجب امتیاز اشیاء است اعم از اشیاء خارجـی یا ذهنی (صورت خارجی یا ذهنی).

۲ـ صورت ذهنیه ومعلومات‌را صورت ذهنی و علمی گویند.

۳ـ آنچه شیئیت شیء بدانست.

۴ـ هرهیأتی‌که درقابل باشد مانند بیاض درجسم.

(ازکشاف ص ۸۲۹)

۵ـ و برکیفیت وکمیت خاص‌حاصلهٔ از امتزاج نیز صورت امتزاجی گویند.

صدرالدین گوید: تمام معـانی و اطلاقاتیکه برای صورت هست دراین‌معنی که «مابه‌یکون‌الشیء هو بالفعل» مشترك است واین معنی جامع همه است.

وی گوید: صورت جهت‌فعلیت اشیاء است ودر بسائط نفس طبیعت‌است بحسب ذات و غیرطبیعت است باعتبار دیگر.

گاه از صورت طبیعی معانی‌را خواهند که مقابل صورت صناعی باشدکه اشکال و صوری است‌که دراشیاء بواسطهٔ قسری ایجاد میشود. صورت مفید وهیولی‌مستفید است و ازاین جهت صورت‌متقدم برهیولی است .

صورت گاه بسیط است مانند صورت هریك ازعناصر به‌تنهائی وگاه مرکب‌است مانند صورت انسان که ازمجموع حاصل از عدهٔ امور است.

وگاه خاص است مانند صورت نوعیه وحدوفصل وخاصهٔ شیء وگاه عام است مانند صورت نوعیه و اجناس.

وی گوید: صورت نوعیه نزد معلم اول و اتباع او جوهر است ونزد رواقیان عرض است ونزد ما عین‌وجود است، صور نوعیه را صور نوعیه مادیه وطبیعیه هم گویند درمقابل صور نوعیه مجرده که

همان مثل نوریه باشند وصور نوعیه طبیعیه و جسمانیه اصنام صور مجرده نوریه‌اند و ظل وشبح آنهایند و درمورد صورت جسمیه گوید: صورت جسمیه عبارت از مقدار و هیأت اتصالی اجسام است و عبارت از جوهر ممتد ذو ابعاد است و مشترك درتمام اجسام است.

(تفسیر ص ۳۳، ۶۶۵، ۱۶۰۳،۶۵۵ ۱۰۵٤، ۱۰٤۳ ـ سهافت‌التهافت ص ٤۳۲ ـ اخوان ج۱ ص۲۶۰ ـ اسفار ج۱ ص ۷٤، ۱۷۲، ۱۵۷ ـ رسائل‌صدرا ص ۱۵۶ ـ اسفار ج۲ ص ۱٤۸، ۱۲۵،۱۰۲ ۱۸٤، ۱٤٤، ۱٤۵، ۱۹۰، ۱٤۹، ۱٤۳، ۱۵۵ ـ ش ص ٤۳۹ ، ۲۹۸ ـ شفا ج۱ ص ۲۲، ۲۷۸، ۳۰۵ ـ ج۲ ص ۵۲۹ ، ۵۷۸، ٤۱۶، ٤۱۰، ۵۳۸ ـ شرح منظومه ص۲۳).

انصاری‌گوید: خداوندان دل‌را، بیان روشن است و برهان صادق که آفریدگار را صورت است ووجه وخلق از دریافت کیفیت وکنه آن عاجز، چنانکه خود گوید، صورت ووجه وی، بصورت ووجه خلق نماند.

صورت خلق ریزد و ناچیز شود و فانی گردد و صورت خداوند با جلال و اکرامست وبا سبحات نور وبرقهای‌درخشان اگر حجاب ازآن‌بردارد، سبحات‌وروشنائی و درخشانی وی آسمان و زمین بسوزد و بریزد .

گر یك نظرت چنانکه هستی نگری
نی‌بت ماند ونه بت‌پرست ونی‌پری

عراقی‌گوید :

در جلوه‌گاه معنی معشوق رخ‌نموده
در بارگاه صورت تختش عیان‌نهاده
ازنیست هست‌کرده ازبهرجلوهٔ خود
وانگه نشان‌هستی بر بی‌نشان‌نهاده
روحی بدین لطیفی، درچاه تن‌فکنده
سری بدین‌عزیزی درقعر جا نهاده
خودکرده رهنمایی آدم بسوی کندم
ابلیس بهرتأدیب اندرمیان نهاده

«ان‌الله خلق آدم علی‌صورته» و «رأیت ربی فی‌احسن صورة» اشارت به تجلی‌عین جمع وعین تفرقه است تا تخلق یابد،آنگاه از سر ذات برجانش تجلی‌کرد.

(شطحیات‌ص۶۲ـ شمةاللمعات‌ص۱۷۱).

برخی ازترکیبات، صورامساء، صور بدیعه، صورتخانه، صورتخانهٔ اشباح ، صورتخانهٔ الست، صورتخانهٔ زرنگار، صورتخانهٔ قالب .

مولانا گوید:

صورت از بی صورت آمد در پدید
همچنان کز آتشی زا دست دود
کمترین غیبی مصور در خیال
چون پیاپی بینیش آرد ملال
حیرت محض آردت بی‌صورتی
زاده صدگون آلت از بی آلتی
صنع بی صورت نماید صورتی
تن نگارد با حواس و آلتی
تا چه صورت باشد آن بر وفق خود
اندر آرد جسم را در نیك و بد
صورت نعمت بود شاکر شود
صورت مهلت بود صابر شود
صورت زخمی بود نالان شود
صورت رحمی بود بالان شود
صورت سیری بود گیرد سفر
صورت تیری بود گیرد سپر
صورت خوبی بود عشرت شود
صورت غیبی بود خلوت کند

صورت خوبی بود ناز آورد
صورت زشتی بود ساز آورد
صورت محتاجی آرد سوی کسب
صورت بازو ورا آرد غضب
این ز حد و اندازها باشد برون
داعی فعل از خیال گونه‌گون
بی‌نهایت کیشها و پیشه‌ها
جمله ظل صورت اندیشه‌ها
بر لب بام ایستاده قوم خوش
هر یکی را بر زمین بین سایه‌وش
صورت فکر است بر بام مشید
وان عمل چون سایه بر ارکان پدید
فعل بر ارکان و فکرت مکتتم
لیک در تأثیر و وصلت دو بهم
آن صور در بزم کز جام خوشیست
فایده آن بی‌خودی و بی‌هشیست
صورت مرد و زن و لعب و جماع
فایداش بی‌هوشی وقت وقاع
صورت نان و نمک کسان نعمت است
فایده آن صورت بی‌صورت است.
در مصاف آن صورت تیغ و سپر
فایداش بی‌صورتی یعنی ظفر
مدرسه تعلیم صورتهای وی
چون بدانش متصل شد گشت طی
این صور چون صورت بی‌صورتند
پس چرا در نفی صاحب نعمتاند
این صور دارد ز بی‌صورت وجود
چیست پس بر موجد خویشش جحود
خود از او یابد ظهور انکار او
نیست غیر عکس خود این کار او
صورت دیوار و سقف هر مکان
سایهٔ اندیشهٔ معمار دان
فاعل مطلق یقین بی‌صورت است
صورت اندر دست او چون آلت است
گه‌گه آن بی‌صورت از کتم عدم
مر صور را رو نماید از کرم
تا مدد گیرد ازو هر صورتی
از کمال و از جمال و قدرتی
باز بی‌صورت چو پنهان کرد رو
آمدند از بهر کد، در رنگ و بو
صورتی از صورت دیگر کمال
گر بجوید باشد آن عین ضلال
(کد = گدائی)

در اصطلاح علوم غریبه کلمهٔ صورت به معنی اشکال و صور منقوش بر سنگ و یا فلزات است که طلسمات باشد که برای آنها خاصیت‌هائی قائل شده‌اند و گویند نسبت شکلی به شکلی مانند نسبت طبع بود به طبع دیگر (از مختار رسائل جابر ص ۸۵)

ترکیبات در معنی فلسفی و عرفانی.

صُورَتِ إِبْداعي ـ مراد صورت اولین موجود است.

ناصرخسرو گوید: نخست از هر نوعی جفتی نر و ماده بوده است ازمردم و جز مردم جفتان ابداعی بی‌زایش از آن صورت ابداعی اندر آمده است بعالم.
(از جامع‌الحکمتین ص ۸۳)

صُورَتِ إلٰهي ـ صورت الهی صورتی است که واهب‌الصور بموجودات داده‌است و آن غیر از صورت صناعی است.
(زادالمسافرین ص ۳۳)

صُورَتِ إِمْتِزاجي ـ مراد صورت‌حاصله از کیفیات امتزاجی اشیاء ممتزج است رجوع بصورت شود.

صُورَتِ إِنْسان ـ گاه ازصورت انسان نفس ناطقه اراده میشود و گاه هیات ترکیبی از جمله اعضاء او رجوع شود

بصورت و (تهافت التهافت ص ۵۴۰).
عقل اول و نفس کلیه را نیز صورت نامند.

(از مصباح‌الانس ص ۳۴)

صُورَتِ اُولی - مراد از صورت اولی صورت‌الصور است.

(تفسیر ص ۱۶۸۶)

صُورَتِ بَدَن - مراد نفس است که کمال بدن بانسبت رجوع بصورت شود.

صُورَتِ بَرْزَخی - مراد صورت جسمانیه است.

(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۴)

صُورَتِ بالذّات - صورت بالذات در مقابل صورت بالعرض است مانند شکل برای کرسی که صورت بالذات است.

(اسفار ۱ ص ۱۵۷)

صُورَتِ بالعَرَض - صورت بالعرض مانند سواد و بیاض برای جسم.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۷)

صُورَتِ اَوَّل و مادّهٔ اَوَّل - (اصطلاح فلسفی). فلاسفه گویند از ناحیهٔ طبیعت مشترکهٔ افلاك مادهٔ اولی که مشترك بین همهٔ اجسام ارضی است پدید میاید و از ناحیهٔ اختلاف جوهری که افلاك با یکدیگر دارند اجسام کثیرهٔ که مختلف‌الجوهرند پدید میاید و از ناحیهٔ تضاد نسبت‌ها و اضافات آنها صور متضادهٔ کائنات پدید میاید و از ناحیهٔ تبدل نسبت‌های متضاده و تعاقب حرکات و اوضاع فلکیه تبدل صورتها حاصل میشود یعنی صورمتضاده مادهٔ اولی و همین‌طور همهٔ حرکات و اوضاع متناسبه و متضادهٔ فلکی منشا نظیری بود در کائنات فاسدات.

(رجوع‌شود به اراء اهل‌مدینه ص۵۹)

صُوَرِ بَسیطَهٔ مَعْقُول - (اصطلاح فلسفی) منظور هویت، کمیت و کیفیت بود کیفیت صورتی بود برای کمیت و کمیت هیولای آن‌بود چنانکه پیراهن‌صورت ثوب بود و ثوب صورت نخ بود و نخ هیولای آن بود و نخ صورت پنبه بود و پنبه هیولای آن بود، پنبه صورت نبات بود و نبات هیولای آن بود نبات صورت ارکان بود و ارکان هیولای آن بود، ارکان صورت جسم بود و جسم هیولای آن بود جسم صورت جوهر بود و جوهر هیولای آن بود و بالاخره تا منتهی شده به هیولای اولی.

(رجوع باخوان رساله در صورت و هیولی ص ۵ شود)

صُورَتِ بِالفِعْل - (اصطلاح فلسفی) صورت موجوده در هر شیء صورت بالفعل است در مقابل صورت بالقوه که صورتی است که ممکن است جسم بدان متلبس شود. (از اسفار ج ۱ ص ۱۵۸)

صُورَتِ بالقُوَّه - (اصطلاح فلسفی) صورت بالقوه صورتی است که جسم ممکن است بدان متلبس‌شود مثلا صورت انسانی برای نطفه بالقوة است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۵۸)

صُوَرتَجَلّیات - (اصطلاح فلسفی) تمام موجودات صورتجلیات اسماء الهیه‌اند و مظاهر شئون اصلیه و نسب علمیه اویند.

صُورَتِ تَمام - (اصطلاح‌فلسفی) مراد از صورت تمام و تمامی، صورت نوعیه است.

(از مصنفات ج ۱ ص ۱۴)

صُورَتِ تَولیدی - مراد صورتهای

موجودات متولد از موجودات دیگر است نه صورتهای ابداعی و طبیعی.
(از جامع‌الحکمتین ص ۳۸)

صُوَرتِ جِرمیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد صورت جسمیه است که گاه از آن تعبیر بصورت جرمیهٔ شخصیه میکنند.
(ش ص۲۲۵ ـ اسفار ج۲ ص ۱٤٤، ۲٤۲)

صُوَرتِ جِسمیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع شود بصورت.

صُوَرتِ جامِعَه ـ (اصطلاح عرفانی)
رجوع شود به وجه.

صُوَرتِ جوهَریَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از صورت جوهریه طبیعت ساریهٔ در تمام اشیاء است که جوهر صوری‌هم نامیده‌اند و فصول یا مبادی فصول را نیز صورت جوهریه گویند رجوع بصورت نوعیه شود.
(از اسفار ج۲ ص ۱۳۵ ـ شفا ج ۱ ص ۲۰٤، ۲۱۷ ـ تفسیر ص ۱۰٦۸)

صُوَرتِ حِسیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
صور حسیه مقابل صورت شبحیه و هم مقابل صورت عقلیه و هم صورت نوعیه است یعنی گاه مراد از صورت حسیه همان شکل است.
(از اسفار ج ۱ ص ۷٤) و رجوع شود بصورت.
«الصورة الحسیة من‌طبیعة المضاف».
(تهافت‌التهافت ص ۲۳۸)

صُوَرتِ تَجَلیّات ـ (اصطلاح فلسفی)
تمام موجودات صورتجلیات اسماء الهیه‌اند و مظاهر شئون اصلیه و نسب اویند (اصطلاحات خطی ث ۸۵٦).

صُوَرتِ إرادَه ـ صورت اراده عبارت از انقطاع نفس است از رؤیت وقوع‌شیء باراده‌ٔ غیر حق و شهود وقوع جمیع اشیاء باراده‌ٔ حق تعالی و تقدس (مصباح‌الانس ص ۳٤).

صُوَرتِ إلهی ـ مراد انسان کامل است.

صُوَرتِ حَیْوانیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد نفس حیوانی‌است رجوع‌شودبصورت.

صُوَرتِ خارِجیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
صورت خارجی مقابل صورت ذهنی است رجوع بصورت شود.

صُوَرتِ خاصّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد صورت نوعیه است و گاه حد و فصل شیء را گویند.
(اسفار ج ۱ ص ۱۵۷) و رجوع بصورت شود.

صُوَرتِ خیالیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد صور محسوسات است که بوسیلهٔ حواس ظاهری مرتسم در خزانه خیال‌شوند و گاه مراد خیال منفصل است.
(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۹)

صُوَرِ ذِهنیَّه ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد موجودات ذهنی‌اند که‌صورعلمیه‌هم گویند.
(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۹، ۹۲) و رجوع بصورت شود.

صُوَرِ شَبَحیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
صدرا گوید: غیر از مثل افلاطونی صور شبحیهٔ معلقهٔ هستند که در عالم اشباح‌اند و مثل افلاطونی ثابت بوده و در عالم انوار عقلیه‌اند.
(از اسفار ج ۱ ص ۷٤)

صُوَرِ شَکلیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) گاه از صورت شکلیه صورت جسمیه اراده شود و گاه مراد شکل محسوس است که

هیأت خاصه اجسام ست و بعبارت دیگر ابعاد و الوان است.

(از اسفار ج ۱ ص ۲۰۷) و رجوع بصورت شود

صُوَرِ صِناعی ـ (اصطلاح فلسفی) صورت صناعی در مقابل صورت طبیعی است.

ناصر خسرو گوید: اما صورتهای صناعی چون صورت شمشیر و صورت انگشتری استکه اندر آهن و سیم بصنعت مردم آمده است.

(از زادالمسافرین ص ۳۲ ـ تفسیر ص ۱۵۹۶)

صُورَةالصُّوَر ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از صورةالصور ذات‌حق‌است‌باصطلاح ارسطو. (از اسفار ج۳ ص ۱۲٤)

صُورَتِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) صورت طبیعی در مقابل صورت تعلیمی است و آن صورتی است که بصنعت مردم نباشد و گاه از صورت طبیعی صورت نوعیه را میخواهند.

(از اسفار ج ۲ ص ۱٤۹، ۱۵۵ ـ شفا ج ۲ ص ٤٥٤ ـ ج ۱ ص ۲۰۹ ـ تفسیر ص ۱٤۸۳)

صُورَتِ عامّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از صورت عامه صور جسمیه است رجوع بصورت شود.

صُورَتِ عِلمیّه نوریه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد صور ذهنی علمی اشیاء است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰٤)

صُورَتِ عَقلِ اوّل ـ (اصطلاح ذوقی) و منظور نبی است که فرموده‌اند انالله خلق آدم علی صورته یعنی علی صورة آدم. عقل اول اول موجودات است و آدم مخلوقات است و آدم خاکی اول آدمیان و آدم فرزندان است این آدم را بر صورت آن آدم آفرید: چون آن آدم گویا است و این آدم هم گویا است آن معلم است و این‌هم معلم است. آن خلیفه است و این‌هم خلیفه است. پس نه‌تنها آدم صورت عقل اول است بلکه تمام انبیاء صورت عقل اولند و از این جهت است که فرمود اول ماخلق‌الله روحی و اول ماخلق‌الله نوری.

(از انسان ص ٤۰۱ ـ ٤۰۲)

صُورَتِ عَقلیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از صور عقلیه موجودات عقلی و ذهنی‌اند که صور علمی‌هم گویند.

(از شفا ج ۱ ص ۲٦۰) و رجوع بصورت شود.

صُورَتِ عَقلیّهٔ اِلهیّه ـ (اصطلاح فلسفی) گاه از این اصطلاح صور علمیه حق را اراده کنند و گاه عقول را و گاه مثل افلاطونی را اراده کنند که صور معقوله و صور عقلیه هم گویند.

صُوَرِ عِلمیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد صور ذهنیه‌اند و گاه مراد صورعلمیه الهیه است که همان مثل نوریه افلاطونیه باشد.

رجوع بصورت شود.

صُورَتِ فَصلیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فصل است رجوع بصورت شود.

صُورَتِ کَمالیّه (اصطلاح فلسفی) هر صورتی کمال شیء است و گاه مراد از این اصطلاح نفس است.

(اسفار ج ۲ ص ۱٦۲)

صُورَتِ ماهیَّت ـ (اصطلاح فلسفی) بنابر قول اصالت ،جودیان وجود صورت

ماهیت است رجوع بصورت شود.

صُورَتِ مُرَکَّبَه ــ (اصطلاح فلسفی)
صورت مرکبه در مقابل صورت بسیطیه است رجوع بصورت شود.

صُورَتِ مَعْقوله ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد معقولات است.

(از اخوان ج ۳ ص ۳۵)

صُورَتِ مَعْنَوی ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد نفس حیوانی انسان است در مقابل قلب معنوی که نفس ناطقه انسان است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۰۰)

صُوَرِ مُفارَقَه ــ (اصطلاح فلسفی)
گاه از صور مفارقه بطور مطلق صور علمی موجودات را میخواهند در مقابل صور طبیعیه محسوسه وگاه مثل افلاطونی را خواهند.

(تهافت‌التهافت، ص ۱۶۶ ــ تفسیر ص ۸۲۹)

صُوَرِ مُفارَقَهٔ أفلاطُونی، صُوَرِ مُفارَقَهٔ إلهیّه ــ (اصطلاحات فلسفی) مراد مثل افلاطونی است.

(از اسفار ج ۳ ص ۴۱، ۳۸، ۱۳۴)

صُورتِ مِقداریّه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد از صورت مقداریه صورت جسمیه و مقادیر است.

(از مشاعر ص۱۴۶)

صُورَتِ مُقَوِّمَه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد از صورت مقومه صورت جسمیه است که تقوم هیولی بدان و جسمیت جسم بآنست.

(از مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۱۳ ــ ۱۴)

صُورَتِ مُنْطَبِعَه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد صورت نوعیه ست.

(از ش ص ۲۵۷)

صُورَتِ نَباتی (اصطلاح فلسفی)
مراد نفس نباتی است رجوع بصورت شود

صُورَتِ نُطقی ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد نفس ناطقه است.

(از زادالمسافرین ص ۶۹)

صُورَتِ نوعیَّه ــ (اصطلاح فلسفی)
صورت نوعیه منشائیت آثار هر نوعی است که کمال آن نوع بآنست رجوع بصورت شود.

صُورَتِ هَیولانیَّه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد صورت جسمانیه است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۹۲ خ ــ تفسیر ص ۱۰۷۵)

صُورَةُالحَمَل ــ (اصطلاح نجومی)
صورةالحمل یکی از صور بروج دوازده گانه است.

هر یك از بروج عربی که عبارتند از حمل، ثور، جوزاء، سرطان، اسد، سنبله میزان، عقرب قوس جدی، دلو، حوت صورتی بود مطابق مسمای نامی که بر آنها نهاده‌اند. و مثلا برج ثور به شکل گاو بوده و برج سرطان به شکل خرچنگ.....

(از صور الکواکب ص ۱۳۸)

صُورَةُالفَرَس الکامِل ــ (اصطلاح نجومی) و یکی از صورتهای کواکب بود و از لحاظ اندام تمام اندام بود.

(از صورالکواکب ص ۱۳۵)

صُوَرِ کَواکِب ــ (نجومی)
اهل نجوم ستارگان را طبقه بندی کرده‌اند و برای هر دسته از آنها نامی نهاده‌اند بر حسب صورت و شکلی که از هیأت‌ترکیبی آنهابوجودآید واین‌صورتها

بسیار است.

ابوریحان گوید:

هریکی از ستارگان را نامی توانست بودن جداگانه، اگـر کـار دراز نشدی و یاد داشتن آن دشوار نبودی و هر یکی از امتهای بزرگ ـ پستارگان همی‌اندیشند، و آنرا خبرها وافسانه‌ها همی نهند، و خاصه عرب و هندوان و ترك. و اما یونانیان بر ستارگان خطها اندیشیدند، وز آنجا صورتها کردند تا اشارت کردن بـدان آسان بود، و خاصه بغایبی و بکتابها اندر تاستارها راتوانند گفتن آنك بر چشم صورت فلان و بهما ناست، یا بدست و بپای او. تا معلوم شود میان آن دوکس که یك بادیگر سخن همی گویند، هر که که جملهٔ آن صورت هر دو را معلوم بود. و از آن صورتها دوازده بر منطقةالبروج افتاد. و بیست و یك از او بر شمال. و پانزده از او بجنوب.

این آنست که بروج را بدان نام کردند. و نام نخستین صورت از آن، هر گاه که ابتدا از اعتدال بهاری کنی حمل است. همچون صورت گوسپندی است نیم خفته، وز پس همی نگرد تا دهان او بر پشت شده است. و دوم صورت ثـور، بر صورت نیمهٔ پیشین از گاوی، زیراك بر ناف جای بریدن اوست، و نیمهٔ پسین بر جای نیست، و سر فرازیر کرده دارد زخم را. و سوم صورت توامان، همچون‌دو کودك بر پای ایستاده، هر یکی یك دست بر دیگر پیچیده دارد، تا بازوی او بـر گردن دیگر نهاده شد. و چهارم صورت سَرَطان همچون خرچنگ. و پنجم صورت اسد، همچون شیر. و ششم صورت عَذراء ای جوان زن، همچون کنیزك با دوپر و دامن فرو هشته. و هفتم صورتِ میزان، همچون ترازو. و هشتم صورت عَقـرَب، همچون کژدم. و نهم صورت رامـــی ای تیرانداز، همچون اسبی تا بگـرد نگاه. آنگاه از آنجا نیمهٔ زیرینش بر شبه آدمی. شود و گیسویها فرو هشته از پس، و تیر در کمانِ نهاده و تیر کشیده. و دهـم صورت جَدْی ای بزغاله. و این تابرو شکم چون نیمهٔ پیشین از بزی است، و باقی چون نیمهٔ پسین از ماهی دنبال. ویازدهم صورتساکِبُالماء ای ریزندهٔ آب، همچون مردی‌ایستاده‌است وهردو دست‌درازکرده،و بیکدست کوزه‌ای دارد نگو سار کرده، تا آب از آنجا همیریزد و بر پایش همی رود. و دوازدهم صورت سمکه، همچون دوماهی، دنبال یکی از دنبالِ دیگری آویخته برشتهٔ دراز، او را خَیطُالکَتّان خـوانند، یعنـی رشتهٔ کتان. و حمل را نیز کبش نام کنند ای گشن. واین صوابتر، زیراکه سرودارد و بقیاس این اسم بایستی که جـدی را نیز تیس نام کردندی، کـه سر و دارد. و هندوان او را مکر خوانند و ایـــن جانوریست دریائی، بر آن صورت که از جدی حکایت کردیم. و در میان عام برج توءمین به جَوزا مشهور است، وِ بـرج عذرا به سُنبُله. و برج رامی به قوس، و برج ساکبالماء به دلو و برج سمکه به حُوت. و صواب آنست که نخست گفتیم.

صورت نخستین دب اَصْغَر، ای خرس خرد. و صورت دوم دب اکبر، ای خرس بزرگـ. و هر دو بر پای‌اند ایستاده و دنبال کشیده. و صورت سوم تنین، بمار بزرگـ و دراز ببسیار پیچش و گـره

مانند و گرد بر گرد قطب شمالی درآمده از قطبهای فلك البروج. و چهارم **قیفاوس** چون مردی با کلاه و بر یك زانو نشسته و دو دست دراز کرده. و پنجم صورت**عوا** ای بانگ کننده، چون مردی بر پای و هر دو دست دراز کرده. و ششم صورت **فَکَّه**، او را **إکلیل** خوانند، ای افسر. و عامهٔ مردمان او را یکاسهٔ یتیمان و مسکینان مانند کنند. و هفتم **جاثی علی رُکْبَتَیْه** ای زانو زده و صورت او همچون نام اوست. و هشتم**لورا** و آن چنگ رو می‌باشد. و گاه گاه او را **کَشَف** نام کنند. و نهم صورت**دجاجه** ای ماکیان، چون بطی است گردن دراز کرده و هر دو پر بگشاده بر کردار پرندگان. و دهم صورت **ذات الکرسی** ای خداوند کرسی، چون زنی نشسته بر تختی بر کردار منبر. و یازدهم صورت **برساوُس**، و او را نیز **حامل رأس الغول** خوانند، ای برنده سر غول که در بیابان مردم را بیراه‌کند. وچون مردیست ایستاده بر پای و بدست او سری است بریده سخت زشت و دوازدهم صورت **مُمْسِكُ العِنان** ای دارندهٔ عنان. چون مردی بیك دست عنان گرفته دارد و بدیگر دست تازیانه. و سیزدهم صورت **حَوّا** ای مار افسای، مردی بر پای ایستاده. و چهاردهم صورت **حَیَّةُ الحَوّا** ای مار مار افسای، همچون ماریست و مار فسای میان او بدو جای بهر دو دست گرفته دارد. و مار سر و دنبال برآورده دارد از سر مار افسای بلندتر. و پانزدهم صورت **سهم** ای تیر. و تیر او را **نوك** خوانند، از جهت آنك چیزیست دراز بی صورت. پس هر نام احتمال کند که بر مانندهٔ این افتاده باشد. و صورت شانزدهم **عقاب**، و او بر تیر نشسته است. و صورت هفدهم **دُلفین** و این جانوری است دریائی همچون خیك، مر مردم را دوست دارد، و بکشتیها انس یابد. و غرقه شدگان را برهاند، اگر مرده باشد یا زنده. وصورت هژدهم **فَرَسِ اوّل** ای اسب نخستین، همچون سر اسبی تا گرد نگاه او. و از بهر این او را گه‌گاه **پارهٔ اسب** خوانند. و نوزدهم صورت **فَرَسِ ثانی** ای اسب دوم. و آن چون نیمهٔ **پیشین** است با دو پر. و پای ندارد، زیرا که نیمهٔ زیرینش بریده است چون گاو که بصورتهای بروج گفتیم. و بیستم صورت **اندرومیدا**. و نیز او را **المَرْأةُ الّتی لَمْ تَرَبَعْلاً** خوانند، ای آن زن که شوی ندیده است. ونیز او را **مسلسله** خوانند ای بزنجیر بسته. و او چون زنی است ایستاده و این زنجیر **بوالحسین پسر صوفی** میان دو پای او همی کند. و اما اراطس آنك این صورتها را کرده است. این زنجیر بدو دست او همی درکند. تا چون آویخته‌ای باشد بدان. و صورت بیست و یکم **مثلث** ای سه سو. و صورت او همچون نا م اوست.

صورتهای جنوبی کدامند

نخستین صورت **قَیْطُس**، واین جانوری است در دریای و دو دست دارد ودنبالش چون آن مرغ. و دوم صورت **جبار** ای بزرگ منش، چون مردی است کمر شمشیر بسته. و سوم صورت **نهر**، ای جوی. و در او پیچهاست. و چهارم صورت **ارنب** ای‌خرگوش. و پنجم صورت**کلب‌اکبر** ای سگ بزرگ. و ششم صورت کلب **مُقَدَّم**، ای سگ پیشین. و هفتم صورت

شُجاع، ای مار باریك دراز. و هشتم صورت سفینه، ای کشتی. و نهم صورت کاس، ای جام. و نیز او را باطیه خوانند و دهم صورت غُراب، ای کلاغ وصورتهای اینان چون نامهای ایشانست. و یازدهم صورت قنطورس، و این نیم مرد است و نیم اسب همچون رامی. و قنطورس بر چنین صورتهای مرکب افتد بزبان یونانی و صورت دوازدهم سبع است، ای شیر. و مرد قنطورس دستهای او راگرفته دارد و از جای برداشته. و سیزدهم صورت مجمره، چون عود سوزی است. وچهاردهم إکلیلِ جنوبی، ای افسر. وپانزدهم صورت حوت، ای ماهی. و همچون خویشتن است. و هر گه که بصورتهای شمالی فکه گوئی و او را اکلیل نخوانی، بدین اکلیل از یاد کردن جنوبی مستغنی شوی. و نیز چون بصورتها بروج سمکه گوئی، این را حوت بس بود. چون او را حوت نام کنی اینجاحوت جنوبی باید گفتن، تا این از آن پیدا شود.

این بعدد و اندازه یکسان نیست. و گاه از صورت ستارهٔ چند بیرون بماند، و بدانصورت منسوب کنند. و نا مایشان بیرون از فلان صورت باشد. و بدین جدول عدد ستارهای این صورتهاست، تا اندر یافته آید و یاد داشته.

و جملهٔ ستارگان که اندر صورتهای جنوبی‌اند سیصد و شانزده ستاره است. از اندازهٔ نخستین هفت، وز دوم هجده، وز سوم شست و دو، وز چهارم صد و شست و پنج، وز پنجم پنجاه و چهار، وز ششم نه. و ابری یکی.

گروهی از مردمان خاصه ازدشتیان نامهای‌دارند مرستارگانرا چنانك ایشانرا تصویر و تشبیه اوفتد. و اندر روزگار ما آنچ تازیان نام کرده‌اند معروفتر است. پس ما آنچ از آن پیداتر و مشهورتر است یاد کنیم. نخست اندر خرس کوچك، پس بر سر دنبال او ستاره‌ایست روشن از اندازهٔ سوم، او را جدی خوانند، وتفسیر او بزك. و او را بجای قطب شمال دارند، زیرا که بزمانهٔ ما هیچ کوکبی روشن بقطب ازوی نزدیکتر نیست. وزیراین آنك بحس همچون ایستاده است او را بطلب قبلهٔ نماز و راست کردن او بکار دارند. وفَرْقَدان دو ستارهٔ روشنند بر سینهٔ خرس کوچك. وز دنبال او با دیگر ستارگان سخت خرد شکلی همی آید همچون هلیله و گروهی او را ماهی نام کنند. وآنك چنین داند که قطب اندر میان اوست، او را تیر آسیا نام کند، زیرا که بر خویش همیگردد. و جملهٔ ستارگان خرس کوچك رابَناتُ‌النَّعش خرد خوانند، زیرا که نهادشان مانند نهاد آن هفت روشن است که ایشانرا بپارسی هَفْتوْرَنگ و بتازی بَناتُ‌النَّعش بزرگ و قطب را بایشان قطب بنات النعش خوانند. اما نعش آن چهاراندکه بر ماندگی تخت چهارسواند. و بنات آن سه‌اند که بر درازا، نه راست نهاده است. و آنکه بر سر دنباله است از این سه وزنعش دورتر او را قائِد خوانند. و آنك بر میانست نام اوعَناق. و بپهلوی او بر ستارککی است خرد نام او سها، و هر چند خرد است چشم را پیداست. و آنکه بر این دنبال است او را جون خوانند. و زیر بنات النعش بر پایهاء خرس بزرگ ستارگان خرداند دوگان

دوگان، ایشانرا **جستن آهوان** خوانند. زیرا که هردوی را از آن به آموی تشبیه کردند. و پیش بنات‌النعش بزرگ ستارگانند بر کردار نیمدایره، آن را **حَوْض** خوانند. و آن چهار ستاره که بر سر اژدهاست نامشان **عوایذ** و ایشانرا نیز **صلیب واقع** خوانند. و میانشان و میان فرقدین دوستارهٔ روشن است **عَوْهَقَیْن** نام کرده و نیز **دو گرگ**. و بر پای قیفاوس ستاره‌ای است اورا **شبان** خوانند. و سگ او ستاره‌ایست میان دو پای قیفاوس. و گوسپندان آن ستارگانند که بر تن اوست. و بیرون از صورت عوا ستاره‌ایست بزرگ برابر بنات‌النعش، او را **سَماکِ رامِح** خوانند. و رمح او دو ستاره است از صورت جاثی، آنک برزانو نشسته است. و او را از بهر بلندی سماک خوانند. و گروهی او را **نگهبان شمال** نام کنند. و برابر او سوی جنوب، دیگر ستاره‌ایست بزرگ و روشن او را **سَماک اعزل** خوانند، ای بی سلیح که نزدیك او هیچ ستاره نیست. و آن ستارگان که بر برو بازوی جاثی‌اند ایشانرا **نَسَقِ شامی** خوانند، معنی آن رده که سوی شام است. فاما **نَسَقِ یَمانی** آنك سوی یمن است، آن ستارگان که بر نیمهٔ پیشین از مار مار فسای است. و میان هر دو نسق را **روضه** خوانند ای باغچه. و آن ستارهٔ روشن که اندر چنگ رامی است او را **نَسْرِ واقع** خوانند ای کرکس نشسته، زیراك آندو ستارهٔ خردکه باوی‌اند مانندهٔ دوپر اواند بخویشتن کشیده، و هر سه همچون دیگ پایه. و این واقع را با قلب عقرب هر دو جمله **هراران** خوانند زیراك بوقت سرمای سخت پدید آیند. و آن ستارگان را که بر پر ماکیان‌اند و هر دو پر اواند **فَوارِس** خوانند ای سواران. و آن یکی روشن که بر دمچهٔ اوست **ردف** خوانند، زیراك از پس سواران همیروند و اما روشنِ که بر منبر خداوندکرسی است او راکف **خَضیب** خوانند ای دست حنا بسته از دو دست پروین. و آن ستاره ابری که بر دست برندهٔ سر غول است ساعد دست پروین است. وگروهی مرکف‌الخضیب را **کوهان اشتر** خوانند، زیراك تازیان از کواکب خداوند کرسی اشتری تصور کردند. و آن روشن که بر بازوی گیرندهٔ عنان‌ست **عَیّوق** خوانند. و آن خردتر که از پس اوست **بز**، و آن دو که از پس بزانند **بزغالگان**. وزین جهت عیوق را **بزبان** خوانند. و آن روشن که‌بر پر عقاب است **نَسْرِ طایر** خوانند. و آن چهار ستارهٔ بزرگ که‌بر تن‌ا سپ بزرگ اند ایشانرا **دول** خوانند. و میانشان جایگاهی است تهی، او را **بَلْدَةُالثَّعْلَب** گویند ای بیابان روباه. و نزدیك او ماهی است. و این ماهی نه آنست که منجمان دارند، ولکن تازیان او را از ستارگان زن بازنجیر شمردند و از دیگر ستارگان تصورکردند. و از جملهٔ کواکب مثلث دو کوکب است که آنرا **نِیْسِین** خوانند.

و مر تازیان را اندر صورتها، بروج سختی نیافتیم مگر بسه جای یکی حمل، و دلیل بر این آنست که آن ستارگانرا که بر پیشانی اواند **نَطح** و **ناطِح** نام کردند، و این نبود مگر از سرو زدن. و دوم کژدم است، و و را همچنان دانستند که یونانیان دارند. و سیم آنستکه چون

نام شیر شنیدند او را از چند صورت دیگر بساختند، چونانك یکی بازوی او از دوسر دوپیکر آمد و بازوی دیگر از سگ پیشین و بینی او از سرطان. وز آنصورت که شیر است بحقیقت دو چشم و پیشانی و کتف و کیسهٔ نر او و بر سر دنبال او ضفیره‌ای نهادند که او راگیسو گویند، و ساقهای او از دو سماك رامح و اعزل، تا آنصورت که کردند قریب پنج برج بگرفت.

و ایشان پروین را چنان نهادند چون سری با دو دست، یکی از آنکه گفتیم، و سر انگشتان حنا بربسته ستارگان‌اند پیش او . و میان کف‌الخضیب و میان پروین ساعد و آرنج و با هو و دوش کواکب‌اند اندرین برخطی. و دیگردستش را **کفّ جذما** خوانند ای گسسته، زیراك از آن دست خضیب کوتاهتر است. و این کف از آن کواکب است که بر سر قیطس‌اند. و میان آن و میان پروین ستارگانند بر سطری.

و دبران را **فنیق** نام کردند ای اشتر بزرگ و گشن. و خردگان که با وی‌اند **قلایص** اند، ای اشتران ماده. و دو سگ او دو ستاره‌اند خرد، یك بدیگر نزدیك میان او و میان پروین. و این میانه را **ضیقه** خوانند ای تنگی، وشومیدارند. و هر دو سر دو پیکر را **ذراع مبسوطه** نام کردند ای بازوی راست کرده. و هر دو ستارهٔ سگ پیشین را **ذراع مقبوضه** خوانند، ای بازوی بهم‌آورده. وبزرگترین این دو ستاره را **شعری شامی** خوانند. و خردترین را **مرزم** خوانند. و هر کوکبی خرد که با دیگری بزرگ بود مرزمش نام کنند. و این شعری را نیز **غمیصا** خوانند ای نخله چشم. و آن ستارگان که برترین قیطس‌اند ایشانرا **نعامات** و **بقر** خوانند ای اشتر مرغان و گاوان. و آن یکی که بر دنبال است با آن یکی که بر دهان حوت جنوبی است **ضفدعین** خوانند ای دو چغز. و صورت جبار را جوزا نام‌کردند. و کمر او را **نطاق** و **نظام** و نیز **جواری** زیراك بر رده‌اند. و پاره‌ای از ستارگان جوی راتخت نهادند مرجوزا را، وپاره‌ای از ستارگان خرگوش کرسی او. و آن بزرگ روشن که بر دهان کلب‌الجبار است او را **شعری یمانی** خوانند،که‌گردش او سوی یمن‌است. و نیز **عبور** خوانند ای گذرنده، زیراك گفتند این هر دو شعری خواهران سهیل‌اند، و یمانی مجره را سوی اوگذشت، و شامی زانسو بماند، همی گریست تا چشم او تباه شد. واندر ستارگان سگ بزرگ که جبار است دو ستاره است، نام ایشان **محلفین** و **محنثین** ای سوگنددهنده وسوگند شکننده، ازیراك آنکس که سهیل را نیك نداند چون ایشان برآیند پندارد که سهیل و مرزم اواند و بر آن سوگند خورد، باز چون سهیل پدید آید وی حانث گردد.

و ستاره‌ایست بر گردن مار باریك، او را **فرد** خوانند. و ستارگان کلاغ را **خبا** خوانند ای عرابیان، و نیز تخت‌سماك خوانند. و آنچ اندر تن مار باریك است نامشان **شراسیف** ای سر پهلوان. و از جمله آن هشت که ایشانرا **أسپان** خوانند **وکرگان** با ایشانند. و ستارگان قنطورس و شیرین را **شماریخ** خوانند ای خوشه‌های خرما. و اقس جنوبی را **قبه** خوانند، و

گروهی اورا اُدْحیّ النَّعام خوانند ای جایگاه خایه نهادن اشتر مرغ.

و بمیان آنچ یاد کردیم نامهای ستارگان هست دیگر. و آنرا نیاوردیم که ایشانرا اندر آن خلافها بود، و نیز ما را بدان سماع نیفتاد تا درست شدی.

چنانکه منطقةالبروج قسمت کنند بدو از ده بخش راست، نام هر یکی برج، همچنان نیز قسمت کرده آمد باندازهٔ رفتن ماه هر روزی چنانك هر روزی بمنزلی از آن فرود آید. و عدد این‌منزلها بنزدیك هندوان بیست و هفت است و نزدیك تازیان بیست و هشت.

و چنانك برجها را از ستارگان ثابته صورتها کردند، همچنان ازکواکب ثابته منازل قمر را نشانها کردند. و چنانك ازپس نقطهٔ اعتدال ربیعی نخستین برج حمل است، همچنان نخستین منزل شَرَطَیْن است. و نشان او دو ستارهٔ روشن بر پهنا نهاده از شمال سوی جنوب، میان ایشان دوری چند بازی است. و با آنك سوی جنوب گراینده‌تر است ستاره‌ایست سیم خردترین. و این شرطین بر سر و گاه حمل است، وزین جهت او را نَطح نام کردند.

و نام منزل دوم بُطَیْن، و سه ستاره است خرد بر نهاد مثلثی. و جایگاهشان از صورت حمل دنبهٔ است. و معنی بطین شکمك بود، زیراك چون او را بشکم ماهی قیاس کردند آن بزرگ بود و این خرد.

نام سوم منزل ثُرَیّا ای پروین، و آن شش ستاره است یك بدیگر اندر خزیده مانندهٔ خوشهٔ انگور، و بر کوهان گاو است، و عامهٔ مردمان و خاصه شاعران ایشان بر آنند که پروین هفت ستاره است، و آن گمانی است نه‌راست. و هر چند که نام نجم بس هر یکی از همه ستارگان افتد و لیکن پروین را خاصه است.

و منزل چهارم دَبَران، و او ستاره‌ایست بزرگ و روشن و سرخ‌گون برآن چشم گاو که سوی مشرق است نهاده. و سر گاو بر کردار قدحی است، لبش سوی شمال و تنش که دهان گاو است سوی جنوب. و دبران را نیز تابع‌النجم خوانند، ای پس روندهٔ پروین.

و نام پنجم منزل هَقْعَه، و او سه ستاره است خرد بر نهاد یك پسایه و جایگاهشان سر جوزاست. و از قبل خردیشان ویك بدیگر ندرآمده بطلمیوس هر سه را یك ستارهٔ ابری بنگاشت.

و نام منزل ششم هَنْعَه، دو ستاره است یکی خرد و دیگر پاره‌ای روشنتر. و هر دو بر دو پایهای دو پیکرند.

و منزل هفتم ذراع ای بازوی شیر نزدیك تازیان. و این بازو مبسوط است، زیراك مقبوض شعری شامی است با مرزمش. و این مبسوط دو ستاره است روشن بر سر هر دو پیکر. و دوری میانشان مانندهٔ دوری شرطین است.

و نام هشتم منزل نثره، ای بینی شیر و جای خلمش، دو کوکب است خرد از جملهٔ صورت سرطان، و ایشانرا دو سولاخ بینی خوانند. و میانشان آن‌ستارهٔ ابری است که بر بر سرطان است. و گروهی آنرا ملازهٔ شیر نام کنند. و اما یونانیان آن‌دوستارهٔ خردرا دوخر خوانند، و آن ابری میان ایشان مُعْلَف ای علفگاه.

و نام منزل نهم **طرف** ای چشم شیر و دو ستاره‌اند میان ایشان چند ارش پدیدار، یکی از صورت اسد است و دیگر بیرون از وی.

و نام منزل دهم **جبهه** ای پیشانی شیر، و چهار ستاره‌اند روشن، پیچیده، نهاده از شمال سوی جنوب، وزیشان روشنتر آنست که سوی جنوب است، و او را **قَلْبُ‌الأَسَدِ الملکی** خوانند.

و منزل یازدهم **زبره** و نیز **خراتین** خوانند، و دو ستاره است پیدا، یك‌از دیگر دوری افزون از ارشی دارند و بر تن شیرند .

و منزل دوازدهم **صرفه**، یکی ستارهٔ روشن بر سر دنب شیر نزدیك منجمان، و تازیان بر کیسهٔ نر او دارند، و بر سر دنب او آن گیسو که مانندهٔ پروین است از استارگان تاریك گرد آمده، وز بهر این او را **هُلْبَه** نام کردند، ای مویهای سر دنب.

و نام سیزدهم منزل **عوا**، چهار ستاره‌اند از شمال سوی جنوب رفته، و باخر پیچش دارند چون صورت حرف لام، و بزیر و زبر عذرااند. و تازیان گویند که سگان‌اند و از پس شیر بانگ همی کنند.

و نام چهاردهم منزل **سِماك اَعْزَل**، و گفتیم که این دو سماك نزدیك تازیان بر دو ساق شیراند. فاما این اعزل نزدیك یونانیان بر دست عذراست. و همه مترجمان مجسطی ا زآن زمان او را سنبله نام کردند، و آن سنبله که برج ششم بدو معروف شد ضفیره، ای آن گیسو که برابر عذراء است.

و نام پانزدهم منزل **غفر**، دو ستارهٔ خرد بر دامن عذرا ناپیدا، وز بهر این نام منزل از پوشیدگی بیرون آوردند.

و منزل شانزدهم **زُبانی** ای سروی کژدم، و دو ستاره‌اند از دو کفهٔ ترازو بر پهنای نهاده، یك از دیگر دوری چند نیزه دارند.

و نام منزل هفدهم **اکلیل** ای افسر، و سه ستاره است روشن بر پیشانی کژدم و بر پهنا نهاده، و اندر آن لختکی خم است.

و نام منزل هژدهم **قلب** ای دل کژدم، ستاره‌ایست سرخ و جنبان، و منجمان او را سرشت مریخ اندر عقرب نام کنند. و پیش از وی ستاره‌ایست خردتر، و مپس نیز همچنان، و هر سه بر خم نهاده.

و منزل نوزدهم **شَوْلَه** ای نیش کژدم برآورده زیر ستدهاء دنبال، و آن دو ستارهٔ است روشن و نه بزرگ. و دوری میان ایشان مقدار بدستی است چربتر.

و بیستم منزل **نَعایِم** ای اشتر مرغان، و چهار ستاره‌اند روشن بر چهار سو نهاده از جملهٔ کمان و تیر و اسب رامی. و تازیان مجره را بجوی تشبیه کردند، و این ستارگانرا باشتر مرغانی که آمدند بآب خوردن. وزین قبل **نَعام وارِد** نام کردند ای آمده زیراك برابر اینان چهار دیگر هست هم برچهار سو نهاده، ایشانرا **نَعام صادِر** خوانند ای بازگشته از آب خوردن.

و نام منزل بیست ویکم **بَلْدَه**، و او جائی است بر آسمان خالی از ستارگان.

وزاین قبل او را بیبایان تشبیه کردند و بدان کشاد که میان دو ابرو بود. و آن ستارگان که بر کنارهٔ اواند از جهت مغرب **قلاده** خوانند.

و نام منزل بیست و دوم منزل **سَعدِ ذابِح**، و این دو ستاره است نه روشن، و بر پهنا نهاده. و میا ن‌ایشان فزون از ارشی هست. و نزدیك ایشان سوم ستاره‌ایست، تازیان گویند که آن گوسپندی است که سعد او را همی کشد. و جمله بر سروی جدی‌اند.

و نام بیست وسیم منزل **سَعد بُلَع**، دو ستاره است بر دست چپ آبریز، و میانشان سیمینی است، گویند این آنست که سعد او را فرو برد.

و منزل بیست و چهارم **سَعْدُالسُّعُود**، سه ستاره است خرد، بر پهنا نهاده، و جایگاه ایشان دنب جدی و بازوی آبریز.

و منـزل بیست و پنجم **سَعْدُ الأخْبِيَة**، چهار ستاره است بر دست راست آبریز همچون پای بط، سه از آن بر کردار مثلث و چهارم که واقع است میان او، و این مثلث خباش ای خانه. و سعدها بنزدیك تازیان نه این‌اند، ولیکن بسیارند و از منازل قمر بیرون.

و منزل بیست و ششم **فَرغ نَخُستین**، و نام منزل بیست و هفتم **فرغ دَوم**، و نیز پیشین و پسین گویند. و هر یکی ازین دو فرغ ستاره است روشن، و یك ازدیگر بچند نیزه دور شده [و] بر پهنا. و همه از صورت اسب بزرگ‌اند. و فرغ بیرون آمدن آب بود از دول، زیراك تازیان این چهار ستاره را بدول تشبیه کردند، و برج یازدهم بدلو معروف شد. و نیز هر دو فرغ را دو **عُرقُوَه** خوانند، برین و فرودین.

و نام منزل بیست و هشتم **بَطْنُ‌الحُوت** و این کوکبی است روشن بر سر آنزن با زنجیر، و نزدیك وی ستارگان خرداند و بر خم کشیده. و تازیان ماهی را از آن ساختند، وین ستاره بشکم ماهی همی افتد، وز فراخی این شکم، بطین را شکمك نام کردند. و گروهی این منزل بیست و هشتم را **رشا** نام کردند، زیراك آن ستارگان‌را که ماهی از آن آمد بر سن تشبیه کنند، تا دول بی رسن نباشد.

صُوَر – (اصطلاح عرفانی) صور «بضم صاد» ونفخ صور: کنایت ازنفحهٔ الهی است‌که جهان‌وجود مرة بعد اخری از تجلیات او وجود گیرند. واحیاء و افاضهٔ روح و انشاء حیات میباشد، انشاء حیات نشآت عالیه که مستلزم موت است ازنشآت سافله که درنشاة اول و به‌نفحهٔ‌اول‌اجساد می‌میرند و ارواح زنده میشوند و درنفحهٔ دوم «تقوم‌الارواح قیاماً بالحق‌لا بذاتها» (از اسفار ج٤ ص١٧٢).

که فرمودند «یوم ینفخ فی‌الصور» نفخ درصور اسرافیل نشان قیامتست و اظهار سیاست‌و هیبت الهیت یك‌بار بدمد، همه زندگان مرده شوند.

باردیگر بدمد همه مردگان زنده شوند، صور یکی ودمنده یکی وآواز یکی، گاه زنده مرده شود وگاه مرده زنده شود. تا بدانی‌که احیاء وافناء خلق بقدرت اوست نه به نفخ ملك. آن صیحهٔ اسرافیل بمشرق همچنان رسدکه بمغرب و بمغرب همچنان رسدکه بمشرق، شرقیان همچنان شوندکه غربیان خلق‌را درسماع آن نفخه

تفاوت نــه، یکی را دورتر نــه ویکی را نزدیکتر نه

(ازعده ج۶ ص۱۸۵)

صُوفی ــ (اصطلاح عرفانی) درمعنی صوفی اختلاف‌است واقوال وعقایدی چند هم ازلحاظ لغوی ،هم اصطلاحی ابــراز شده است.

گروهی‌گویند صوفی را ازآن جهت صوفی خوانندکه جامهٔصوف دارد وپوشد.

گروهی گفته‌اند بدان جهت صوفی گویندکه اندر صف اول باشد.

گروهی‌گویند ازآن‌جهت صوفی‌گویند که تولی باصحاب صفه‌کنند.

بعضی گــویند صوفی ازصفا مشتق است .

بعضی‌گویند صوفی مشتق از صوفه است وآن بمعنی چیز دورافتاده است که هیچ‌کس بدان رغبت نداشته‌باشد و چون صوفیه ازخلق دوری نمایند مثل‌آن هستند که دور افتاده‌اند.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص۵۷).

بعضی گویند صوفی مشتق از«سوفیا» بمعنی دانش است که بعداً بصاد نوشته شده است.

عطارگوید:

ور صوفی صافی دل رویش بخیال آرد
زنار کمر سازد ، خرقــه بدر اندازد
گر تر بکند دریا ازچشمهٔ خضریش‌لب
دایم به نثار آنرا موج گهــر اندازد

پاك بازان بساط مردی، صدرنشینان صفهٔ دردمندی بحرآشامان تشنه جگــر دست افشانان بی‌پا وسر، سرگشتگان‌جادهٔ ملامت، ‌رمنزویان کنج ملامت، زنده‌پیلان ژنده پوش و زنده‌دلان صاحب‌هوش، خرقه پوشان خانقاه قدس و باده‌نوشان بزمگاه انس.

(طرائق ص۸۰).

بعضی‌گویند صوفی را از آن جهت صوفی‌گویند که اسرار آنها صاف وآثار آنان پاك است.

و ازاین جهت است‌که گویند صوفی کسی است‌که دل خودرا با خدا صاف‌کرده باشد ویا صوفی کسی است‌که معاملت‌او با خدا صاف باشد.

بعضی گویند ازآ نجهت که لباس صوف پوشند .

بعضی گویند صوفی‌کسی است کــه صوف برصفا پوشد.

بعضی‌گویند صوفی‌کسی‌است‌که چهار صفت را دارا است.

۱ــ ازتیرگیها صاف‌شدن، دائم‌الفکر بودن ، ازخلق بریدن و بخدا پیوستن.

۲ــ جدا شدن ازاخلاق طبیعت .

۳ــ با روحانیان صحبت داشتن .

۴ــ دوری‌کردن از هواهای نفسانی.

و بعضی‌گفته‌اند صوفیان کسانی‌اند که بهره‌های دنیارا ترك‌کرده باشند و از وطن خود خارج‌گردید واز دوستان بریده و بسیاحت پرداخته و فقررا برغنی‌ترجیح داده و ذل را بــرعز برگــزیده باشند و اوصاف صوفیه عبارت از: علم، وجد،مقام وحال است.

(مقدمهٔ نفحات ص۱۴ــ شرح تعرف ص ۴۸ــ۷۳).

بعضی‌گویند : صوفی کسی است که نه مالك باشد ونه مملوك .

بعضی گویند صوفیــان برگزیدگان امت آخرالزمانند

(از کشف‌المحجوب ص ۳۹ـ۴۱).
هجویری گوید: صوفی آن بودکه از خود فانی بود و بحق باقی ازقبضهٔ طبایع رسته و بحقیقت پیوسته اهل کمال را صوفی خوانند و متعلقات و طالبان را متصوف
سهل تستری گوید: «الذی یلزم‌الصوفی ثلثة اشیاء، حفظ سره و اداء فرضه و صیانة فقره» (طبقات ص ۲۵۸)
بعضی گویند: صوفی کسی است‌که فانی بنفسه و باقی بالله است و منفصل ازطبایع است ومتصل به «حقیقة‌الحقایق» است و متصوف کسی است‌که مجاهده‌کند برای نیل بآن درجه و متصوف کسی است که شبیه‌کند خودرا بصوفی ومتصوف برای طلب جاه ومقام .
ذوالنون گوید صوفی چون بگوید ، نطق وی بیان حقایق‌حال وی بود وچون خاموش باشد معاملت او معبرحال‌وی بود.
بعضی‌گویند صوفی‌صاحب‌وصول بود و متصوف صاحب اصول و مستصوف صاحب فضول .
بعضی گفته‌اند صوفی کسی است‌که خارج‌از نعوت و رسوم بود وگویند فقر بدایت تصوف است.
(از کشف‌المحجوب ص۴۲ـ۲۵ـ ریاض السیاحة ص ۱۲۲).
نوری گوید صوفیه کسانی‌اند که ارواح آنها مصفاباشد ودرصف‌اول‌باشند.
شاعر گوید:
هرکس‌که حریف جام وساغر نشود
آئینه طبع او منور نشود
خواهی که چو آئینه صفائی یابی
باید که کسی از تو مکدر نشود

بعضی گویند صوفی کسی است که حجاب خلق وانانیت خود برداشته.
و بعضی گویند صوفی کسی است‌که همتش با قدمش برابر باشد.
شبلی‌گوید: صوفی نه‌بیند در دو دنیا با خدا غیراز خدا را
جامی‌گوید :
شیوهٔ صوفی چه بود نیستی
چند تو بر هستی خود ایستی
شاه نعمت‌الله گوید:
صوفی صافی است درعین صفا
مینماید نور او او را بما
ذرهٔ از آفتاب نور او
نیست خالی در همه ارض و سما
نقطهٔ نقطه دایره پیموده است
جمع کرده ابتداء و انتها
شیخ را پرسیدند که صوفی چیست؟
گفت آنچه در سر داری بنهی‌وآنچه درکف داری بدهی وآنچه برتو آید نجهی.
(ورجوع‌کشاف ص ۸۳۹)
وگفته‌اند «الصوفی‌هوالخارج‌عن‌النعوت والرسوم والفقیر هوالفاقد بلااسباب» (طبقات ص۴۲۲).
گویند ظهور تصوف دراسلام مربوط به قرن دوم هجری است و اولین کسی‌که بدین نام خوانده شد ابوهاشم صوفی‌است که کوفی‌الاصل است و اول‌کسی است‌که خانقاه بناکرد.
(مصباح‌الهدایه ص۸۶ ـ لمع ص۲۵ ـ نفحات ۳۱).
و گفته‌اند «الصمت عن‌الباطل صوم والیأس‌من‌المخلوقین‌صلوة و حفظ‌الجوارح عبادة و ترک‌الهوی جهاد والکف عن‌السر صدقة. »

(از اشعه ص ۱۶۲).
بعضی‌گویند اول‌کسی راکه صوفی خواندند افریدون پادشاه است و بعضی گویند عزیز پیغمبر است
(ازطرائق ص۸۰ ـ هفت‌اقلیم ص۱۲۵ اسرارالتوحید ص۳۱) .
درکلمات مشایخ نیز آمده است:
الصوفی اذانطق بان‌نطقه من‌الحقایق واذا سکت نطقت‌عنه‌الجوارح بقطع‌العلایق.
(ذوالنون مصری)
الصوفی لایری فی‌الدارین مع‌الله غیرالله. (شبلی)
الصوفی لایسبق همته خطوته‌الصوفی لایوجد بعد عدمه ولایعدم بعد وجوده
(حصری)
الصوفیه هم الذین صفت ارواحهم فصاروا فی‌الصف الاول بین یدی‌الحق
(ابوالحسن نوری)
مولانا بین صوفیان حیله‌گر وصوفیان اهل تفاوت گذارده است واکثر صوفیان را حیله‌گر میداند.

•

صوفی بر میخ روزی سفره دید
چرخ می‌زد جامه‌ها را می‌درید
بانگ می‌زد نك نوای بی‌نوا
قحطها و دردها را نك دوا
چونکه درد و شور او بسیار شد
هرکه صوفی بود با او یار شد

•

کخکی و هـای و هویی می‌زدند
تاکه چندان مست‌وبی‌هش می‌شدند
بوالفضولی‌گفت صوفی‌راکه چیست
سفرهٔ آویخته از نان تهی است
گفت رو، رونقش بی‌معنی‌استی
بی‌خبر از خویش وعاشق نیستی
عشق نان بی‌نان غذای عاشق است
بند هستی نیست هرکه‌صادق‌است.

•

دیر یابد صوفی آز از روزگار
زان سبب صوفی‌بود بسیارخوار
جز مگر آن صوفی کز نور حق
سیرخورد او فارغست ازننگ‌ودق

•

صوفیان بر صوفیان شنعت زدند
پیش شیخ خانقاهی آمدند
گفت آخر چه گله‌ای صوفیان
گفت این صوفی سه‌خو داردگران
در سخن بسیار گو همچون جرس
درخورش افزون خورد ازبیست‌کس
ور بجنبد هست چون اصحاب‌کهف
صوفیان کردند پیش شیخ زحف

صَوْل ـ (اصطلاح عرفانی) صول عبارت از اطالهٔ کلام و زبان است وبیان حالات است یعنی مریدان و متوسطان احوال خود را برای ابناء جنس خود بیان کنند واین صول مذموم است.

صَوْم ـ (اصطلاح‌فقهی‌وعرفانی) لفظ صوم در لغت امساك است بطورمطلق ودر عرف شریعت امساك مخصوص است از طعام وشراب وغیره ازطلوع فجر تامغرب وآن را فلسفه زیاد است وحسن بسیارکه ازجمله دل را صفا دهد و هواها را طرد کند و سبب تابش نور علم در دل‌ها شود واین صوم عام است وصوم خاص‌آنست که مجموع قوی واعضا را سالم‌نگهدارند و صوم خاص‌الخاص مخصوص مقربان درگاه است‌که علاوه‌برآنها توجه دل است

بحق و غیر را فراموش کردن
(از مصباح الهدایه ص۸۶ـ لمع ص۲۵)
وگفته‌اند «الصوم ثلثة: صوم الروح و صوم العقل و صوم النفس»
(طبقات ص ۲۹۶).

•

از غیر تو دارم همه روز روزه
هرشب کنم از عطای تو دریوزه
تا روزهٔ من ترا قبول افتاده
جان و دل من بروزه اندر هرروزه

وگفته‌اند که صوم یا عام است وآن امساك ازطعام وشراب است ویا خاص است که حفظ تمام قوی واعضاء وجوارح است ازتمتعات وبهره‌های دنیاوی وارتکاب ترك اولی.

در حدیث است که الصوم لی وانما اجزی به .

نزد فقهاء صوم یعنی روزه وآن امساك است از مفطرات یك روز کامل از طلوع فجر تا غروب آفتاب با شرائط خاص و آن چهارقسم است ۱ـ روزهای واجبه و آن روزهای ماه رمضان است «اداء وقضاء» روزه کفارات، روزه منذور ۲ـ روزه حرام که روزهٔ عیدین فطر واضحی وایام تشریق باشد ۳ـ روزهای مستحب که تمام سال بجز روزهای حرام وواجب بقیه مستحب است ۴ـ روزهای مکروه که روزهٔ روز عاشورا و روزهٔ مهمان بدون اذن مضیف و روزه درعرفه است.

ازجمله روزهای واجب روزهٔ بدل هدی است درحج و روزهٔ روزسوم اعتکاف است و روزهٔ پسر بزرگ است از طرف پدر خود و روزه استیجاری است، آیاتی درمورد احکام روزه آمده است ازآن جمله است «ثم اتموا الصیام الی اللیل ـ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم»
(ازکشاف ص۹۴۲ درة ص ۳۹۵، ۴۲۷ الفقه علی.. ص۴۲۶)

روزهٔ ماه رمضان مدت آن سی روز تمام است از روز اول رمضان تا آخرآن که حد آن سی روز است یا رؤیت هلال شعبان چه ممکن است ماه ۲۹ روز باشد، و واجبات روزه نیت وقصد قربت و تعیین نوع روزه و امساك از مفطرات است رجوع به مفطرات شود.

روزهای کفارات چند قسم‌اند ۱ـ کفارهٔ قتل عمد ۲ـ کفاره افطار در ماه رمضان با امر حرام که خصال ثلث است ۳ـ کفاره عجز ازصوم که کفاره آن کفاره ظهارست وکفاره قتل خطا است. کفارهٔ یمین که عتق رقبه یا سه روز روزه یا ده مسکین طعام دادن است ۴ـ کفاره صید درحرم ..
(ازالفقه علی. ص۴۵۳. عروة ص۴۲۶)

و هو یوم الثلثین من شعبان اذا تحدث الناس مطلقاً والجماع کله والاستمناء او ایصال الغبار المتعدی الی الحلق و البقاء علی الجنابة و معاودة النوم جنباً بعد انتبا هتین فیکفر من لم یکف عن هذه السبعة اختیاراً فی صوم واجب معین اوفی صوم شهر رمضان و یقضی الصوم. مع الکفارة لو تعمد فی صوم واجب معین اوفی صوم شهر رمضان و تعین الصوم. مع الکفارة لو تعمد الاخلال
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۱۸).

و یعتبر فی الوجوب البلوغ والعقل والخلو من الحیض النفاس والسفر فی الصحه و من الکفر و یصح من المستحاضة

اذا فعلت الواجب من الغسل النهار.

و یحرم صوم العیدین مطلقاً و ایام التشریق لمن کان بمنی وصوم یوم الشك برویة الهلال بنیة الفرض

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۳۱)

و هوالکف نهار عن الاکل والشرب

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه روزه بدو ضرب است: روزهٔ واجب است، و روزهٔ سنت.

روزهٔ واجب دو گونه است: روزه‌ای که بسببی واجب است. و روزه‌ای که بی سببی واجب است، و این روزهٔ ماه رمضان است.

و شرائط او دوگونه است: یکی آنستکه مشترك است در وجوب و صحت ادا، دوم آنستکه خاص است به صحت ادا.

آنچه مشترك است: بلوغ است، و کمال عقل، و سلامت از مرض، و پیری، و سفر، و درآمدن وقت.

و آنچه خاص است بـه صحت ادا: اسلام، و نیت، و طهارت از جنابت بر وجهی که گفته شود. و حیض، واستحاضهٔ مخصوصه، و نفاس.

و علامت درآمدن ماه رمضان دیدن ماه نو است، و درین خلافی نیست.

دلیل برین قول خداست: «یسالونك عن الاهلة. قل هی مواقیت للناس والحج»، یعنی: می‌پرسند از تو، از ماههای نو بگوی ایشان را که این ماههای نو وقتهاست مردم را. و این نصی صریح است بر آنکه ماههای نو را دلالت است بر اوائل ماهها.

ورسول فرموده‌است: «صوموالرؤیته، و افطروا لرؤیته»، یعنی: روزه دارید، از برای دیدن هلال ماه رمضان، و بگشایید روزه از برای دیدن هلال ماه شوال!

آنکه گفت: «فان غم علیکم فعدوا ثلاثین یوماً»، یعنی اگر بر شما پوشیده شود و نتوانید دیدن سی روز بشمرید! یعنی: از ماه شعبان اگر پیش از زوال یا پس از زوال ماه ببینند آن ماه شب آینده باشد، نه شب گذشته.

دلیلش قول رسول است: «اذا رایتم الهلال فصوموا»، یعنی: چون ماه‌نو بینید، روزه دارید! و این دلالت می‌کند بر آنکه روزه پس از دیدن ماه است نه‌پیش از دیدن.

و اگر دو مرد عدل گواهی دهند: واجب بود روزه داشتن، و روزه گشادن.

و اما روزهٔ سیم شعبان که آنرا روز شك میگویند سنت است روزه داشتن به نیت شعبان، از برای آنکه این روزه در حکم ماه شعبان است. لقوله ص: «فان غم علیکم فعدوا شعبان ثلاثین یوماً» اگر بر شما پوشیده‌شود، شعبان سی‌روز بشمرید! پس روا بود روزهٔ این روز به نیت شعبان. پس اگر رمضان بوده باشد، از فرض مجزی بود، قضای آن نباید داشت. و اگر شعبان بوده باشد، ثواب آن ویرا حاصل شده.

دلیل دیگر برآنکه این‌روز روزه‌داشتن رواست، قول خداست: «و ان تصوموا خیر لکم»، یعنی، روزه داشتن بهتر است شما را و از عموم بیرون نرود مگر آنچه دلیلی قاطع بود بر آن، چون روز عید و ایام تشریق کسی را که به منا باشد.

و امیرالمومنین علی ع فرموده است:

«لان اصوم من شعبان احب علی من ان افطر یوماً من رمضان»، یعنی روزی از ماه شعبان روزه داشتن، بر من دوست‌تر است از روزی از ماه رمضان، روزه گشادن. و این از برای آن گفت که این روز یا از شعبان است یا از رمضان اگر رمضان باشد و روزه ندارد، روزی از رمضان خورده باشد، و اگر از شعبان باشد و روزه دارد، روزی از ماه شعبان داشته باشد، و درین مستحق مدح باشد و ثواب، و در آن مستحق مذمت و ملامت باشد و عقاب، از برای آنکه فرمود که: روزی از شعبان روزه دارم، مرا بهتر آن که روزی از ماه رمضان بگشایم.

و اما خبری که روایت است در نهی از روزهٔ این روز، محمول است بر آنکه این روزه به نیت ماه رمضان دارد.

چنانکه شافعی این نهی را حمل کرده است بروزهٔ این منفرد از ماقبلش؛ که اگر کسی پیش ازین روز روزه دارد، ویرا رواست که این روز روزه دارد.

و ابو حنیفه حمل بر آن کرده است که به نیت فرض ندارد، که اگر به نیت تطوع دارد روا باشد و حرام نباشد. پس معلوم شد که روزهٔ این روز مطلقا حرام نیست.

و وقت نیت روزه اول شب بود تا برآمدن صبح. و مقارنت نیت با روزه شرط نیست، رفعاً للحرج. از آنکه دشوار باشد نیت روزه مقارن داشتن.

و قول خدای تعالی: «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» یعنی: هر کس که از شما ماه بیند، باید که روزه دارد، و درین ذکر مقارنت نیت نکرد.

و اگر نیت کردن بشب فائت گردد، روا بود تجدید کردن او تا نزدیك زوال.

و اینکه رسول ص فرموده است: «لاصیام لمن لا یبیت الصیام»، روزه نیست کسی را که بشب نیت نکرد، خبر واحد است، موجب علم و عمل نباشد، و روا بود حمل کردن او بر نفی فضیلت، چنانکه فرمود: «لاصلوة لجار المسجد الا فی‌المسجد» یعنی نماز نیست همسایهٔ مسجد را مگر در مسجد. و مراد ازین نفی فضیلت نماز است در غیر مسجد، نه نفی جواز.

روزهٔ سنت را روا بود پس از زوال نیت کردن.

دلیلش ظاهر قول خدایست: «و ان تصوموا خیر لکم» و این متناول است پیش از زوال و پس از زوال را، تا آنکه که چندان مانده باشد از روز که صحیح بود واقع آمدن روزه اندر وی.

و نیت قربت در ماه رمضان کفایت است. و نیت قربت آن بود که گوید «اصوم قربة الی الله»، یعنی: تقرب بخدای.

و دلیل برین آنستکه خدای تعالی فرموده است: «فمن شهد منکم الشهر فَلْيَصُمْهُ»

و روزه امساك است، و هر که با نیت قربت از مفطرات امساك‌کرد امتثال کرد فرمان خدایرا، پس واجب بود که مجزی باشد،

و چون هر روزه که در ماه رمضان واقع آید، آن از روزهٔ ماه رمضان است، تا اگر کسی روزهٔ دیگر نیت کند، قضا یا سنت آن غیر از روزهٔ ماه رمضان واقع

نیاید، و چون چنین باشد، بنیت تعیین محتاج نباشد.

و یك نیت در اول ماه کفایت بود، و تجدید کردن هر روزی فاضلتر بود، زیرا که حرمت ماه یك حرمت است، نیتی که واقع بود در ابتدا در همهٔ ماه اثر کند.

صَومِ قَضا ـ رجوع به صوم شود

صَومِ إیلیَا ـ (اصطلاح مذهبی، گاه (معتقدالامامیه ص ۲۷۹، ۲۸۲) شماری) و از ایام مسیحیان است.

دوشنبه بعد از عید مزماری بود و این صوم چهل و هشت روز باشد پس یکشنبه چهل و نهم فطر ایلیا باشد مسیحیان را.

صَومِ شَلیحین ـ (اصطلاح مذهبی) ویژهٔ مسیحیان بود این صوم هفت هفته است و شلیح پیامبر بود و اعتقاد ترسایان اندر عیسی چنانست که رسولان خود واجب کرد که در جهان پراکنده شوند از بهر دعوت. (بکسر شین و لام)

(از التفهیم ص ۲۵۱)

صَومِ کَفّارَه ـ (اصطلاح فقهی) روزهٔ که به عنوان کفاره روزه‌خواری و جز آن واجب شده است.

در معتقدالامامیه آمده است:

هر چیزی که باندرون شکم رساند متعمداً در روز، اگر خوردنی باشد و آشامیدنی و اگر نباشد، قضا و کفارت واجب شود. و همچنین اگر در روز خود را بعمد جنب گرداند، یا در شب جنب شده باشد و غسل نکند متعمداً تا روز درآید، یا بر عزم آنکه چون بیدار شود غسل کند بخسبد و بیدار شود بار دیگر بخسبد تا سوم بار که بیدار شود روز باشد، قضا و کفارت واجب شود.

دلیل بر فساد روزهٔ کسی که جنب در روز آید متعمداً اجماع طائفه است.

و چون بجماع کردن در روز ماه رمضان باتفاق جملهٔ مسلمانان قضا و کفارت لازم است، بایدکه چون بعمد جنب درروز آرد، همین لازم باشد، زیرا که همان معنی‌که در آنست و آن هتك حرمت ماه رمضان است درین موجود است، باید که درین نیز قضا و کفارت لازم باشد.

دیگر آنستکه ابو هریره روایت کرد از رسول ص: «من اصبح جنبا فلا صوم له» یعنی هر که جنب در روز آید ویرا روزه نیست.

آنکه ابوهُریره گفت: «ما انا قلته، قاله محمد و رب الکعبه» یعنی: من نمیگویم، این محمد گفته است بحرمت خدای کعبه پس هر که جنب متعمداً در روز آید، روزهٔ خود را تباه کرده است. و هر که بعمد روزهٔ خود را تباه کند، قضا و کفارتش لازم آیـد. باتفـاق

و دروغ گفتن بر خدای و بر رسول و ائمه علیهم السلام.

و سر بزیر آب فرو بردن مرد را، و تا سینه در آب نشستن زن را، بنزد اکثر اصحاب موجب قضا و کفارت است.

و طریقهٔ احتیاط این اقتضا میکند.

و کفارت آزاد کردن بنده‌ایست، یا دو ماه پیوسته روزه داشتن، یا شصت مسکین را طعام دادن.

و دلیل بر کفارت بطعام و شراب اجماع طایفه است.

دیگر آنکه رسول ص فرموده: «من

افطر فی رمضان، فعلیه ما علی المظاهر» یعنی: هر که در ماه رمضان افطار کند بر او بود آنچه بر آن کس بود که با زن خود ظهار کند. گفت: هر که افطار کند، و این عام است، و شامل جملهٔ مفطرات. پس چنانك جماع درروز مفطر است، و موجب کفاره، جملهٔ مفطرات موجب کفارت باشند.

و دلیل بر آنکه کفارت یکی از آن سه چیز است اجماع است، دوم آنستکه روایت کرده‌اند که رسول ص فرمود: «من افطر فی شهر رمضان، ان یکفر بعتق اوقبة اوصیام شهرین متتابعین او اطعام ستین مسکیناً»، یعنی: کسیرا که در ماه رمضان افطار کرده باشد، بانکه بنده‌ای آزاد کند، یا دو ماه پیوسته روزه دارد، یا شصت مسکین را طعام دهد. و لفظ «او» تخییر باشد، و حمل کردن «او» بر واو محتاج دلیل است.

و آنچه قضا واجب کند بی کفارت؛ دریافتن جنب است صبح را پس یك بیداری، و خته کردن، و دارو در بینی چکاندن در رنجوری، و قی‌کردن به عمد، و فرو بردن آنچه حاصل شود در دهن و حلق از قی چون غلبه کرده باشد. و رسیدن آب باندرون بسبب مضمضه و استنشاق کردن برای خنکی را، و تناول کردن آنچه افطار کند با وجود شك در برآمدن صبح و صبح برآمده باشد.

دلیلش آنکه خدای تعالی فرمود: «و اتموا الصیام الی‌اللیل»، یعنی: روزه را تمام گردانید تا شب. و آنکس که شك کند در آنکه شب درآمده است یا نه، و روزه بگشاید، و تا شب روزه نداشته باشد، و فرمود: «کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الا بیض من‌الخیط الا سود»، یعنی: طعام و شراب خورید درشب تا آنگه‌که صبح برآید، و آنکس که بشك انذار صبح افطار کند، و صبح برآمده باشد، واجب بود بر وی قضای آن‌روز.

و سفر شرعی، و رنجوری که بآن روزه نتواند داشتن، یا اگر بدارد و رنجوری زیاد گردد، واجب بود که روزه گشاید، آنگه قضا بدارد.

دلیلش قول خدای است: فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام اخر»، یعنی هر که از شما رنجور شود؛ بر وی بود بعدد ایام‌که رنجور بوده باشد، یا سفر بوده باشد، روزه داشتن.

قضای روزه معلق گردانیده است به نفس سفر و مرض، و مطلق سفر و مرض را موجب قضا گردانیده است، پس واجب بود بر هر که مسافر بود و رنجور، قضای روزه داشتن، بعدد آن روزها که در سفر بوده باشد و رنجور بود.

و اگر کسی اضمار کند در آیت، «فافطر»، یعنی که: در سفر باشد ورنجور و روزه بگشاید، محتاج دلیل بود، زیرا که اصل عدم اضمار است.

دیگر آنستکه رسول ص فرموده است: «الصائم فی السفر کالمفطر فی‌الحضر»، یعنی: آن کس که در سفر روزه دارد همچنان است که در حضر روزه گشاده باشد.

(از معتقدالامامیه)

و اما روزه‌ای که بسببی واجب‌است، آن روزهٔ قضا ست. و او بر وفور واجب است و محتاج نیت تعیین است.

و کسی را که قضای روزه بر ذمت باشد، و قضای آن نتواند داشتن تا که رمضان دیگر درآید؛ روزهٔ رمضان بدارد، آنگه قضا کند آنرا که بر وی بود. و اگر توانست که قضا بدارد، و نداشت؛ روزهٔ ماه رمضان بدارد، و هر روزی را از گذشته کفارت دهد بآنکه مسکینی را طعام دهد، آنگه آنرا قضا کند.

و اگر روزهٔ قضا را پیش از زوال بگشاید، بزه‌مند شود. و اگر پس از زوال بگشاید؛ کفارت آنرا سه روز روزه بباید داشت، یا ده مسکین را طعام باید داد. و روایت کرده‌اند که کفارت این کفارت ماه رمضان است.

و روزهٔ کفارت واجب بود پیاپی داشتن، و اگر بضرورت بگشاید بر آنکه داشته باشد بنا کند، و اگر باختیار گشاده باشد باسر باید گرفت اگر درماه اول باشد. و اگر در ماه دوم باشد، و ازین ماه چیزی داشته؛ بزه‌مند شود، اما بنا تواند کرد، بدلیل قول خدای تعالی: «و ما جعل علیکم فی‌الدین من حرج»، یعنی: بر شما در دین حرجی نکرده است. و باسر گرفتن روزه در دوم ماه حرج است، باید که مرتفع بود.

و روزهٔ نذر و عهد واجب بود بسبب عهد و نذر.

دلیل وجوبش قول خدای تعالی: «یا ایهاالذین آمنوا او فوبالعقود». و نذر عقد واجب است، پس وفا کردن بآن واجب بود.

و جایی دیگر فرمود: «و او فوا بعهدالله اذا عاهدتم»، یعنی: وفا کنید بعهد خدا چون عهد کرده باشید و امر مطلق وجوب را باشد.

پس اگر نذر مقید باشد بزمانی که آنرا مثلی نباشد؛ چنانکه گفته باشد: این آدینه که می‌آید یا هر آدینه‌ای؛ لازم باشد آن روز معین و زمان معین روزه داشتن.

و اگر ویرا مثل بود، چنانکه گفته باشد آدینه‌ای؛ لازم باشد ویرا آدینه‌ای از آدینه‌ها. و اگر معین نباشد مخیر باشد هر روز که اختیار کند.

پس اگر روزهٔ نذر معین بگشاید، کفارت ماه رمضانش لازم باشد. و اگر پیاپی شرط کرده باشد، واجب بود پیاپی داشتن،

اگر باضطرار بگشاید، بنا کند. و اگر باختیار بگشاید، استیناف کند، اگر از نیمه نگذشته باشد. و اگر گذشته باشد، بنا کند.

و اگر نذر معین موافق رمضان افتد، یا موافق روزی که حرام باشد روزهٔ وی؛ نذر منعقد نشود، برای آنکه روزهٔ نذر در ماه رمضان نرود، و روزهٔ روزی که حرام بود روزه داشتن معصیت باشد.

و روزهٔ کفارت جزاء الصید واجب است، و دلیلش قول خدای تعالی: «یا ایهاالذین آمنوا لاتقتلوا الصید و انتم حرم»، یعنی: ای مؤمنان صید مکشید، و حال آنکه شما محرم باشید. «و من قتله منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیاً بالغ الکعبة او کفارة طعام مساکین او عدل ذلك صیاماً»، یعنی: و هر که از شما متعمداً صیدی بکشد برو بود جزاء مثل آن که کشته باشد از صید، و آن هدی باشد رسیده بکعبه، یعنی: آنرا آنجا کشند، یا

کفارت طعام دادن مسکینان، یا در مقابلهٔ آن روزه داشتن، پس هر کس که صیدی کشد در حل، و او محرم باشد، و عاجز باشد از فدیه دادن، یا از طعام دادن؛ برو بود که روزه دارد.

اگر شتر مرغ بود شصت روز، و اگر نتواند هژده روز.

و اگر خر دشتی باشد، یا گاو دشتی سی روز. و اگر نتواند، نه روز. و اگر آهو بود، سه روز.

و اگر محرم باشد در حرم، کفارت وی دو چندین باشد.

و این کفارت به ترتیب باشد، یعنی: تا از اول عاجز نشود، دوم روا نبود، اگر چه لفظ «او» اقتضای تخییر میکند.

زیراکه ما از آن بدلیل عدول کردیم، چنانکه از ظاهر، «واو» در قول خدای تعالی: «فانكحوا ما طاب لکم من النساء مثنى و ثلاث و رباع»، عدول کردیم باتفاق، و بر «او» حمل کردیم که فایدت تخییر میدهد.

و ازجملهٔ آن روزه‌ای که بسبب واجب است، روزهٔ دوم متعه است. دلیل بر وجوب این گفتار قول خداست: «فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استیسر من الهدی فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة»، یعنی: هر که تمتع کند بعمره یا حج، برو بود آنچه او را آسان بود از هدی؛ و اگر نیابد، سه روز در حج روزه بدارد، و هفت روز چون بازگردد، آن ده روز تمام باشد.

و این در حج تمتع بود، اول احرام بعمره گیرد، و چون در مکه رود طواف کند، و سعی کند، و تقصیر. آنکه حلال شود بر وی هر چه حرام بوده است مگر صید کردن، زیرا که در حرم است. و از این سبب این را حج تمتع خوانند، از برای آنکه ویرا بود تمتع گرفتن از آنچه بر وی حرام بود.

و آن سه روز که در حج باید داشت روز هفتم و هشتم و نهم است از ذوالحجه.

و این سه‌روز پیاپی باید داشت. اگر باختیار پراکنده دارد، با سر گیرد. و اگر باضطرار باشد، بنا کند. اگر دو روز داشته باشد پیش از عید، یك روز دیگر پس از ایام تشریق بدارد. و اگر نه، هر سه روز پس از ایام تشریق بدارد. اگر میسر نگردد، در راه بدارد. و اگر برین هم قادر نبود، چون با خانهٔ خود آید بر آن هفت روز پیاپی دارد.

و از جملهٔ این روزه‌ایست روزهٔ کفارت اذی حلق الرس.

و این چنان است که محرم را روا نیست، درحال احرام، سر تراشیدن. پس اگر ویرا رنجی بود از سبب دردی، یا ریشی، یا غیرآن، که از برای آن سر ببایه تراشیدن، سر بتراشد. و آن را کفارت کند بیکی از سه چیز: بروزه یا بصدقه یا بنسك.

و از ائمه هدی روایت کرده‌اند که روزه سه روز است، و صدقه شش مسکین را طعام دادن، و نسك گوسفندی بود.

و دلیل برین قول خداست: «فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه، ففدية من صيام او صدقة او نسك».

از آنکه ده مسکین را طعام دهد یا جامه کند، یا بنده‌ای آزاد کند. و این سه روز پیاپی داشتن واجب بود.

دلیل این آنست‌که خدای‌تعالی‌فرمود: «لایؤاخذکم‌الله باللغو فی‌ایمانکم ولکن یؤاخذکم بماعقدتم الایمان فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون‌اهلیکم اوکسوتهم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام»، یعنی: خدای شمارا مواخذه نکند بسوگنده‌هائی‌که برسر زبانهای شما رود بی‌قصد، ولیکن شمارا مواخذه‌کند بآن سوگندها که بقصد خورده باشید و خلاف‌کرده، کفارت آن ده‌مسکین اطعام دادن است، یا ده مسکن را جامه کردن ، یا بنده‌ای آزادکردن . پس اگر نتواند، سه روز روزه باید داشتن.

(معتقدالامامیه ص ٢٨٤،٢٩٣)

صَوم مارت مَریم ـ (ملل‌ونحل) وآنرا صوم سیدة نیز گویند وآن روز اول آب بود و مارت سیده را گویند از روزهای مسیحیان است.

صوم‌المستحبـ (فقهی) رجوع بروز سنت شود

صَومِ نَینُوا ـ (ملل‌ونحل،گاه‌شماری) و نینوایَ نام شهر است بشام واین شهر یونس پیامبر است ونام یونس یونان است ونزد ترسا چنان بودکه یونس سه شبانه روز درشکم ماهی ببود و این علامتی بود ببودن عیسی زیرزمین سه‌شبانه‌روز وصوم نینوی نیز سه روز باشد پیش‌از روزهٔ بزرگ و اول او روز دوشنبه و فطرش روز پنجشنبه است.

و روزهٔ بزرگ ترسایان هفت روز باشد وآغاز روزهٔ از دوشنبه کنند که همیشه آخرش روز شنبه و...

(از التفهیم ص٢٤٨)

دربارهٔ نینوی بحث است.

صَومِوِصَال ـ (اصطلاح‌فقهی) عبارت از روزه دو روز یا سه‌روز متوالی بدون افطار است باستناد عمل حضرت رسول‌که در بعضی از روزهای ماه رمضان سه‌روز متوالی بدون افطار روزه میگرفتند

(ازکشاف ص ٩٤٣)

صَومَعَه ـ (اصطلاح عرفانی) صومعه عبادتگاه و در اصطلاح مقام توجه دل را گویند وقطع‌علاقه ازما سوی‌الله را گویند. (سیر وسلوك ص٢ ـ مصباح‌الهدایه ص ٣٢٤) .

امیرقاسمی‌گوید:

در صومعه ودیرمغان هیچ‌سری نیست
کزآتش عشق‌تو درآن سرشری نیست
ذرات جهان آینه سر الهند
درکوچهٔ ما عاشق صاحب‌نظری نیست

عطارگوید :

پیرما از صومعه بگریخت درمیخانه‌شد
در صف دردی‌کشان‌دردی‌کش مردانه‌شد

حافظ گوید:

چنین‌که صومعه آلوده شد بخون دلم
گرم بباده‌بشوئید حق‌بدست‌شمااست
ازآن بدیر مغانم عزیز میدارند
که آتشی‌که نمیرد مدام دردل‌ماست

برخی از ترکیبات : صومعهٔ طاعت. صومعهٔ افلاك ، صومعه عصمت، وگفته‌اند: عالم علوی‌صومعه وخلوتگاه خانهٔ‌پاکانست جای ملائکه واهل تقوی است

(انسان کامل ص٥٩)

مولانا گوید

صومعهٔ عیسی است خوان اهل دل
هان وهان ای مبتلا ای دردمند
جمع گشتندی ز هر اطراف خلق
از ضریر و شل ولنگ واهل دلق
بر در آن صومعه عیسی صباح
تابدم ایشان رهاند از جناح
جوق جوق مبتلا دیدی نزار
شسته بر در بر امید انتظار
پس دعا کردی و گفتی از خدا
حاجت و مقصود جمله شد روا

صَیّاح ـ (اصطلاح نجومی) ونام‌دیگر کوکب عوا بود وآنرا نامهای دیگری بود مانند نقار و حارس‌السماء و ستارگان این شکل۲۲ بود درصورت ویکی خارج‌صورت.

صِهر ـ بکسر (اصطلاح فقهی) هر رحمی محرم را گویندکه ازجانب عروس باشد و شامل هرذی رحمی از زن پدر و زن پسر شود و بالجمله اصطلاح خاص آن داماد است و مصاهرت یعنی پیوندی.
(از کشاف ص ۹۱٤)

صَیاصی إنسیّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از صیاصی انسیه ابدان است و اصولا از صیاصی‌عالم اجساد را خواهند.
(ش ص۴۸۳ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۱)

صَیاصی البَرْزَخیَّه ـ (اصطلاحات فلسفی) مراد اجسام است.

صَیاصی الصّامِتَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد حیوانات و اجساد صامته است .

صَیاصی الغاسِقَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ابدان واجساد است.
(از ش ص۴۵۸)

صیاصی‌الغاسِقَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد انسان استکه حیوان ناطق است.
(از ش ص۴۸۳)

صَیْحَة ـ (کلامی) این‌اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید استکه فرمودند :

واخذناالذین‌ظلموا الصیحة فاصبحوا فی‌دیارهم جاثمین، وما ینظرون‌الاصیحة واحدة تأخذهم وهم یخصمون. ان‌کانت الا صیحة واحدة فاذاهم خامدون .

وآن صیحه‌ایست که در روز حشر زنند بر بندگان خدا و در نزد اهل ذوق کنایت از عودت حق باشد.

صَید ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) صید یعنی شکار وصیاد شکارچی است و اطلاق شود برمصید وآنچه صید شود وهر حیوان وحشی فرار است طبعاً که ممکن نباشد گرفتن آن مگر بحیل خاص و این عمل مباح‌است درحیواناتی‌که‌حلال‌گوشت‌اند برای‌خوردن، وآنچه حرام‌گوشت‌است برای اغراض دیگر.

«یجوز الاصطیاد بجمیع آلاته‌التی‌یمکن تحصیله بها ولا یؤکل منها مالم یذك فلو ادرکه میتاً اومات قبل تذکیته لم‌یحل الا ماقتله الکلب‌المعلم بحیث یسترسل اذا ارسل وینز جراذازجرعنه ولایعتاد اکل مایمسکه و یتحقق ذالك‌الوصف بالتکرار علی هذالصفات الثلث و یجب‌التسمیة عند ارساله ... وان یکون‌المرسل مسلما او بحکمه و ان‌یرسله للاصطیاد وان‌لایغیب ـ الصید مستقرة و یؤکل ایضا ماقتله‌السیف والرمح‌و السهم وکلمافیه فصل... کل ذالك مع‌التسویة والقصد والاسلام»
(ازشرح لمعه ج۲ ص۲۲)

رجوع به ذباحه شود و استفاده از پوست

یا موی آن درهرحال توان‌کرد وآن بوسیله تمام آلات ممکن باشد مانند شمشیر، تیر، سنگ، باز، عقاب وجزآن و هرگاه صیاد قبل‌ازآنکه به مصیدخود برسد مرده باشد حلال است و نیازی به سر بریدن آن نیست.

(از الفقه علی... ج معاملات ص۱۹ـ شرح لمعه ج۲ ص ۲۱۹ کشاف ۹۰۴).

درعرفان صید مقام جذبه را گویند و مقام هجران را گویند.

خاقانی‌گوید :

صید توام فکندی و درخون گذاشتی
صیدت چرا زخاك وخون برنداشتی
وصلت چو دست سوخته میداشت مرا
درپای سوخته دل چون پا گذاشتی

در معتقدالامامیه آمده است:

روا نباشد صید مگر بسگ معلم ، یعنی: آموخته، لقوله‌تعالی : «وما علمتم من‌الجوارح مکلبین»، یعنی: وآنچه شما تعلیم‌کردید آنرا ازجوارح: سگان‌شکاری را ، صید او شمارا حلال‌کرده شد. ولفظ «مکلبین» خاص است بکلاب، و مشتق از کلب، پس بایدکه غیرازسگ جائزنباشد.

و سگ معلم آن باشدکه خداوندش چون ویرا رهاکند برود، وچون باز دارد ویرا بایستد، وآنچه بگیرد ویرا نخورد. واین ازوی متکرر شود تا درعادت گویند که این سگ آموخته است. وآن سگ که چنین باشد، خوردن آن صید روا باشدکه وی کشته باشد، چون خداوند مسلمان در وقت رهاکردن وی بصید نام خدای برده باشد .

ونام خدای بردن شرط است نزدیك رهاکردن [سگ] بصید ازدست، وتیر از کمان، و نزدیك گلو بریدن حیوان.

دلیلش قوله تعالی: «ولا تاکلو مما لم یذکر اسم‌الله علیه» ، یعنی: مخورید از آنچه نام خدای بروی نبرده باشند!

اما سهو و نسیان ازین خارج است، بدلیل آیت، ولقوله ص: «اذا ارسلت‌کلبك المعلم و ذکرت اسم‌الله علیه فکل،والافلا»، یعنی: چون سگ معلم را بصید فرستادی، ونام خدای کردی؛ بخور، وگرنه مخور.

واگر سگ خوردن صید عادت کرده باشد، از معلمی خارج باشد، لقوله‌تعالی «فکلوا مما امسکن علیکم»، یعنی: بخورید آنچه سگان آن‌را برای شما نگاهدارند.

وآن سگ که صید خود را امساك برخود کرده باشد، نه برخداوندخود، اما خوردن ویرا نادر بود؛ ازمعلمی بیرون نرود .

و ذبائح کافران حلال نیست. و روا نباشد از شیب حلق بر بالا بریدن یعنی: کارد در زیر حلق کردن، و برگردانیده بریدن، پیش از آن که سرد شود سر از تن جدا کردن. و نزد بعضی از اصحاب مکروه است، نه حرام؛ زیرا که شرایط آن: تسمیه، و استقبال قبله، و بریدن حلق، واودجین و مری، و اسلام ذابح، همه حاصل است، باید که حرام نباشد.

و حکم آنکه اگر پوست باز کنند، پیش از سرد شدن، همین حکم باشد.

و اگر چون بکشند، نجنبد، یا بجنبد و خونش نرود؛ حلال نباشد.

و کشتن آنچه در شکم بود، چون موی و پشم برآورده باشد، کشتن مادرش باشد. و اگر زنده بیرون آید و نکشندش، حرام بود.

و کشتن ماهی و ملخ گرفتن ایشان است، چون مسلمانی بگیرد حلال باشد خوردن وی.

و حلال نباشد از ماهی الا آنچه او را فلس بود، و ملخ پیاده حلال نباشد.

و سگ، وخوک، و روباه، وخرگوش، و کفتار، وموش‌دشتی، وکشف، وخارپشت، و موش، و گربه، و بوزنه، و خرس، و پیل، و هرصید که ویرا زنده گیرند و نکشند حلال نباشد.

و چون سگ رها کند، و نام خدای ببرد، و سگ غایب گردد، و صید را کشته یابد؛ حلال نباشد، زیرا که احتمال آن دارد که از چیزی دیگر کشته شده باشد.

و هرچه عاصی شود از شتر و گاو، و دست ندهد؛ حکم او حکم. وحش باشد در صحت کشتن وی بهرچه دست دهد.

و همچنین اگر در چاه افتد، و دشوار باشد، ویرا براوردن، یا هم در آن چاه بروجه مامور کشتن دشوار باشد؛ بهروجه که توان کشتن روا بود کشتن وی.

و اشتر را نحر کردن واجب است.

و هرچه غیر از اشتر است، ذبح باید کرد.

و چون خواهد که نحر کند؛ هردو دست شتر را ببندد، و طعن در پیش سینهٔ وی زند به حربه‌ای یا کاردی و غیر آن. و اشتر باید که بر سینه خفته ببندند، و گاو را دو دست و پای.

بود. و گوسفند را دو دست و یکپای

و ذبح صحیح نباشد الا ببریدن حلقوم، و هردو رگ گردن، و راه گذر آب و علف وی باهن

و باید که ذابح مسلمان بود، و نام خدای ببرد، و روی بقبله آرد آنرا که ذبح میکند. و اگر آهن نیابد، آبگینه و سنگ و نی روا بود چون ببرد. و بدندان وناخن روا نباشد.

هر حیوانی که دندان نیش دارد، و مرغی که چنگال دارد، و جملهٔ سباع، و آنچه او را حوصله [وقانصه] نباشد، یعنی: علف‌دان، و سنگدانش نباشد، حشرات زمین. این همه حرام است، و روا نباشد خوردن او.

و مردار حرام است، وخون، وسپرز، و پی‌زرد، و خایه، و غده، و آن پوست که بچه درو بود، و جای بول، و گل، الا اندکی از تربت حسین ع، و خایهٔ هر مرغی که گوشت او حرام بود، و شیر او، و خایهٔ هر مرغی که هر دو طرف وی یکسان بود، چون ندانند که آن مرغ حلال است یا حرام، و آنچه از حیوان باز برند و او زنده باشد، حرام است.

و هر چهارپایی که آدمی با وی وطی کرده باشد، و آنچه سرگین‌خواره باشد، و این آنستکه غذای او همه سرگین آدمی باشد، حرام باشد، تا آنگه که ویرا استبرا دهند، آنگه حلال شود.

پس اشتر را چهل روز ببندند، و علف دهند. و گاو را بیست روز، و گوسفند را ده روز، و بط و ماکیان را پنج روز، و بروایتی ماکیان را سه روز، و ماهی را روزی.

و طعام پلید حرام است، و آنچه غصب کرده باشند.

و طعام و شراب خوردن در جایگاهی که از زر و نقره ساخته باشند حرام‌است، و هر چه مست کند اندك وبسیار آن‌حرام

بود، و فقاع حرام است، و اجرت بر کارهای حرام حرام است. و بر عبادتی که بدان تکلیف کرده باشند اجرت گرفتن حرام است.

و حجت بر کسی که [خوردن] روباه و کفتار را [روا] میدارد بعد از اجماع این طائفه آنستکه روایت کرده است ابو هریره از رسول ص: «کل ذی ناب من السباع حرام»، یعنی: هرچه خداوند دندان نیش است از سباع حرام است.

و در سوسمار حجت بر وی آنستکه بزمینی فرود آمدند که در آنجا سوسمار بسیار بود. ایشان سوسمار بگرفتند و روایت کرده‌اند که اصحاب رسول ص می‌پختند. رسول ص فرمود: «ماهذا؟» چیست اینکه میپزید؟ گفتند: «ضباب اصبناها»، سوسمار است که گرفتیم. رسول ص فرمود: «ان امة بنی‌اسرائیل مسخت فی هذه‌الارض دوابا و انی لاخشی ان یکون هذه فاکفؤا القدور»، یعنی: گروهی را از بنی‌اسرائیل در [این] زمین مسخ‌کرده‌اند با دواب، ومن میترسم که ایشان این سوسماران باشند. دیگها را بریزید! ایشان چون این سخن از رسول بشنیدند، دیگها همه بریختند.

و در نبیذ حجت اینست که: «کل مسکر حرام»، یعنی: هرچه مست‌کننده است حرام است. و در روایتی دیگر: «ما اسکر کثیره فقلیله حرام»، یعنی: هرچه بسیار او مست کند، اندك او حرام بود.

و در فقاع حجت برتحریم وی آنستکه روایت کرده‌اند که جمعی از [مردم] یمن گفتند: «یا رسول‌الله ان لنا شرابا نتخذوه من‌القمح والشعیر»، یعنی ما را شرابیست که از گندم و جو میسازیم. رسول ص فرمود: «غبیراء» گفتند: «نعم یا رسول الله»، رسول فرمود سه‌بار: «لاتطعموها»، مخورید آنرا، [مخورید آنرا!].

و در حدیث دیگر فرمود: «من لم یترکها فاضربوا عنقه!» یعنی: هرکه‌دست از خوردن آن برندارد، گردن وی بزنید.

ابو عبیده از زیداسلم روایت کرد که سکر که غبیراء است و سکر که در لغت عرب خاص است به فقاع.

و ابن حنبل از حمزه روایت کرده است که غبیراء که رسول ص از آن نهی فرموده است فقاع است.

و گوشت خر، و گوشت اشتر، حرام نیست، اما در غایت کراهت است، برای آنکه اصل اباحت است، و منع محتاج دلیل است.

و آنچه در تحریم وی روایت کرده‌اند اخبار آحاد است، عمل بدان در شریعت جائز نیست. و درین که خدای تعالی فرموده است: «والخیل والبغال والحمیر لترکبوها و زینة»، یعنی: اسب و استر و درازگوش ازبرای‌آن آفرید تابرنشینند، و شما را زینتی باشد برنشستن. و زینت مانع نباشد از انتفاع خوردن و غیر آن، بدلیل آنکه رواست بار برنهادن، و اگرچه ذکر این نکرده است.

و رد حدیثی دیگر فرموده: «من لم» و روا بود انتفاع گرفتن به پشم مردار، و دندان و ظلف وی.

و گوشت کشتار چون بر آتش نهند باهم جهد، و گوشت مردار پهن شود و ماهی مرده در آب اندازند برسر آید، و ماهی گرفته بزیر آب فرو رود.

(معتقدالامامیه ص ۴۷۲، ۴۷۹)

صِیَغُ‌العُموم ـ (اصطلاح ادبی) و عبارت از کلمات کافه، قاطبه، کل، است.

صیغهٔ طَلاق ـ (اصطلاح‌فقهی) رجوع به طلاق شود.

در خصوص طلاق شارع صیغه مخصوص آنرا باسم فاعل قرار داده مثل **هی‌طالق** و این از جهت دلالت دلیل است و نباید از غیر مورد وجود دلیل تجاوز نمود.

صیغَه ـ (اصطلاح ادبی) و هیأت حاصله از ترتیب حروف و حرکات و سکنات آنها است و در بعضی از کتب صرف است که صیغه اسم است بمعنی مصوغ و مشتق است از صیاغ یا از صوغ و صیاغ بحسب لغت زرد ربوته انداختن است و اطلاق شده است بر هرچه ریخته شود و بر افعال نیز اطلاق شود.

(از کشاف ۱۱۹)

صیغَه‌های مُبالَغَه ـ (اصطلاح ادبی) و اوزان صیغ مبالغه‌فعال (بفتح‌فا وتشدید عین و مفعال بکسر میم و فعول‌اند) که با شرائطی که در اسم فاعل گفته شد عمل اسم فاعل کنند. (از سیوطی ص ۱۴۳).

ض

ضائن ـ (اصطلاح عرفانی) «ضن» بمعنی بخل و «ضن بالمکان» یعنی تـرك نکرد مکان را، و بمعنی اختصاص چیزی بچیزی و کسی است و نفیسانرا از جهت نفاست خصائص ایشـان ضائن گوینـد که عارفان باللّه‌اند.

(اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۶۸).

شاه نعمت‌الله گوید:

دیده بگشا خدایـرا میبین
عین او را بعین ما می‌بین
هرچه بینی بعین حق بنگر
بلکه حق عین‌چیزها می‌بین

ضابِطَة ـ (اصطلاح منطقی واصولی) ضابطه عبارت از حکم کلی است‌که منطبق بر جزئیات باشد و در تحت قاعدهٔ کلی درآید قاعده فروع را از ابواب پراکنده جمع کند و ضابطه فروع یك باب را جمع کند (از کشاف ص ۱۱۸۶).

ضاله ـ این اصطلاح فقهی است و سلوکی را که راه گم کرده باشد گویند برخلاف آبق. و بالاخره اطلاق بر حیوانی شود که از دست صاحب آن گریخته و یا بنحوی از انحا ناپدید شده باشد که در فقه احکامی دارد و نزد اهل ذوق کنایت از حریت و هم نامعلوم بودن حقایق است و سرگردانی است:

مولانا:

ضاله چبود ناقهٔ گم کردهٔ
از کفت بگریخته در پردهٔ
کاروان دربار کردن آمده
اشتر تو از میانه گم شده
میدوی این سو و آن سو خشك لب
کاروان شد دور و نزدیك است شب
رخت مانده برزمین در راه خوف
تو پی اشتر روان گشته بطوف
کای مسلمانان که دید است اشتری
جسته بیرون بامداد از آخوری
هرکه برگوید نشان از اشترم

مژده‌گانی میدهم چندین درم
باز میجوئی نشان از هر کسی
ریش‌خندت میکند زین هرخسی
کاشتری می‌دید رفت این طرف
اشتری سرخي بسوی این علف
آن یکي گوید بریده گوش بود
وان دگر گوید جلش منقوش بود
از برای مژدگانی صد نشان
از گزافه هر خسي کرده بیان
ای دل این اسرار در گوش کن
قسم تو گرهست زین خوش نوش کن
همچنانکه هرکسي در معرفت
میکند موصوف غیبتي را صفت
باحثي مرگفت او را کرده جرح
فلسفي از نوع دیگر کرده شرح
وان دگر در هردو طعنه می‌زند
وان دگر از زرق جاني میکند
هریکي زین ره نشانها زان دهند
تا گمان آید که ایشان زان دهند
این حقیقت دان نه حقند این همه
نی بباطل گمرهانند این رمه.

ضامِن ــ (اصطلاح فقهی) و آنکه ضمانت کسي را در اموال کند ضامن نامند و در ابدان کفیل رجوع به ضمانت و کفالت شود.

ضامِنِ جَریرَه ــ (اصطلاح فقهی) رجوع به ارث و فرائض،

ضِیاع ــ (اصطلاح نجومی) و عبارت از چهار ستاره است واقع در عواء.

ضَبط ــ (اصطلاح فلسفی) یعنی قوهٔ حافظه و گویند در قاضي علاوه برشرائط دیگر از نظر نگهداری وقایع قوت ضبط هم لازم است چنانکه در محدث (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۰۴) و آن خوب شنیدن سخن باشد و بدنبال آن خوب نگاهداشتن (از کشاف ص ۸۸٦).

ضِحْك ــ (اصطلاح عرفانی) ضحك در صفات کنایت از اظهار رضوان اکبر است بوصف بشر در جمال قدم مشاهدت قدم را. (از شطحیات ص ٦٤).
(بابا طاهر ص ۱۹۱).

ضِدّ ــ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ تقابل بیان‌شد که ضدهرچیزی عبارت از چیزی است که با آن در محل واحد جمع نشوند ولکن ارتفاع هر دو ممکن باشد و از شأن ضد آنست که با ضد خود منافات داشته باشد و هریك یافت نشود مگر بفقد دیگری «من شأن الضدان ینافي ضده ولایوجد احدهما الا بفقدالاخر».

(از راحةالعقل ص ٤٧)

ضِدّان ــ (اصطلاح فلسفی) ضدان دو امر وجودی هستند که با هم جمع نمیشوند ولکن مرتفع میشوند «الضدان امران وجودیان لایجتمعان ولکن یرتفعان» و مراد از اینکه در محل واحد جمع نشوند خارج از ذهن‌است والا ذهن مجمع‌متضادات است.
(از تفسیر ص ۱۳۰۳ و رجوع شود به درةالتاج بخش اول ص ۱۱۷ ــ شرح منظومه ص ۱۱۱)

ضِدّ خاصّ ــ (اصطلاح اصولی) و در مبحث امر بشي مقتضي نهي از ضده گفته‌اند که ضد شئي بر دو قسم است یکی ضد خاص که هر امر وجودی باشد که مخالف مأمور به باشد عقلا یا شرعا وعام اطلاق بر ترك مأموربه شود.
ویا یکي از اضداد وجودي لابعینه است

(از قوانین ص ۱۰۸) رجوع به اس.... شود.

ضِرابُ‌الفَحْل - (اصطلاح فقهی) راندن حیوانی نر بر حیوان ماده است که معمول است و این عمل بعنوان کسب مکروه است (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۲۷).

ضِراریّه - (اصطلاح فقهی) فرقهٔ از معتزله‌اند که یاران ضراربن عمرواند (از ملل و نحل ص ۱۰۵).

ضَربُ‌المَثَل - (اصطلاح فقهی) عبارت از ذکر چیزی است برای آنکه اثر آن در غیر ظاهر شود و در ضرب‌المثل لازم است مماثلت بین مثل و ممثل گویند مناقشهٔ در مثل نیست یعنی مطابقت آن با واقع یا عدم مطابقت آن مهم نیست در قرآن ضرب‌المثل‌های بسیار آمده است از جهت تذکر و انذار و بصور و اشکال مختلف «ولقد ضربنا للناس فی‌هذاالقرآن من‌کل مثل لعلهم یتذکرون (از کشاف ۸۷۲).

ضَرُورَت - (اصطلاح منطقی) امتناع انفکاک چیزیرا از چیزی دیگر برحسب حکم عقلی ضرورت مینامند و کلمهٔ ضرورت در لغت بمعنای ناچاری و الزام و اضطرار است و بالجمله هرگاه گویند نسبت حیوانیت بانسان ضروری است مراد این است که عقل حاکم است که انفکاک انسانیت از حیوان و بالعکس محال است.

ضرورت در فلسفه بمعنای وجوب و مقابل امکان آمده است و برحسب معنی منطقی باین معنی است که هرگاه مقدمات برهان مفید علمی یقینی بود و دائم باشد که متغیر نشود باید که ضروری باشد.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۳۰، ۱۳۶، ۲۸۹)

و ضرورت برچند نوع است:

الف - آنکه مصداق حکم نفس ذات موضوع باشد بدون اعتبار امری دیگر بطور مطلق که آنرا ضرورت ازلی دائم گویند چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلا و ابدا متصف به صفت علم است و علم او هم ازلی و ابدی است و یا گویند ذات خدا موجود ازلی است یعنی اول و آخر ندارد.

ب - آنکه مصداق حکم نفس موضوع باشد بدون علت و شرط و لکن مادام اتصاف ذات موضوع بر حیثیت مذکور «مادام‌اتصاف» برنحو ظرفیت بحته باشد.

ج - آنکه مصداق حکم ذات موضوع باشد باعتبار حیثیت تعلیلیهٔ خارجیه که خارج‌از مصداق حکم باشد وگاه با حیثیت دیگری که غیر ذات باشد اعم از آنکه حیثیت تقییدیه سلبیه باشد مانند «زید اعمی» یا اضافیه باشد مانند «السماء فوقنا» یا اعتباریه باشد مانند «زیدممکن» یا انضمامیه باشد مانند «زید ابیض» صدق موجودیت بر واجب‌الوجود از قبیل ضرورت ازلیه است و بالجمله مفهوم واجب‌الوجود لذاته شامل اقسامی چند است. رجوع بواجب شود.

در فقه حال ضرورت حالی را گویند که انسان در وضع غیرعادی قرار گیرد و قهراً بسیاری از محرمات حلال و محللات حرام شود که گفته‌اند:

در موقع ضرورت هر محذوری مباح میشود جز درمورد دماء چنانکه در بعضی اخبار است لاتَقیّةَ فِی‌الدّماء و سر آن اینست که تشریع تقیه برای حفظ دماء

است و جریان آن درمورد دماء نقض‌غرض خواهد بود.

پس اگر شخصی از طرف صاحب قدرتی مجبور بقتل کسی که مستحق قتل نیست بشود نباید زیر این بار برود ولو منجر بکشتن خود او بشود زیرا اجبار و اکراه اثری در نفوس محترمه ندارد. بلی اگرکسی باو حمله‌کرده و قصد قتل او را داشته باشد باید از خود دفاع نماید ولو منتهی بقتل حمله‌کننده شود.

(کلیات ص ۴۵، ۴٦)

ضَرورَتِ اَزَلیَّه ـ (اصطلاح منطقی) ضرورت ازلیه عبارت از نسبت ضروری ازلی حکم است ابداً و ازلا چنانکه گویند خدای عالم است یعنی ازلا و ابداً متصف بعلم است و علم او ازلی و ابدی بوده و عین ذات او است و یا گویند ذات خدا موجود ازلی است یعنی بدون قید وحیثیت مصداق موجودیت است. (دستور ج ۲ ص ۲٦٤)

ضَرورَتِ ذاتی ـ (اصطلاح منطقی) ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه‌هم گویند عبارت از ضرورت مادام‌الذات است یعنی مادام که ذات موجود است بدون آنکه ذات علت اتصاف و حکم باشد مثال «انسان انسان است، انسان حیوان است» که ضرورت ذاتی در ظرف وجود است نه بشرط وجود و بقیدذات نه بعلت خارجی.

(اسفار ج ۱ ص ۲۱ ـ دستور ج ۲ ص ۲٦۵)

ضَرورَتِ ذاتی بِشَرطِ وُجود ـ (اصطلاح منطقی) ضرورت بشرط وجود در موردی است که حکم برمبنای وجود موضوع باشد چنانکه گویند: «انسان عالم یا قادر و یا کاتب است» و بدیهی است که کتابت و علم و قدرت برای انسان مادام و بشرط وجود است و ازحالات و اوصاف ذات نیست.

پس اگرمقتضی آن ضرورت ذات‌نباشد بلکه باعتبار امر مغایری با ذات باشد اگر آن غیر وجود باشد ضرورت بشرط وجود است.

(از دستور ج ۲ ص ۲٦٦ ـ اساس‌الاقتباس ص ۱۳۲)

ضَرورَتِ بِشَرطِ مَحمول ـ (اصطلاح منطقی) ضرورت بشرط محمول درصورتی است که نسبت حکم ضروری مادام وجود وصفی از اوصاف باشد که این قضیه را مشروطهٔ بوصف موضوع نامند مانند «کل اسود قابض للبصر مادام اسوداً».

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۳۲، ۱۳٤)

ضَرورَتِ وَقتیَّه ـ (اصطلاح منطقی) ضرورت وقتیه در صورتی است که ثبوت محمول برای موضوع بضرورت باشد و مقتضی آن ضرورت ذات نباشد و معلق بموضوع و محمول هم نباشد و بلکه حصولش خاص بود بوقتی معین مثال «ماه منخسف شود در وقت معین» و اگر خاص نبوده منتشره خوانند مانند «هر انسانی متنفس است در وقتی از اوقات».

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۳۲، ۱۳٤)

ضَروری ـ (اصطلاح منطقی) کلمهٔ ضروری گاه مقابل اکتسابی است ومرادف با بدیهی است تصورات ضروری یعنی تصوراتی که در حصول آنها نیازی بتأمل و فکر نیست و گاه مقابل امکان است چنانکه گویند حیوانیت انسان‌را ضروری است.

(از تهافت‌التهافت ص۲٤٦ ـ دستور ج ۲ ص ۲٦۷) رجوع به تصور و تصدیق شود.

ضَروریّاتِ خَمس ـ (اصطلاح فقهی و اصولی) و آنها عبارتند از حفظ نفس بواسطهٔ قصاص ودیه و دفاع و حفظ دین بواسطهٔ جهاد و قتل مرتد و حفظ عقل بواسطهٔ تحریم مسکرات و حفظ نسبت بواسطهٔ تحریم زنا و لواط و اتیان بهائم و تحریم قذف و حفظ مال بواسطهٔ تحریم غصب و سرقت و خیانت و قطع طریق و حد و تعزیز بر آنها

(از قواعد شهید ص ٦)

ضَروریّاتِ دین ـ (اصطلاح فقهی) و عبارتند از اموری که انکار آنها موجب خروج از دین باشد مانند اعتقاد به صوم و صلوة، حج، جهاد، معاد،

(از قوانین ص ۲۱۲ ـ کشاف ص ۸۸۰ ـ غزائی ص ٦)

ضِفدِعُ الأوّل ـ (اصطلاح نجومی) ضفدع اول یا فم الحوت عبارت از ستارهٔ بود در حوت جنوبی و ضفدع‌الثانی در ذنب قیطس جنوبی است.

ضفدع به کسر ضاد و دال

ضِفدِعُ‌الثانی ـ (اصطلاح نجومی) یا ذنب قیطس جنوبی

رجوع به قیطس شود.

عرب دو ستارهٔ که واقع در ذنب قیطس است ضفدع دوم و آنکه واقع بر فم حوت جنوبی است ضفدع اول نامند.

ضَفیرَه ـ (اصطلاح نجومی) و نام دیگر گیسو است که ستاره یا ستارگانی بود واقع بر ذنب اسد.

رجوع به کواکب سحابی شود.

صفیر نیز آمده است.

ضِفدِعَین ـ (اصطلاح نجومی) نام دیگر دو ستارهٔ بود یکی بر دهان حوت جنوبی و دیگر بدنبال دبران.

ضَلالَت ـ (اصطلاح اخلاقی) یعنی گمراهی، انحراف از حق و حقیقت، در حدیث است که لا یجتمع امتی علی‌الضلالة علیکم بالسواد الاعظم.

در قرآن است. اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم.

در مقابل هدایت.

ضَعیف ـ (اصطلاح درایه) خبر واحدی است که وجود شرایط حدیث صحیح موثق و حسن نباشد و مشتمل بر مجروح باشد بدون فساد مذهب و یا مجهول المذهب و حال باشد.

(از معالم ص ۲٦۱).

ضَمان ـ (اصطلاح فقهی) و عقدی است که فایدهٔ و ثمرهٔ آن نقل مال است از ذمهٔ مضمون عنه به ذمهٔ ضامن و بالجمله التزام است بآنچه درعهدهٔ غیراست و بدین معنی اسد کفالت و در تعریف کفالت گویند ضم ذمه است بذمهٔ در اصل دین یا در نفس که کفالت در مال یا نفس باشد لکن به معنی خاص کفالت در ابدان است و ضمانت در اموال است در ضمانت شخص بری المذمه ضمانت شخصی دیگر را کند در تعهدات مالی. ضمانت کننده را ضامن و آنکه از او ضمانت شده است مضمون عنه ومال مورد ضمانت را مضمون به‌نامند، ضامن باید شخصی آزاد؛ عاقل و بالغ باشد و پس از ضمانت و اجرای صیغهٔ آن عهدهٔ مضمون عنه بری می‌شود و ضامن متعهد

است.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۲۱ ـ الفقه علی.. ج ۳ ص ۲۹۹)
و هوالتعهد بالمال ای الالتزام به من البری من مال مماثل لماضمنه للمضمون عنه و یشترط کماله و حریته الا بأذن المولی فیثبت فی ذمة العبد... ولا یشترط علمه بالغریم... ولا بدله من ایجاب و قبول والایجاب ضمنت و تکفلت و تقبلت و شبهه... فیقبل المستحق و یکفی رضاه بالضمان فلا یشترط فوریة القبول و لا عبرة بالغریم و هوالمضمون عنه نعم لا یرجع علیه مع عدم اذنه و یشترط فیه ای فی الضامن من الملائة او علم المستحق باعساره و یجوز الضمان حالا و مؤجلا عن حال و مؤجل والمال المضمون ما جاز اخذالرهن علیه...
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۲۱، ۲۲۳)
در معتقدالامامیه است:
ضامن باید که مختار بوده و کسی را بر وی ولایتی نباشد، و در حال ضمان ملی بود، و اگر نباشد، و مضمون‌له را، یعنی آن کس که ضمان برای وی باشد، راضی بود؛ روا باشد.
و باید که مؤجل بود، و مضمون‌له قبول کند ضمان را، و مضمون به، یعنی: مال مثلاً، حقی لازم بود در ذمت، یا لازم گردد همچون بهای مبیع در مدت خیار، لقوله ص «الزعیم غارم»
و رضای مضمون، یعنی: آنکه ازو ضمان کنند، حق را شرط نیست، و نه معرفت او، و نه معرفت مضمون له، برای آنکه دلیلی نیسته برین.
و روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین ع و ابو قتاده، چون ضمان دین کردند از شخصی که متوفی شده بود، پیغمبر ص ضمان ایشان را اجازت کرد، و ازایشان نپرسید که ویرا می‌شناسد یا نه، و رضای وی نیز حاصل نبود، از برای آنکه مرده بود.
ومعرفت صاحب‌دین هم شرط نیست.
و باید که مضمون به معلوم باشد.
و چون ضمان صحیح شد، حق با ذمت ضامن نقل کند، و مضمون عنه بری شود، از برای آنکه رسول ص ابو قتاده را گفت، چون ضمان کرد از آن میت آن دو دینار را «هما علیك والمیت منهما بریء»، یعنی: آن دو دینار بر تست، و ذمت میت از آن بری است.
و چون بی‌دستوری مضمون عنه‌ضمان کرده باشد؛ باوی رجوع نتوان‌کرد بآنچه ضمان‌کرده باشد، چنانچه امیرالمؤمنین ع را و ابو قتاده را رجوع نبود، چون ضمان ایشان بی‌دستوری بود. که اگر رجوع بودی ضمان را فائده نبودی، و دین همچنان باقی بودی.
(معتقدالامامیه ص ۳۷۵، ۳۷۶)
در کلیات حقوقی آمده است:
ضمان در لسان شرع یا متشرعه در دومعنی استعمال شده. اول بمعنی غرامت تالف است وباین معنی است **مَنْ اَتْلَفَ مالَ غَیرِهِ فَهُوَ لَهُ ضامِنٌ** و نیز باین معنی‌است قول حنفی **الأجْرَةُ والضَّمانُ لایَجْتَمِعانِ** یعنی اجرت و غرامت با هم جمع نمیشوند که لازمه آن اینست که اگر کسی مال دیگری را غصب کند چون غرامت مال بعهده اوست اجرةالمثل زمان غصب باو تعلق نگیرد.

دوم ذمه‌ایست بذمه باین معنی که ذمه شخصی مشغول شود بآنچه شخص دیگری به آن اشتغال ذمه دارد بطوری که صاحب حق بتواند از هر کدام بخواهد مطالبه نماید و بتأدیه یکی، دیگری برائت ذمه حاصل خواهند نمود. ضمان باین‌معنی نزد فقهاء مذاهب متداول است.

اما نزد امامیه ضمان نقل مال است از ذمهٔ شخصی بذمهٔ شخص دیگر بطوری که اولی بریئی الذمه شود چون ذمه‌دیگری مشغول شود.

همه این معانی را جمله‌ایست بمعنی واحد واصل فاردی و آن عبارت است از عهده تعهد.

پس غرامت تالف عبارت‌است ازاینکه بدل مال در عهده متلف قرار گرفته و بآن اشتغال ذمه پیدا کند که آنرا ضمان عهده گویند.

و ضم ذمه بذمه دیگر یا نقل مال‌از ذمه بذمه بقرار دادن حق است در عهدهٔ ضامن یا بطور بدلیت بر مسلك عامه یا بطور نقل و تحویل بنابر مسلك امامیه

کفالت نفس که عبارت است ازاینکه شخص متعهد شود که دیگری را در وقت معین یا هر وقت صاحب حق بخواهد احضار کند آنهم راجع بضمان عهده است

قوام ضمان به چهار چیز است:

۱ – ضامن متعهد.

۲ – مضمون عنه یا مضمون معه.

۳ – مضمون له یعنی صاحب حق.

۴ – حق مضمون که عبارت از مال است در ضمان و نفس است در کفالت.

در ضمان و همچنین در سایر عقود لازمه، تنجز شرط است پس ضمان تعلیقی مثل اینکه شخص بگوید من ضامنم اگر پدرم رضایت دهد یا اگر مدیون ندهد صحیح نیست.

ضمان محتاج است بایجاب ضامن و قبول مضمون له که صاحب حق باشد اما مضمون عنه یعنی کسیکه حق بذمه او است بعضی قبول او را نیز برای اینکه شاید نخواهد زیر بار منت رود معتبر دانسته‌اند. بنابراین قوام ضمان بایجاب و دو قبول خواهد بود و بعضی قبول او را معتبر نمی‌دانند.

بهر حال رضایت مضمون له یعنی صاحب حق شرط است. پس اگر قبل از احراز رضایت او فوت شود ضمان بی‌اثر و ضامن اشتغال ذمه نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۱۵۱، ۱۵۲)

ضَمانِ عَیْن – (اصطلاح فقهی)

در کلّیات حقوقی آمده است:

ضمان عین بعهده کسی است که از منافع آن بهره‌مند میشود. و این قاعده متخذ از این حدیث نبوی است. **الخراج بالضمان** یعنی تعلق خراج که عبارت از غله ومنافع مستخرج ازعین باشد بمالك، سبب آن ضمان مالك است نسبت بعین، باینمعنی اگر عین تلف شود ضرر و زیان آن دامنگیر او شده و از کیسهٔ او خواهد رفت.

حنفی باین حدیث استدلال کرده است براینکه استیفاء منافع عین مستقل بوده وبعهدهٔ غاصب نیست زیرا غاصب، ضامن عین است و ضمان عین با ضمان منافع جمع نمیشود.

و چون اخبار متظافره دلالت دارند بر اینکه غاصب ضامن عین با منفعت

است که از آن جمله است صحیحه ابی ولاد فقهاء امامیه ملتزم شده‌اند بتأویل حدیث و آنرا حمل کرده‌اند بر اینکه مراد از ضمان، ضمان جعلی اختیاری است زیرا هر آدم عاقلی ضامن ملك دیگری شود و غرامت تلف آنرا بعهده گیرد لامحاله غرض او استیفاء منافع است پس خراج یعنی استیفاء منافع بسبب ضمان اختیاری است نه ضمان قهری که از قبل شارع جعل شده باشد و نه ضمان تبعی، مثل ضمان بایع نسبت بدرك مبیع وضمان مشتری نسبت بدرك ثمن، زیرا در چنین جائی با اینکه بایع ضامن مبیع است، ضامن منافع آن نیست، بلکه منافع آن متعلق بمشتری است و همچنین است مشتری، نسبت به ثمن.

برعکس خراج ثمن، یعنی منافع آن بسبب ضامن اختصاص ببایع دارد از جهت آنکه اگر ثمن تلف شود از مال او رفته و زیان باو وارد گردیده پس نمیشود حدیث را دلیل عدم ضمان غصب نسبت بمنافع قرار داد.

و بالجمله همانطوریکه منافع مال، بمالك تعلق داشته و مورد استفاده او است تلف مال نیز پایگیر او خواهد شد چنانکه معروف است من له الغنم فعلیه الغرم یعنی کسی که غنیمت میبرد و فائده برمیدارد غرامت و زیان نیز بعهده او است.

(کلیات حقوقی ص ۲۱، ۲۲)

ضَمانِ قَهْری ـ (اصطلاح فقهی) در موردی ضمان قهری است که موجب آن با اراده واختیار ضامن نباشد چنانکه شخص برحسب عقد معاوضهٔ فاسدی مال دیگری را بدست آورده باشد و عبارت فقهاء در مقام بیان این قاعده باین نحو است:

ما یُضمَنُ بِصَحیحِه، یُضمَنُ بِفاسِدِه و ما لا یُضمَنُ بِصَحیحِه لا یُضمَنُ بِفاسِدِه.

هر معامله که صحیح آن ضمان داشته باشد، فاسد آن نیز ضمان خواهد داشت. و هر آنچه در صحیح آن ضمانی نباشد در فاسد آن نیز ضمانی نخواهد بود، مثلا اگر در مورد بیع چون ثمن بعهده مشتری است در مورد بیع فاسد نیز ثمن بعهده او خواهد بود نهایت آنکه در صورت اول مشتری عهده‌دار تسلیم ثمن مسمی است یعنی ثمنی که در ضمن معامله نام برده شده و در صورت دوم عهده‌دار مثل یا قیمت است.

پس اگر مشتری مبیع را به بیع فاسد تحویل گرفته و در یداو تلف شده باشد در حالتیکه بایع علم بفساد آن نداشته باشد ضمان تلف بعهده مشتری است.

و همانطوریکه مبیع به بیع صحیح اگر در دست مشتری تلف شود ضمان آن یعنی ضرر و زیان دامنگیر او میشود همین طور در مورد بیع فاسد نیز ضمان باو توجه خواهد یافت باینکه مثل یا قیمت آنرا ببایع تسلیم نماید.

اما در عقود مجانی مانند هبه و امثال آن چون در صحیح آنها ضمانی نیست وقتی هم فاسد باشند ضمانی توجه نخواهد یافت. و اینحکم دروقف وصدقات و امثال آنها نیز جاری خواهد بود.

ولکن حق این است که ضمان در بیع فاسد و نظایر آن مبتنی بر قاعده ید است و سبب عدم ضمان در هبه و نظایر

آن تسلیط مجانی است.

(کلیات ص ۳۹، ۴۰)

ضَمانِ مَنْفَعَت ـ رجوع بـه ضمان عین شود.

ضَمانِ یَد ـ (اصطلاح فقهی) قاعده ضمان ید «علی الیدما اخذت حتی تؤدیه» میباشد.

در کلیات حقوقی آمده است:

وقتی مالی در دست غیر تلف شود حصول مال در دست او یا باذن مالك بوده یا باذن شارع یا بدون اذن.

آنجائیکه مال در دست شخص باذن مالك یا شارع نباشد اگر تلف شود آن شخص ضامن خواهد بود ولو اینکه در حفظ آن تعدی ننماید.

و آنجائیکه بودن مال در دست او باذن مالك باشد یا اذن معاوضه‌ایست یا اذن مجرد.

اذن معاوضه بموجب قاعده **ما یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ یُضْمَنُ بِفاسِدِهِ** بطور مطلق مقتضی ضمان است بمثل یا قیمت.

ولکن اذن مجرد از معاوضه در غیر صورت تعدی یا تفریط مـوجب ضمان نیست پس استیلاء بر مال غیر سه نوع است:

اول آنکه مجرد از اذن بـاشد مثل غصب و سرقت و امثال آنها و حکم این نوع مطلقاً ضمان است.

و از فروع این اصل است اگر کسی مال دیگریرا بتصور اینکه مال خـود او است تحت استیلاء خود درآورد و در دست او تلف شود بموجب قاعده ید ضامن خواهد بود.

دوم آنکه با اذن باشد و لکن بعنوان معاوضهٔ بر عین.

و معاوضهٔ بر عین یا باعتبار ذات آن میباشد و از این قبیل است مقبوض بعقد فاسد و مقبوض بسوم.

این قسم از معاوضه بمقتضای قاعده **ما یُضْمَنُ بِصَحیحِهِ** موجب ضمان است مطلقاً.

و یا معاوضه شئی باعتبار شئون آن میباشد و ازاین قبیل است اجاره ومزارعه و مساقات و امثال اینها.

این قسم از معاوضه ملحق باماناتا بوده و در غیر مورد تعدی یـا تفریط، ضمانی در آنها نیست.

سوم ـ اذن عاری‌از هرمعاوضه باشد و از این قبیل است مالکی مثل ودیعه و عاریه و امانات شرعی مثل لقطه ومجهول المالك و باب حسبه مثل تصدی وقفی که متولی خاصی نداشته باشد و حفظ مال یتیم بلاقیم و غائبی‌که وکیلی نداشته باشد که در اینموارد وقتی بولـی عام یعنی حاکم دسترسی نباشد میتوان تـا زمان امکان مراجعهٔ بحاکم تصرف کرد و در این نوع بدون تعدی یا تفریط ضمانی نخواهد بود.

(کلیات حقوق اسلامی ص ۱۶۰)

ضَمیر ـ (اصطلاح ادبی) و اسمی است که نهاده شده است برای دلالت بر متکلم یا مخاطب یا مغایبی که قبلا مذکور افتاده باشد و یا اسمی که بواسطهٔ آن از ذکر صریح آن بی‌نیازشویم، ضمیر غایب مانند «ضربه ـ هو هی» مخاطب مانـند «انت. انتم ـ ضربك» متکلم مانند «انا ـ نحن ـ ضربنی»

ضمیر بر دو قسم است یا متصل است و یا منفصل ضمائر منفصل یا برای غایبانه مانند «هو – هم – هی، هماهن. ایاها – ایاهم، ایاهما – ایاهن» یا برای مخاطب مانند «انت انتما انتم – انت، انتما – انتن» یا برای تکلم مانند «انا نحن» و ضمایر متصل یا متصل به فعل‌اند مانند «ضربه..» یا متصل باسم مانند «کتابه، کتابك» یا متصل بحرف مانند «له لهما».

رجوع شود به (سیوطی ص ۲۳)

در فارسی ضمیر کلمه‌ایست که بجای اسم نشینند و برای رفع تکرار باشد مانند «فرهاد بدبستان میرود و او شاگرد درس خوانی است»

رجوع شود به (دستور نامه ص ۳۷)

ضَمیر فَصْل – (اصطلاح ادبی) ضمیری است که میان مبتدا و خبر واقع شود مانند «ان هذا لهو القصص» و یا بین صفت و موصوف واقع شود و بین فعل و فاعل

رجوع به فصل و عماد شود.

ضَنَّت – (اصطلاح اخلاقی) ضنت و «ضن» بکسر چیزی که مخصوص بخواص باشد و «اضن بمودته» یعنی تنها او را دوست داشت و در اصطلاح ضنت بر حق تجرید اراده است و ضنت از حق اظهار اراده است

(از شرح کلمات باباطاهر)

ضَوء – (اصطلاح فلسفی) ضوء یعنی روشنائی و نور هر جسمی اگر مکتسب از غیر نباشد ضیاء مینامند مانند نور آفتاب که متعلق و از خواص جرم آفتاب است این معنی نیز از قرآن مجید دانسته‌میشود «هوالذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً»

شیخ‌الرئیس گوید: ضیاء و نور و شعاع متقارب المعنی میباشند و اختلاف چندانی از لحاظ وضع لغوی ندارند ولکن موارد استعمال آنها متفاوت است و ناچار باید فرق و امتیاز آنها را از یکدیگر بیان کنیم.

رجوع شود به (شفا ج ۱ ص ۳۰۷ ۳۷۱ – مصنفات ج ۲ ص ۳۱)

ضِیاء – (اصطلاح عرفانی) ضیاء بکسر روشنائی و در اصطلاح رؤیت اشیاء است بعین حق.

(کشاف ص ۸۷۱).

ضِیق – (اصطلاح عرفانی) ضیق یعنی تنگی و تنگنائی «ضیق وسعت» دو اعتبار ذاتند بحسب تنزیه از هر چه در فهم آید و آن اعتبار وحدت و حقیقت است.

(اصطلاحات صوفیه خطی ص ۸۷۵).

ضَیِّقه – این اصطلاح نجومی است و نام حد فاصل بین دو ستارهٔ بود از ستارگان دبران.

(از التفهیم ص ۱۰٤)

ط

طائِرُالفِرْدوس ـ (اصطلاح نجومی)
و یکی از صور کواکب جنوبی است

طاعَت ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی)
و نزد معتزله عبارت از موافقت اراده است و نزد اهل سنت و جماعت موافقت امر است نه موافقت اراده و آن اعم از عبادت است زیرا عبادت اغلب در بزرگ داشتن خداست و در غایت تعظیم الهی بکار رود و طاعت در مورد موافقت اوامر الهی بکار رود و گاه در مورد اوامر غیر خداست و عبودیت اظهار خودی است و عبادت ابلغ از آنست که غایت تذلل باشد و طاعت انجام مأمور به است ولو آنکه کذب باشد و ترک منهیات است و گرچه مکروه باشد و طاعت ممکن است برای غیر خدا باشد و عبادت آن خداست
(از کشاف ج ۱ ص ۹۲٤)

نزد عرفا
عبارت از موافقت اراده است و یا موافقت امر است و آن اعم از عبادت است، زیرا طاعت گاه در مورد موافقت امر الهی است وگاه غیرامر الهی، لکن عبادت تنها دراطاعت از احکام و قوانین الهی است. رجوع بفرهنگ علوم نقلی تألیف نگارنده شود.

ابابکررازی گوید: «فطاعة اهل‌السماء الدنیا علی‌الخوف والرجاء»
«وطاعة اهل‌السماء الثانیة علی‌الحب والحزن»
«وطاعة اهل‌السماء الثالثة علی‌المنة والحیاء»
«وطاعة اهل‌السماءالرابعة علی‌الشوق والهیبة»
«وطاعة اهل‌السماءالخامسةعلی‌المناجاة والاجلال»
«وطاعة اهل‌السماءالسادسة علی‌الابانة والتعظیم»
«وطاعة اهل‌السماءالسابعة علی‌المنة

والقربة»

(طبقات ص۲۹۳).

حاتم اصم گوید «اصل‌الطاعة ثلاثة اشیاءالخوف والرجاء والحب»

واصل‌المعصیة ثلاثة اشیاء : الکبر والحرص والحسد» و نیز گوید: «اطلب نفسك فی‌اربعة اشیاء: العمل‌الصالح بغیر ریاء والاخذ بغیر طمع والعطاء بغیر منة والامساك بغیر بخل»

(طبقات ص ۹۵)

بعضی از ترکیبات: محراب طاعت، بوستان طاعت،کوی‌طاعت، صومعهٔ‌طاعت، سرمایهٔ طاعت ، پیراهن طاعت ابواب طاعات و عبادات .

طاغوت (کلامی)

نام بت است ؟

در قرآن مجید آمده است:

فمن‌یکفر بالطاغوت و یؤمن‌بالله.

کنایت از دنیاداران و جباران وخود خواهان است جبت و طاغوت اطلاق بر هر نوع بتی شده و هرنوع مختال وفخوری را شامل است. حضرت امیر فرمودند هرچه که تورا ازحق بازدارد طاغوت تواست.

طاق ابرو ــ (عرفانی)

طاق ابرو کنایت ازاهمال سالك‌است که بواسطهٔ آن سقوط‌کند در درجه و مقام خود بواسطهٔ تقصیرخود .

طالب ــ طالب یعنی‌خواستار وجوینده و در اصطلاح جویندهٔ راه عبودیت را گویند و محمدت کمال‌را گویند نه ازروی دوستی.

عطارگوید :

طالب آن باشد که جانش هرنفس
تشنه تر باشد ولیکن بی‌سبب

نی سبب ، نی علتش بباشد پدید
نه بود از خود نه از غیرش نسب

بعضی از ترکیبات :

طالب مال .

طالب جان .

طالب علم.

طالب دین.

طالب دنیا.

طالب حکمت.

طالب گنج

طالب حق

طالب باطل.

طالب خدا .

طالب دل .

مولانا گوید :

علم دریائیست بی حد وکنار
طالب علم است غواص بحار

گر هزاران سال باشد عمر او
می‌نگردد سیر او از جستجو

کان رسول حق بگفت اندر بیان
اینکه منهومان هما لایشبعان

طالب‌الدنیا و توفیراتها
طالب‌العلم و تدبیراتها

•

پس درین قسمت چو بگشادی نظر
غیر این دنیا بود علم ای پدر

آب عذب دین همی‌جوشد ازو
طالب راز آن حیاتست و نمو

غیرمرد حق چو ریگ‌خشک دان
کاب عمرت خورد او هر زمان

طالب حکمت شود مرد حکیم
تا ازو گردی تو بینا و علیم

لوح حافظ لوح محفوظی شود
عقل او از روح محظوظی شود

•

طالب دل باش تا باشی چو مل
تا شوی شادان وخندان همچوگل
دل نباشد آنکه مطلوب گل است
این‌سخن‌را روی باصاحب‌دل‌است

طالبِ عِلم ـ (اخلاقی)
در رسائل اخوان‌الصفا برای طالبان علم شرایط وآدابی معین شده است از جمله: پرسش و سکوت ، گوش فرا دادن بحدکافی، تفکر واندیشه ، عمل بعلم‌خود، صدق درکردار و گفتار، کثرت ذکرخدا، ترک اعجاب به‌نفس وخضوع و ... تنی
(از رسائل اخوان، رساله نهم)

طالِع ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)
وآن جزوی بود ازمنطقة البروج که در هنگام مفروض برافق شرقی بود یعنی برطرف شرقی افق حقیقی نه حسی و اگر آن‌وقت زمان ولادت شخصی بود آنرا طالع آن شخص گویند واگر دراول‌سال شمسی بود آنرا طالع سال گویند واگر وقتی دیگر بود آنرا بآن‌وقت اضافه‌کنند وآنچه برافق غربی باشد دراین‌وقت‌که ازمنطقة البروج بردایرهٔ نصف‌النهار بود از طرف فوق‌الارض عاشرگویند وازطرف‌تحت‌الارض رابع گویند و هرخانهٔ که دور ازطالع‌بود بر توالی آنرا ثانی‌گویند وآنچه بعدازثانی بود ثالث وهمچنین تا آخر.که ثانی عشر است برحسب دوازده‌برج وثانی‌عشرمتصل بود به طالع
(رجوع به بیست‌باب ملامظفر و رجوع به تسویة‌البروج شود)
طالع آن بودکه اندروقت بافق مشرق آمده باشد ازمنطقة‌البروج برج را بـرج طالع خـوانند و درجه را درجـهٔ طالع خوانند و درجه را درجهٔ طالع
(التفهیم ص۲۰۵)

طالِع إِجْتماع
طالِعِ إستِقبال
از اصطلاحات نجومی‌است
رجوع باجتماع واستقبال شود.

طامات ـ (اصطلاح عرفانی) طامات در اصطلاح معارف را گویندکه در اول سلوک برزبان سالك گذرد.
در رسائل خواجه است که طامات سخنی باشد نامفهوم یا کنایتی نامعلوم و عبارت از داشتن یا نشان از پنداشتن است، که خلق ازآن عاجز باشد وعقل در آن معجز باشد و فواد درآن متحیرگردد، یا سخنی باشد ازعیان، بی‌شرح و بیان، بشناسد آنکه با راه باشد، و سخنی باشد که از وجدی صادرشود وگوینده نه‌حاضر باشد .
(رسائل خواجه ص ۱۴۰ـ۱۳۹).
لاهیجی‌گوید طامات عبارت از خـود نمائی و خودفروشی است.
(شرح‌گلشن راز ص۶۲۳)
عطارگوید :
طاماتیان ز دوری ما توبـه میکنند
ما بی‌نفـاق توبـه بطامات میکنیم
سنائی گوید:
«خانهٔ طامات عمـارت مکن»
ونیـز طامه، به تشدیـد میم روز قیامت را گویند، طامات نزد صوفیه‌معارف را گویند که دراول سلوك برزبان سالك گذرد و خرق عادت وکرامت را نیزگویند
(کشاف ص ۹۲۷)

•

سحرگاهی شدم سوی خـرابـات

که رندان را کنم دعوت به‌طامات
عصا اندرکف و سجاده بـردوش
که مستم زاهدی صاحب‌کرامات
خراباتی مرا گفتاکـه ای شیخ
بیاور تـا چه داری از مهمات
بدو گفتم که کارم تـوبهٔ تست
وگـر توبه کنی ، یابی مکافات
مرا گفتا برو ای زاهـد خشك
که ترکی‌ذی ز دردی خرابـات
اگر یك قطره دردی برتو ریزد
ز مسجد یا زمانی، و ز مناجات
برو مفروش زهـد و خودنمایی
که‌نه زرقت‌خرند اینجا نه‌طامات

•

بیا که قبلهٔ ما گوشهٔ خراباتست
بیار دردکه‌عاشق نه‌مرد طاماتست
پیالهٔ دو بمن‌ده که صبح پرده‌درید
پیالهٔ دوفروکش‌که جای‌شهماتست
درآن‌مقام‌که‌جانهای عاشقان‌خون‌شد
چه جای درد فروشان دیرآفاتست

طـامّة ـ (اصطلاح‌کـلامی) طامـه بتشدید میم روز قیامت را گویند.
(ازکشاف ص ۹۲۷)

طاوُس ـ این‌کلمه بنزدعارفان کنایت از شهوت است‌که رنگارنگـ است وبنظر رنگـ‌آمیز زیبا نماید.
(رجوع شود به‌انسان ص۱۴۹)

طاهِر ـ (اصطلاح عرفـانی) طاهـر یعنی پاك و در اصطلاح کسی‌را گویند که خدا اورا ازادناس و مخالفات محافظت کند .

طاهِرُالباطِن ـ (اصطلاح عرفـانی) طاهرالباطن کسی‌را گویندکه خدای متعال اورا از وسواس وهواجس شیطـانـی و تعلق باغیار حفظ کند.

طاهِرُالسِّر ـ (اصطلاح عرفـانـی) طاهرالسر کسی‌که هیچ‌آنی از خدا غافل نباشد و دائما اداء حقوق‌کند وطاهرالسر و علانیت، کسی استکـه حقوق جانبین صورت و معنی‌را رعایت‌کند بواسطهٔ توفیق حق (اصطلاحات خطی ث ۸۵٤).

طاهِرُالظّاهر ـ (اصطلاح عرفـانی) طاهرالظاهر کسی‌را گویندکه خدای‌متعال اورا از معاصی حفظ کند.

طِبِّ روحانی ـ طب روحانی عبارت ازعلم بکمالات علوی وآفات وامراض و ادوات آنهاست .
(ازاصطلاحات صوفیه خطی ث ص۸۵٤)
ومراد ازطبیب دل حضرت رسول است
(ازعمده ج٤ ص ۳٦۹).

عطارگوید :
گفتم بـه طبیب، درد خود را
دردم چو طبیب دیـد ، دردم
بنوشت بخـون دل جوابـی
وآن نیـز بصبـر کـرد مرهم
بنشین کـه اگر مجال داری
برخاك درش شبی چو شبنم

•

خواهی‌که پیش میرمت ای بیوفا طبیب
بیمارِ بازپرس کـه در انتظارمست

طایِفةُالله ـ (اصطلاح ذوقی)
شیخ اشراق دربارهٔ از فصول‌کتابهای خود وهم دربسیاری از رسائل فارسی‌خود کلماتی بکار برده استکه بطور قطع همه رموز وکنایات است و استعارات بهرحال منظور او از طائفةالله سالکین الی‌الله‌است وی گوید: ان طائفةالله تألهت و تعظمت و تعاظمت و تواصلت و جاوزت غیر ان جبلی

بنی‌الاخیاف الی جبلی شرق اصغر وشرق
اکبر وثم باب‌الابواب ای نسمة نسمت‌الیه
أخذتها اعین‌الله واتقدت فیها شعله‌جذابة
فشبتها وهنالك انمحق‌المستغرقون‌لله‌کلمة
هذا شأنها فی‌المتزعزعین
(تلویحات ص ۱۱۰).

بطوریکه ملاحظه میشود عبارت فوق
کاملا بصورت احجیه و معمی وبلکه رموز
است وحتی ازحد شطحیات عارفان وعشاق
هم گنگ‌تر و مبهم‌تر است، حل اینگونه
رموز و معماها که متأسفانه در ادبیات ما
بسیار است ضمن‌اینکه بسیار دشواراست
بلافائده است و بهرحال تاآنجاکه ازقرائن
و سخنان دیگرش برمیاید و فضلاء در
صدد حل‌آنها بوده‌اند عبارت فوق‌را بدین
صورت میتوان حل‌کرد.

اخیاف ، شرق اصغر واکبر رمزی
است از تخلیه انسان ازقوای مدرکه و
محرکهٔ مادی وپیوند دادن آنرا بعالم‌نفوس
ومعقول و انوار، غیران یعنی بطون دماغ
که محل قوای مدرکه و محرکه و باعثه
است.

دوجبل یعنی جبل شرق اصغر واکبر
که جبل شرق اصغر یعنی عالم نفوس و
جبل شرق اکبر یعنی عالم عقول. و دوجبل
بنی‌اخیاف میتواند کنایت ازمحل قوای
محرکه و مدرکه باشد.

باب‌الابواب میتواند عقل فعال‌باشد یا
عقل اول در مرتبت صعود چون اولین
اتصال سالکان به‌عقل فعال است و بهرحال
سیر درنفوس و مجردات از عقل فعال
شروع میشود.

نسمه مساوی با نفس است.

اعین‌الله ، مجردات است یعنی جواهر
عقلیه و نفسیه.

خدایا همهٔ دیوانگان‌را هدایت‌کن واقعا
که این‌کلمات ناشی ازصرع و صداع است.

طباع - (اصطلاح فلسفی) طباع
بکسر طاء مبدأ اول برای حرکت است
و اطلاق برصورت نوعیه نیز میشود و
گویند طباع اعم است از صورت.
(ازکشاف)

طِباعِ بُرُوج - (اصطلاح نجومی)
هرگاه بروج را در دوسطر نویسی
قهراً سطر اول بالا وسطر دوم زیر قرار
خواهدگرفت دراین صورت گفته‌اند که
بروجی‌که در سطر اول ویا سطر بالا قرار
گیرند بروج گرم بود وآنچه درسطر زیر
قرارگیرد سرد بود پس‌ازآن هر برجی از
بروج بالا را با برج زیرین همان مقایسه
کنند یا هردو خشك باشد ویا هردو تر
همچنین تا آخر» و چون برجی‌را به‌صفت
قوهٔ منفعله یعنی خشك یا تر دراین‌صورت
درمیابی‌که هر برجی منطبق با کدام برج
از بروج است وبا کدام خلط و اخلاط
اربعه و ازاین جهت است‌که منجمان هر
برجی‌که گرم و خشك است بآتش منسوب
کنند و مزاج آنرا صفراوی دانند و هر
برجی که سرد و خشك است منسوب به
زمین کنند.

ومزاج آن سوداوی بوده و هر برجی
که گرم وتر است منسوب به هوا کنند و
مزاج آنرا دموی دانند و هر برجی که
سرد وتر است منسوب بآب کنند ومزاج
اورا بلغمی دانند ؛ برین قاعده بروج
بدین صورت درآیند.

سطر اول: برجهای گرم
حمل ، جوزا، اسد، میزان ، قوس، دلو

سطر دوم:
ثَور، سَرَطان، سُنبُلَه، عَقرَب، جَدی

حَمَل	ثور
خشك و تر .	
جَوزا	سَرَطان
سرد و تر .	
اسد	سنبله
هردو خشک .	
میزان	عَقرَب
هردو تر	
قَوس	جَدی
هردو خشک .	
دَلو	حُوت
هردو تر	

بنابراین ازحمل شروع‌کنند وبلافاصله ثور که برج دوم است زیرآن نویسند وجوزا که برج سوم است بالا و سرطان که چهارم است زیرآن تا دوسطر تمام شود .

(رجوع به التفهیم ص ۳۱۷ شود)

طِباق ــ (اصطلاح اهل بدیع) و نوعی از تحسین معنوی است که جمع‌میان متقابلان باشد وخود بردوقسم است یکی طباق ایجاب چنانکه گذشت دیگر طباق سلب‌که جمع میان دوفعل مصدر واحد باشدکه یکی مثبت و دیگری منفی باشد یکی امر و دیگری نهی مانند «ولکن اکثر الناس‌لایعلمون» و«لاتخشواالناس‌واخشونی» و «اشداء علی‌الکفار و رحماء بینهم»

(از تلخیص ص۱۷۶)

در ابداع آرد : طباق
آنست که درکلام دوچیز متقابل آورند .

رباني‌گرگاني گوید :

عالمی شادان که دوش ازدوریت غم‌داشتم
شام قدری بود ومن حیای عالم داشتم

سعدی گوید :

دو دوست قدرشناسند حق صحبت‌را
که مدتی ببریدند و بساز پیوستند
برون نمیرود از خانقه یکی هشیار
که پیش‌شحنه‌بگویدکه صوفیان‌مستند

(از ابداع ص۳۰۲)

طَبایِع أرْبَعَه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراداز طبایع اربعه برودت ، حرارت ، یبوست و رطوبت است.

(از اخوان ج۳ ص۲۰۵،۱۱۰)

طَبایِع اُسطُقُسیَّه ــ مراد از طبایع اسطقسیه طبایع عنصریه است و مقابل طبایع فلکیه است.

(ازاسفار ج۲ ص۱۷۱)

طَبایِع جِرْمیَّه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد ازطبایع جرمیه هویات متجدده وصور نوعیة طبیعیه‌است «ان‌هذه‌الهویات‌المتجددة المسماة بالصورالنوعیةوالطبایع‌الجرمیة».

(اسفار ج۱ ص۲۳۷)

طَبایِع حُروف ــ (از اصطلاحات علوم غریبه و جفر است.)

ارباب این فن گویند هردسته از حروف ۲۸گانه را خواصی‌بود به‌شرح‌زیر:

۱ــ ابجد آن زحل بوده و بارد و یابس است.

هوز و،ح آن مشتری بوده و بارد و رطب بود.

ط ، ی ک، ل آن مریخ بود وحار و یابس است.

م،ن،س،ع‌آن شمس بود وحار ورطب بود .

ف،ص،ق،ر . آن زهره بود و رطب

بود .

ش، ت، ث، خ : آن عطارد بود.

ذ، ض، ظ، غ. آن قمر و بارد رطب بود.

طبایع خمسه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ازطبایع خمسه همان طبایـع اربعهٔ مذکور درفوق باضافه طبیعت غیر از طبیعت عناصر است.

(اخوان ج۳ ص۲۰۳)

طبایع عامهٔ متکرره ـ (اصطلاح فلسفی) مراد ازطبایع عامهٔ متکرره معانی و امور عامه است مانند وحدت، شیئیت و غیره و بطورکلی معانی مصدری اشیائیکه بر حسب اعتبار معتبر متکرر درعقل و ذهن میشوند طبایع عامهٔ متکرره مینـامند و طبایع عقلیه وکلیه هم گویند.

(از اسفار ج۱ ص۳۲، ۴۹، ۱۳۳)

طبایع غیرقاره ـ مراد موجودات غیر قارةالوجود است مانند زمان و حرکت.

(از اسفار ج ۱ ص ۴۹)

طبایع کواکب ـ (اصطلاحات نجومی و علوم غریبه).

ارباب این فن گویند کواکب را اثر و فعلی بود در اجسام زمینی و هریك را خاصیتی و اثری بود نسبت باجسام و از این جهت گویند مثلا طبع زحل سرد و خشک است و طبع مشتری گرم و نرم و معتـدل و طبع مریخ گـرم و خشک مفرط و طبع آفتاب گرم و کمی خشک است و طبع زهره سرد و تر معتدل است و طبع عطارد سرد و خشک نسبی است و طبع ماه سردتر است.

طباعیه و طبـاعیـان ـ (اصطلاح فلسفی) کسانیکه مؤثر در وجود، طبیعت را دانند طباعیه و دهریه گویند وکسانیکه گویند موجودات از فعل و انفعال طبایع اربعه پدید آیند طباعیه گویند.

(از اسفـار ج ٤ ص ١٤، ١٣٨ ـ زادالمسافرین ص ۳۱)

طَبع ـ طبع بفتح طاء و سکون آن گاه مرادف طباع است و گاه مرادف طبیعت است و صفتی است مرکوز در اجسام و حال در آنها.

(از کشاف ص۹۱۱ ـ تهافتالتهافت ص ۴۵۰)

وبدین معنیاست طبعالله علیقلوبهم و باز به همین معنی است، ختمالله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم و بدین معنی اشارت کند.

مولانا

طبع تیـز و دوربین و محتـرف
چون خر پیرش بهبین آخر خرف

•

طبع خواهد تا کشد از خصم کین
عقل بر نفس است بنـد آهنین

•

طبع طاووس است و وسواست کند
دم زنـد تـا از مقـامت برکنـد

طبقات ارث ـ (اصطلاح فقهی) و طبقات ارث یا نسبی هستند یا سببی ـ طبقات نسبی سهاند ۱ـ آبـاء و اولاد ۲ـ اخوة و اجداد هرچه بالا روند و اولاد اخوه هرچه پائین روند ۳ـ اعمام و اخوال پدر و مادری یا پدری و یا مادری تنها و اولاد آنها و وراث سببی عبارتند از ۱ـ ضامن جریـره ۲ـ زن و شـوی از یکدیگر ۳ـ ولی معتق ٤ـ امام.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۴۵) رجوع

به ارث و هریك از این اصطلاحات شود.

اشخاصی که بموجب نسب ارث برند

در کلیات حقوقی آمده است:

اشخاصی که بموجب نسب ارث میبرند سه طبقه‌اند

۱- پدر و مادر و اولاد، و اولاد اولاد.

۲- اجداد و برادر و خواهر و اولاد آنها.

۳- اعمام و عمات و اخوال و خالات و اولاد آنها.

طبقهٔ اول از ولادت بلاواسطه میشود و آن پدر و مادر و فرزند است و با نبودن فرزند، فرزند فرزند قائم‌مقام او خواهد بود.

پس والدین پدر و مادر و هرچه بالا روند داخل در این طبقه نبوده و باکسانی که در این طبقه هستند شرکتی در ارث نخواهند داشت.

اما هریك از ابوین و اولاد وقتی با هم باشند ارث میبرند. و همچنین است وقتی که ابوین با اولاد اولاد باشند همه آنها ارث خواهند برد هرچند اولاد اولاد با اولاد ارث نمیبرند.

طبقهٔ دوم ۱- کلاله است و کلاله عبارت است از برادر و خواهر خواه پدری باشند یا مادری یا پدری و مادری.

۲- جد و جده است خواه ابی باشند یا امی و یا ابوینی.

و با نبودن جد و جده پدر ومادرشان که جد و جدهٔ اعلای میت باشند قائم‌مقام آنها می‌شوند. چنانکه با نبودن برادر و خواهر، فرزندانشان قائم‌مقام‌آنها خواهند بود.

طبقهٔ سوم عمو و عمه و دائی وخاله است. و در این طبقه نیز اولادشان قائم‌ـ مقام آنها هستند.

(کلیات حقوق ص ۳۵۹، ۳۶۰)

همان طوریکه بین طبقات سه‌گانه ترتیب وجود دارد بین افراد هرطبقه یعنی کسانیکه در یکمرتبه قرار گرفته‌اند نیز ترتیب برقرار خواهد بود. پس مادامی که در هر صنفی، نزدیکتر بمیت موجود است آن که دورتر است ارث نخواهد برد.

توضیح مطلب آنکه طبقات باستثناء طبقهٔ سوم باقسامی تقسیم می‌شوند که آن اقسام را اصناف می‌نامند.

پس در هر طبقه دو صنف موجود است: در طبقه اول والدین است و اولاد. در طبقهٔ دوم اخوه است و اجداد. اما طبقهٔ سوم صنف واحدی است که آنها را **اولوالارحام** گویند و عبارتند از اعمام و اخوال و اولاد آنها.

و اقرب از هر صنفی مانع ابعد از آن صنف است و مانع ابعد از صنف دیگر نیست.

بنابراین ولد صلبی مانع نواده است از ارث در حالتی که پدر یا مادر حاجب نواده نمیشود. و نیز جد ادنی حاجب جد اعلی است ولکن حاجب اولاد اخوه نیست. و همچنین اخوه حاجب اولاد اخوه است در صورتیکه حاجب جد اعلی نیست.

اما اعمام و اخوال و اولاد آنها از آنجائی که صنف واحدی هستند هرقریبی از آنها حاجب بعید است مثلا اعمام و اخوال میت حاجب از ارث اعمام و اخوال پدر یا جد میت و اولاد آنها خواهند بود.

و از غرائب این است که صاحب کفایه و مجمع البرهان بطوری که از آنها نقل شده است اعمام قریب میت را با اخوال بعید او و همچنین بالعکس، شریك الارث قرار داده‌اند.

(کلیات حقوقی ص ۲۶۱)

طبقه — (اصطلاح اهل حدیث) و عبارت از جماعتی میباشند که در سن مشترك باشند و در برخورد و مصاحبت با مشایخ هم عصر و یکی باشند که آنها یك طبقه‌اند.

(از درایه ص ۱۵۸)

طَبَقه‌بَنْدیِ عُلُوم — (اصطلاح منطقی فلسفی) بطور کلی علوم در دوران تاریخی و سیر تکاملی‌خود بدسته‌های مختلف تقسیم و طبقه‌بندی شده است چه‌در یونان باستان و چه در حوزه‌های علمی و فلسفی اسکندریه و جز آن و سپس در نزد فلاسفهٔ اسلامی مانند فارابی و شیخ‌الرئیس و جز آنها و اکنون طبقه‌بندی علوم را از نظر علمای اسلامی از متن کتاب درةالتاج که اثر مهم فلسفی قطب‌الدین شیرازی است بشرح زیر نقل مینماید:

در بیان علمی کی موردقسمت خواهد بود.

اول بدان — که لفظ علم اطلاق کنند و بآن تصور واحد خواهند چون علم بماهیت انسان. و در اکثر علم بآین معنی مرادف معرفت باشنده — و از اینجاست که نحاة گویند: که علم چون بمعنی معرفت باشد تعدیه بیك ممول کند. و اطلاق کنند و بآن تصدیق واحد خواهند چنانك علم بآنکه: السماء فوقنا. وحد او بآین گویند که: عقد فی شیيء انه کذا — و انه لایکون کذا — و یلزم ان یقع مطابقاً للوجود — و حاصلش آنست که علم اعتقاد حکمی باشد — بشرط جزم، و مطابقه، و ثبات. چنانکه در یقین گفته شد. و اطلاق کنند و بآن صناعت خواهند— چنانکه گویند علم‌الطب، و علم‌الفلاحة. — و گویند صناعةالطب، و صناعةالفلاحة.

و صناعت را حد بآن گویند — که: صناعت ملکهٔ باشد نفسانی — که بواسطهٔ آن قادر باشد بر استعمال موضوعاتی— سوی غرضی از اغراض — بر سبیل ارادت — که آن استعمال صادر باشد از بصیرتی بحسب آنچه ممکن باشد در آن موضوعات.

و صناعت مغایر خلق است، — چه خلق را برین وجه حد می‌گویند که: ملکهٔ ایست کی از نفس بواسطهٔ آن افعالی بسهولت حاصل شو. — بی‌آنکه محتاج شود در آن برویتی و فکری. پس صناعت مشارك خلق است در آنکه هر یکی ملکهٔ نفسانی‌انه — و مخالف اوست در آنکه در صناعت احتیاج برویت باشد در صدور افعال ازو — و در خلق نباشد. و در صناعت استعمال موضوعاتی نحو غرض من‌الاغراض — لازم است، و در خلق چنین نیست. — الی [غیر] ذلك من‌الفروق. والعلم المرادف للیقین — اگرچه — یا حالت باشد — یا ملکه، — لکن این علم مورد تقسیم ما نیست، بل‌آنچ مورد تقسیم خواهد بود علم است بمعنی صناعت.

و بدانکه صناعت. یا بسیط بود — یا مرکب، بسیط آن بو. که مرکب نباشد از صنایع دیگر، چون: قصارت — و مساحت، و مرکب آن باشد — که از اجزائی متالف

شده که آن اجزاء [(یا)] بعضی از آن صناعاتی باشند یا اجزاء صناعاتی ــ چون صناعت شعر، چه علم عروض جزوی ازوست، و او صناعتیست، و علم قوافی [(هم)] جزوی ازوست. ــ و او نیز صناعتی‌است. وعلم مقائیس شعری جزوی ازوست ــ و او جزو صناعت منطق است، و باجتماع این اجزا ــ و غیر آن صناعت شعر متألف شد، پس او در ذات خود مرکب باشد.

اصل دوم از فصل سوم

در تقسیم علم بمعنی صناعت بعلوم حکمی و غیرحکمی و تقسیم غیرحکمی بعلوم دینی و غیر دینی

می‌گوئیم [(علم)] ــ اعنی، صناعاتی که لابد باشد در آن از مزاولت نظری منقسم است بدو قسم:

یکی آنکه نسبت او با جمیع از منه ــ و جملهٔ امم نسبتی واحد باشد، و بتغییر امکنه ــ و ازمنه، و تبدل ملل و دول متبدل نشود، چون: علم هیأت افلاك، و علم حساب، و علم اخلاق.

و یکی آنکه نسبت او با جمیع ازمنه ــ و جملهٔ امم یك سبت نباشد، چون: علم فقه شریعتی از شرایع ــ که زمانی محفوظ مانده بنسبت با اشخاصی معین، وانگاه متبدل شود. و چون علم بلغتی از لغات، ــ چه آن علم باشد بقیاس با اصحاب آن لغت دون غیرهم. ــ این قسم را حکمت نخوانند. و اولین را حکمت خوانند. و او افضل قسمی العلومست، و احکم آن، و مشهودله است از قبل حق تعالی بفضل، چنانکه فرمود: ومن یؤتی الحکمة فقده أوتی خیراً کثیراً. ــ و از این جهت با کتاب ــ که ذکرمنزل است مقترن آمده است بچند موضع ــ که: الکتاب والحکمه. و علوم غیر حکمی ــ اگر بر مقتضی نظر شارع است دینی گویند والا غیر دینی ــ و ما را با حکمی و دینی کار است.

اما حکمی بجهت آنکه کتاب مقصور است برآن. و اما دینی بجهت آنکه چون ملك اسلام [(سلطان)] سلاطین مازندران بلغه‌الله ماتمناه و جعل‌الجنة منقلبه و مثواه، در علوم عقلی و نقلی یگانهٔ عصر خویش است، و در مکارم اخلاق شهرهٔ آفاق ــ و در تجرید ــ و تفرید، و سلوك طریق توحید انگشت‌نمای احرار، ومغبوط اخیار، خواستم که بموجب نص در ختامه مسك خاتمهٔ این کتاب ــ که فاتحهٔ ابواب سعادات ــ و زایجهٔ اصناف کرامات خواهد بود برنبذی ــ از اصول ــ و فروع [(علوم)] دینی، و نتفی از علوم اخلاق: منزلی و مدنی ــ که بیشتر خلق را بدان احتیاج است مشتمل باشد تا چه دیباچه‌هم بدرر جواهر خواطر اصحاب یقین آراسته باشد، و هم بغرر زواهر نوادر ارباب دین پیراسته. ــ تا اصناف خلق ــ علی‌اختلاف طبقاتهم، و تفاوت درجاتهم از این کتاب بهره‌مند می‌گردند. ــ و ثواب آن بأیام همایون ــ و دولت روزافزون عاید می‌گردد.

اصل سوم از فصل سوم

در تقسیم علوم حکمی و دینی باقسام ایشان

اما تقسیم حکمی ــ اول بدانکه حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از: دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام

نمودن بکارهـا چنانکه بایـد ـ بقـدر استطاعت، ـ تا نفس انسانی بکمالی که متوجه آنست برسد، و چون چنین بـود، حکمت منقسم شود بدو قسم: یکی علم، و دیگر عمل.

علم تصور حقایق موجودات بود، و تصدیق بأحکام ـ ولواحق آن ـ چنانکه فی نفس الامر باشد، بقدر قوت انسانی.

[(و)] عمل ممـارست حـرکـات و مزاولت صناعات ـ از جهت اخراج آنچه در حیز قوت باشد ـ بحد فعل، بشرط آنکه مؤدی بود از نقصان بکمال ـ برحسب طاقت بشری، و هرکه این دو معنی درو حاصل شود، حکیمی کامل ـ و انسـانی فاضل بود، [(و)] مرتبـهٔ او بلنـدترین مراتب نوع انسان باشد، چنانکه فرموده است عزمن قائل: یؤتی الحکمة من یشاء چون علم حکمت دانستن همه چیزهاست، ومن یؤتت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. چنانکه هست، پس باعتبار انقسام موجودات منقسم شود بحسب آن انقسام. وموجودات دو قسم‌اند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشـری نباشد، [(و)] دوم آنچه وجود آن منوط بتصرف و تدبیـر این جمـاعت بـود، پس علم بموجودات نیز دو قسم بود:

یکی علم بقسم اول ـ و آنرا حکمت نظری خوانند، ـ

ودیگر علم بقسم دوم ـ و آنرا حکمت عملی خوانـنـد. و حکمت نظـری منقسم شود بدو قسم:

یکی علم بآنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، چون: الله تبارك و تعالی، و عقول و نفوس، و وحدت، و کثرت، و امثال ایشان ـ از امور عامه. و دیگـر علم بآنچه تـا مخالط ماده نبـود موجود نتواند بود، و این قسم آخر باز بدوقسم شود: یکی اینك «اعتبار» مخالطت مـاده شرط نبود در تعقل ـ و تصور آن، چون زوج ـ و فرد، و مربع ـ مثلث ـ و کره ـ و دایره، و امثال آن. و دوم آنچه باعتبار مخالطت ماده معلوم باشد، چون معادن ـ و نبات ـ و حیـوان. ـ پس ازین روی حکمت نظری بسه قسم شود: اول را علم مابعدالطبیعه خوانند. (و) دوم را علم اوسط و سوم را علم اسفل. و هریکی ازین علوم: مشتمل بود بر چند جزو ـ کی بعضی از آن بمثابت اصول باشند. و بعضی بمنزلت فروع.

اما اصول علم اول دو فن بود

یکی معرفت الله‌سبحانه [و تعالی] و مقربان حضرت او ـ که بفرمان او عزوعلا مبادی ـ و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون: عقول ـ و نفوس ـ و احکام افعال ایشان. و آنرا علم آلهی خوانند.

[و] دوم معرفت امور کلی ـ که احوال موجودات باشند از آن روی کـه موجودند چـون: وحدت ـ و کثـرت، و وجوب ـ و امکان، و حدوث ـ و قدم، و غیر آن. و آنرا فلسفهٔ اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون: معـرفت نبوت، و امامت، و احوال معاد، و آنچه بدان ماند، و اما اصول علم ریاضی چهار نوع بود: اول معرفت مقادیر ـ و احکام لواحق آن، ـ و آنرا علم هندسه خوانند. و دوم معرفت اعداد ـ و خواص آن، و آنرا علم عدد خوانـنـد. و سوم معـرفت اختلاف اوضاعی اجرام علوی بنسبت با

یکدیگر. و با اجرام سفلی، و مقادیر حرکات، و اجرام و ابعاد ایشان ــ و آنرا علم هیات ــ و علم نجوم خوانند. و احکام نجوم خارج افتد ازین نوع. و چهارم معرفت نسب مؤلفه ــ و احوال آن، و آنرا علم تالیف خوانند. و چون در آوازها بکار دارند ــ باعتبار تناسب با یکدیگر ــ و کمیت زمان سکنات که در میان آوازها افتد [آنرا] علم موسیقی خوانند.

و فروع «علم» ریاضی چند نوع بود، چون: علم مناظر ــ و مرایا، و علم جبر و مقابله و علم جراثقال و علم مساحت ــ و غیر آن چون: علم جمع ــ و تفریق. بهندی و علم حیل چون: صندوق ساعت و امثال آن. و علم اکر متحرکه [و علم تقاویم و علم نقل میاه، و اما اصول علم هشت صنف بود: اوزان] ــ و موازین و علم زیجات ــ و اول معرفت مبادی متغیرات، چون: زمان ــ و مکان، و حرکت ــ و سکون، و نهایت و لانهایت، ــ و غیر آن. و آنرا سماع طبیعی گویند. و دوم معرفت اجسام بسیطه و مرکبه، و احکام بسایط علوی و سفلی و آنرا سما و عالم گویند.

و سیم معرفت ارکان ــ و عناصر و تبدل صور بر مادهٔ مشترکه و آنرا علم کون و فساد گویند.

و چهارم معرفت اسباب ــ و علل حدوث حوادث هوائی ــ و ارضی مانند: رعد و برق، و صاعقه ــ و باران ــ و برف ــ وزلزله ــ و آنچه بدان [ماند] و آنرا آثار علوی خوانند.

و پنجم معرفت مرکبات ــ و کیفیت ترکیب آن و آنرا علم معادن خوانند.

و ششم معرفت اجسام نامیه، و نفوس ــ وقوی‌آن، و آنرا علم‌نبات‌خوانند.

و هفتم معرفت احوال اجسام متحرکه بحرکت ارادی، و مبادی حرکات، و احکام نفوس ــ و قوی آن و آنرا علم حیوان خوانند.

و هشتم معرفت احوال نفس ناطقهٔ (انسانی) و چگونگی تدبیر ــ و تصرف او در بدن ــ و غیر بدن، و آنرا علم نفس خوانند.

و فروع علم طبیعی نیز بسیار بود مانند: علم طب و علم احکام نجوم و علم فلاحت و غیر آن، ــ چون: علم فراست ــ که استدلال است از خلق بر خلق، و علم تعبیر و علم کیمیا و علم طلسمات ــ که عبارتست از تمزیج قوی سماوی، بقوی بعضی اجرام ارضی ــ تا از آن قوتی حاصل شود ــ که مبدأ فعلی غریب شود درین عالم. و علم نیرنجات یعنی تمزیج قوی ارضی ــ بعضی با بعضی ــ تا از آنجا قوتی با دید آید که ازو فعلی غریب صادر شود.

و اما علم منطق ــ که حکیم ارسطا طالیس آنرا مدون کرده است ــ و از قوت بفعل آورده، مقصودست بر دانستن کیفیت دانستن چیزها، و طریق اکتساب مجهولات، پس بحقیقت آن علم است ــ بعلم، و بمنزلت ادات «تحصیل» دیگر علوم را، و او نه قسم است:

قسم اول ایساغوجی ــ یعنی مدخل منطق مشتمل بر اقسام الفاظ ــ و کلیات خمسهٔ مفرده: جنس، و نوع، و فصل، و خاصه، و عرض عام.

قسم دوم قاطیغوریاس ــ یعنی

مقولات عشر.

قسم سوم باریرمینیاس ـ یعنی عبارت ـ مشتمل بر ابحاث قضایا.

قسم چهارم ـ قیاس.

قسم پنجم ـ برهان ـ و حد با آن یاد کنند.

قسم ششم ـ جدل.

قسم هفتم ـ مغالطه.

قسم هشتم ـ خطابت.

قسم نهم ـ شعر.

و سبب انحصار اقسام در نه آن است ـ که چون قیاساتی که بآن استعلام مجهولات توان کرد، در پنج قسم منحصر بود ـ که آنرا صناعات خمسه گویند، اعنی: برهان و جدل و خطابت و شعر و مغالطه. ـ چه قیاس: یا مفید تصدیق بود یا مفید تخییل، و تصدیق: یا جازم باشد ـ یا غیر جازم، ـ و جازم: یا اعتبار مطابقهٔ او کنند مرنفس امر را ـ یانه، ـ و آنچه اعتبار مطابقه کنند: یا مطابق باشد، یانه، پس قیاس کی مفید تصدیق جازم مطابق باشد برهان بود، و اگر مفید تصدیق جازم باشد کی درو اعتبار مطابقهٔ خارج نکنند ـ بل عتبار عموم اعتراف بآن کنند جدل باشد ـ اگر چنین باشد، والا آنرا شغب خوانند ـ و اگر مفید تصدیق جازم غیر مطابق باشد سفسطه بود، و او باشغب هردو ازقسم مغالطه‌اند. ـ و اگر مفید تصدیق غیر جازم باشد خطابت بود. و اگر مفید تخییل باشد دون التصدیق، شعر بود.

و بوجهی دیگر ـ اقاویلی کی بآن توصل کنند بتصحیح رایی، یا تحقیق مطلوبی یا همه صادق و یقینی باشند ـ چنانکه در آن هیچ شبهت نباشد، یا همه کاذب و مشکوک، یا بعضی صادق ـ و بعضی کاذب، و این قسم بسه قسم می‌شود ـ بجهت آنکه: یا صادق بیش از کاذب باشد، یا کاذب بیش از صادق، یا هردو متساوی باشند. پس آنکه همه صادق باشد قیاس برهانی بود، و آنکه غالب‌الصدق «باشد» جدلی «بوده» و آنکه متساوی‌الصدق والکذب باشد خطابی بود، و آنکه غالب‌الکذب باشد مغالطی بود، و آنکه همه کاذب باشد شعری بود.

و بر اذکیا پوشیده نباشد که: این تقسیم ثانی چندان نیست، پس چون انواع قیاس درین پنج منحصر بود و مباحث قیاس بعضی مشترک بود میان انواع خمسه، و بعضی مخصوص بهریکی، قیاس مطلق را بابی مفرد ساختند، و ابحاث مشترکهٔ بین‌الخمسه را در آن یاد کردند. پس ابواب قیاس شش شد.

و چون اقاویل قیاسی ترکب آن «از» کمتر از دو مقدمه ممکن نبود و ترکب مقدمات «از» کمتر از دو مفرد ممکن نه، دو باب دیگر برین شش زیادت کردند «و» در یکی از آن بحث کنند از معانی مفرده، و در یکی‌از قضایا، پس ابواب منطق هشت شد، و این ترتیب ارسطاطالیس است.

و فرفوریوس ـ که از متایعان او بود، بحث الفاظ ـ و کلیات خمسه ـ که ارسطو درباب معانی مفرده آورده بود یعنی مقولات جدا کرده، و در بابی مفرد آورد ـ و آنرا «ا» یساغوجی نام کرد، و این افراز بغایت نیکو کرد، ـ چه کلیات خمسه ـ و دلالات الفاظ، در ذهن توانند

بود، ـ و معقولات عشر طبایع موجودات خارجی‌اند، پس افراز ایشان از یکدیگر بهتر از فرع ایشان (است). بهم و ازین جهت ابواب منطق نه آمد ـ اینست تمامی اقسام حکمت نظری.

و اما حکمت عملی ـ و آن دانستن مصالح حرکات ارادی ـ و افعال صناعی نوع انسانی بود بر وجهی کی مؤدی بود نظام احوال معاش ـ و معاد ایشان و مقتضی رسیدن بکمالی ـ ک ه‌متوجه‌اند سوی آن، هم منقسم (می) شود بدو قسم:

یکی آنچه راجعی بود بهر نفسی بانفراد.

و دیگر آنچه راجع بود باجتماعتی بمشارکت. ـ و قسم دوم نیز بدو قسم شود:

یکی آنچه راجع بود با جماعتی ـ که میان ایشان مشارکت بود در منزل ـ و خانه.

و دوم آنچه راجع بود باجتماعی ـ که میان ایشان مشارکت بود در شهر ـ و ولایت ـ بل اقلیم ـ و مملکت، پس حکمت عملی نیز سه قسم بود: اول را تهذیب اخلاق خوانند. و دوم را تدبیر منازل. و سیم را سیاست مدن.

و فایدهٔ حکمت خلقی آنست‌که فضایل را بشناسد و کیفیت اقتناء آن، تا زکاء نفس بآن حاصل شود، و رذائل بدانند ـ و کیفیت توقی از آن تا نفس از آن پاک شود.

و فایدهٔ حکمت منزلی آنست ـ که بدانند مشارکتی کی واجب بود ـ که منتظم شود مصلحت منزلی ـ که تمام شود باشد میان اصل یك منزل ـ تا بساو (بزوجی ـ و زوجهٔ، و والدی و مولودی، و مالکی ـ و مملوکی).

و فایدهٔ حکمت مدنی انست ـ که بدانند کیفیت مشارکتی ـ که میان اصناف ـ و اشخاص ایشان واقع شود تاتعاون یکدیگر کنند بر مصالح بابدان، وبقاء نوع انسان و بدان بعضی حکمت مدنی را بدو قسم کرده‌اند:

یکی آنچه تعلق بملك دارد، ـ و آنرا علم سیاست خوانند. ـ و دوم آنچه تعلق بنبوت و شریعت دارد،ـ و آنرا علم نوامیس خوانند. واز این جهت.

بعضی اقسام حکمت عملی چهسار نهاده‌اند، و این مناقض آن نیست‌که سه نهاده بسبب دخول دو قسم از این در تحت یك قسم از آن و همچنین بعضی اقسام حکمت نظری چهار نهاده‌اند ـ بحسب انقسام معلومات، ـ چه معلوم: یا مفتقر بود بمقارنهٔ مادهٔ جسمانی ـ در وجود عینی ـ یا نه، و اول اگر متجرد نشود از ماده در ذهن طبیعی باشد ـ والا ریاضی بود. و دوم اگر مقارن ماده نشود البته، چون: ذات حق تعالی و عقول، و نفوس، الهی باشد. والا علم کلی و فلسفهٔ اولی ـ چون علم بهویت، و وحدت و کثرت، و علت ـ و معلول، و امثال آن ـ از آنها ـ که باری عارض مجردات می‌شوند ـ و باری عارض اجسام، ولکن بعرض ـ نه بذات، چه اگر بذات مفتقر بودی بمادهٔ جسمی ـ از آن منفك نشدی، و مجردات را بآن وصف نشایستی کرد، و منافاة میان این دوتقسیم نیست ـ چنانکه دانستی.

و ببایـد دانست ـ که ـ

مبادی مصالح اعمال ـ و محاسن اعمال نوع بشرکی مقتضی نظام امور ـ و احوال ایشان بود در اصل: یا طبع باشد ـ یا وضع.

اما آنچه مبدأ آن طبع بود آنست ـ که تفاصیل آن مقتضاه عقول اهل بصارت ـ و تجارب ارباب کیاست بود، باختلاف ادوار ـ و تقلب سیر و آثار، مختلف ـ و متبدل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است ـ که یاد کرده‌اند.

و اما آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بود بر آن آنرا آداب ـ و رسوم خوانند. و اگر سبب، اقتضاء رای بزرگی بود مانند پیغامبری ـ یا امامی آنرا نوامیس الهی خوانند. و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود بانفراد ـ مانند: عبادات ـ و احکام آن ـ و دوم آنچه راجع با اهل منازل بود بمشارکت ـ مانند: مناکحات ـ و دیگر معاملات. و سیم آنچه راجع با اهل شهرها ـ و اقلیمها بود مانند: حدود و سیاسات و این علم را علم فقه خوانند و چون مبدأ این جنس اعمال وضع است، بتقلب احوال ـ و تغلب رجال وتطاول روزگار ـ وتفاوت ادوار و تبدل ملل ـ و دول، در بدل افتد. و این باب ـ از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، ـ چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایاء عقول، و تفحص از کلیات امور، ـ که زوال ـ و انتقال بدان متطرق نشود، و باندراس ملل ـ وانصرام دول، مندرس ـ و متبدل نگردد، و از روی اجمال داخل مسایل حکمت عملی باشد. و بدانکه امهات علوم حکمت این شش قسم است. سه نظری ـ و سه عملی و هر عملی جزوی ـ منتسب باشد بیکی از اینها.

و علم منطق از فروع علم الهی باشد ـ از آن روی ـ که نظر او در معانی کلی است ـ مجرد از ماده.

و بعضی منطق را در اصل قسمت درمی‌آورند برین وجه ـ که علم: یا آلت ماسواه من‌العلوم باشد، یا نه. ـ اگر باشد منطق بود، والا نظری ـ یا عملی ـ بر آن وجه که از پیش گرفت.

و بعضی برین وجه درمی‌آورند ـ که معقولات اولی که صور ماهیات موجودات خارجی‌اند ـ و احکام بر آن، ـ چون در ذهن حاضر شوند ـ ایشانرا عوارضی لاحق میشود «که» آنرا معقولات ثوانی خوانند ـ از آن جهت که در درجهٔ دوم می‌افتد از تعقل. و این معقولات ثوانی منقسم می‌شود بدو قسم: یکی عوارضی که عارض معقولات اولی می‌شوند از آن روی که متالف شوند بتالیفاتی که مفید باشند «در عبارت ـ چون: فاعلیت و و مفعولیت، و ظرفیت، و اضافت، و حال و تمیز، ـ و امثال آن.

و دیگر عوارضی که عارض معقولات اولی می‌شوند از آن روی که متالف‌شوند بتالیفاتی که مفید باشند، در اکتساب مجهول از معلوم ـ چون: محمول ـ و موضوع، و کلی ـ و جزوی و قیاس ـ و نتیجه، و امثال آن. پس علمی که مبحوث فیه از آن قسم دوم بود ازین معقولات ثوانی ـ منطق است مطلقا ـ من غیر نظر الی شیء من‌اللغات وازین جهت ازحکمت باشد ـ چه نسبت او با جمیع لغات، و از

منه ــ و امکنه و ملل ــ و نحل یکیست، و علمی که مبحوث فیه از آن قسم اول بود ازمعقولات ثوانی نحو است، واو رابوجهی می‌توان گرفت کـه از حکمت باشد، و بوجهی می‌توان گرفت که نباشد، ــ چه اگر اعتبار نحو از آن روی کنند کی درو مراعات نسب مختلفه کنند میـان اجزاء متألفه ــ در جمل مفیده ــ بی‌آنکـه التفات کنند بأواخر مفردات آن ــ کـه مختلف شد بعامل یا نشد، ــ ازین جهت نسبت او با تمامی لغات ــ نسبت واحده باشد و او از حکمت بود، [و] و قریب المرتبه من المنطق. ــ و اگر اعتبار او بالتفات ــ باختلاف، اواخر کلمات معربة اوکنند ــ در درج ــ واین اختلاف نباشد ــ الا آنکه او را مضاف با لغت گیرند، پس نسبت او با جمیع لغات یکی نباشد و نه او از حکمت، ــ چنانکه تصریف ــ که از آن هر لغتی ــ بوجهی دیگرست لا جـرم از حکمت نیست. اینست اقسام علـوم حکمی بر وجه اقتصار.

و اما تقسیم علوم دینی بر همین سیاقت ــ اول بدانکه علوم مطلقاً بر سه قسم است:

اول آنکه بعقل توان دانستن و بنقل نتوان دانستن، ــ و این قسم را علوم عقلی خوانند.

قسم دوم آنکه بنقل توان دانستن و بعقل نتوان دانستن، و این قسم را علم نقلی خوانند.

قسم سوم آنکه هم بعقل توان دانستن و هم بنقل، و بسبب ترکب این قسم از عقل و نقل ــ و تقدم عقل بر نقل، این قسم [را] نیز از قسم عقلی می‌گیرند.

و ضابط درین سه قسم آنست ــ که هر چیزی که صحت ــ نبوت پیغمبر علیـه السلم بر آن موقف باشد آنرا جز بعقل ــ و برهان عقلی، معلوم نتوان کـرد ــ چنانکه: وجود باری تعالی، و اثبات علم ــ و قدرت او، و امثال این، ــ چه هر چه چنین باشد بقول رسول ثابت نتـوان کرد، زیراکی قول نبی‌گاهی حجت باشد ــ که معلوم شود او صادق است، و صدق او وقتی معلوم گردد ــ که نبوت او معلوم شود، و نبوت او وقتی معلوم شود ــ که معلوم باشد که خدائی هست ــ عالم ــ قادر، پس چنین مسایل اگر بقول او اثبات کنیم دور لازم شود، و آن محالست ــ پس اثبات چنین مسایل جز ببرهان عقلی ممکن نگردد. و هر چیز که جایز بود عقلا که باشد ــ ونباشد چون: حس بدان محیط نگردد، و عقل را بر اثبات یا نفی او دلیلی نیست، چه تقدیر آنست کی هر دو طرف بنسبت بـا او متساوی است. اثبات آن جز بدلیل نقلی نتوان کرد، چون اثبات وجوب عبادات، و اقسام موجودات: از عرش، و کرسی و مقادیر ثواب عبادات و عقاب معاصی، و امثال این. و هر چیزکی مغایر این دو قسم بود ــ آنـرا هم بدلیل عقلی ــ و هم بدلیل نقلی اثبات توان کردن چون: وحدانیت حق عز و علا، زیرا کی صحت نبوت بر وحدانیت صانع موقوف نیست، پس اثبات این مسئله بقول رسول علیه‌السلام توان کرد، و عقل جائز نمی‌دارد وحـدانیت صانـع، و عـدم وحدانیتش، بل‌که عقل حکم می‌کند که وحدانیت صانع واجبست، و کثرت عددش ممتنع. پس مسئله وحدت صانع و امثال

آن ـ اعنی از آنها که [نه] نبوت بر آن موقوف باشد و نه عقل در آن متردد، هم بعقل ـ و هم بنقل اثبات توان کرد. و چون این مقدمه معلوم شد گوئیم: هر چه آنرا بدلایل عقلی اثبات توان‌کرد [خواه بنقل نیز اثبات توان کرد] (و) خواه نه (آنرا علم اصول دین گویند و هر چیز که جز بدلیل سمعی اثبات نتوان کرد آنرا علم) فروع دین خوانند. ـ و علم اصول چهار قسم است:

[اول] ـ در معرفت ذات آفریدگار، بدانك تمامیت موجودات در وجود محتاج اواند ـ چه غیر او واجب الوجود نیست [و] باقی ممکن‌الوجوداند، و ممکن در وجود بواجب محتاج شود.

قسم دوم ـ در (معرفت) صفات او، و آن دو نوع است: نوع اول صفات تنزیه و آنرا صفات جلال گویند. چنانك حق را بدان بشناسند ـکی او منزه است ازآنچه محدث [باشد] یا ممکن، یا جوهر، یا عرض، یا متحیز، یا حال در محل، یا متکیف ـ یا شبیه بچیزی. ـ لیس کمثله شیء و هوالسمیع البصیر. نوع دوم: صفات کمال و آنرا صفات اکرام خوانند (چنانکه فرمود) تبارك اسم ربك ذی‌الجلال والاکرام. ـ و آن صفاتی باشد که واجب باشد که ذات حق بدان موصوف باشد، و این صفات: حیواة، و علم، و قدرت، و ارادت، و سمع، و بصر، و کلام، ورحمت، و کرم، مغفرت است ـ که در قرآن مجید، و اخبار نبوی آمده است.

قسم سوم ـ معرفت افعال ـ و احوال او، و دقایق مصنوعات، و رقایق مبدعات. و بدانك هر کس که وقوف و اطلاع او بر دقایق اسرار مخلوقات بیشتر بود، علم او بکمال قدرت ـ و حکمت او بیشتر بود ـ و کاملتر باشد، و هر که در عجایب ـ و غرایب، و بدایع صنایع مخلوقات: از آسمان ـ و زمین، و عرش و کرسی، و طبقات‌افلاك ـ و اجرام ثوابت و سیارات، و لطایف موالید سه‌گانه: از معادن ـ و نبات ـ و حیوان، بیشتر نظر کند، وقوف او بدانها بیشتر بود، و همچنین علم او بکمال قدرت و حکمت او بیشتر [و] چون این معلوم شد گوئیم: تأمل باید کرد در برگ‌درخت مثلا ـکه در هر یکی: خواه کوچك و خواه بزرگ ـ رگی رفته باشد از اول برگ تا آخر برگ، و از آن یك رگ شاخها متفرع شده ـ در یمین ـ و یسار، و از هر فرعی فرعها متفرع شده هر فرعی از اصل خود کوچك‌تر ـ تا بجائی رسد که آن فر[و]ع در چشم نیاید از باریکی و کوچکی. و حکمت در آن رگها آنست که غذا زین ـ درخت بر بالا میرودو بشاخهاء درخت منقسم می‌شود ـ از شاخ بشاخ، آنگه ببرگها برسد ـ و در آن رگها در شود، و در آن برگ شایع گردد ـ چنانکه هر جزوی از اجزاء برگ ـ بقدر مصلحت و اندازهٔ حاجت ـ غذاء خود حاصل کند، تا بدان بقا و نماش باشد. ذلك تقدیر العزیز العلیم و چون در یك برگ چندین حکمت و صنعت است، ازینجا قیاس توان کردکه در باقی مخلوقات از آسمان ـ و زمین و ما بینهما: من‌المعادن والنبات ـ والحیوان باشه.

والانسان، چه حکمتهاء بدیع گوناگون باشه.

قسم چهارم ــ معرفت نبوت ورسالت و حکمت در آن. اول، بدانکه قوت عقل نه چنانست که همه چیزها را دریابد، خاصه امور دینیات، ــ چه روزهٔ روز آخرین رمضان واجب است و روزهٔ روز اول شوال حرام. و این دو روز بیکدیگر متصل‌اند ــ و اجزاء زمان از روی ظاهر متساوی، و امثال این احوال جز از اقوال پیغمبران (علیهم السلام) معلوم نتوان کرد، پس حکمت الهی چنین اقتضا کرد ــ که پیغمبران‌را بعالمیان فرستد ــ بانواع طاعات ــ و عبادات، کــه مقصودست از آفرینش جن وانس (چنانکه فرمود) ــ کی: و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ــ و کیفیت اداء آن بدیشان آموزند چنانکه فرمود: رسلا مبشرین و منذرین لئلایکون للناس علی‌الله حجة بعد الرسل. اینست اقسام علم اصول.

و اما علم فروع بر دو قسم است یکی مقصود و دوم تبع اما قسم مقصود چهار رکن‌است.

اول علم کتاب «عزیز» و آن دوازده نوع است.

نوع اول ــ علم قرائت و آن دو قسمست: یکی قراآت قرآن سبع و آن همه از پیغمبر علیه السلام مروی است بروایات مشهور ــ و متواتر شده و نماز کردن بدان درست بود ــ و دیگر شواذ «و» آن بروایات آحاد آمده است ــ و نماز کردن بدان درست نباشد.

نوع دوم ــعلم وقوف است که آیات کجا تمام (می)شود ــ و در اثناء [آیات] کجا وقف توان کرد و این نقلیست چه باشد که کلمات قرآن مجید بحکم قیاس یك آیت باشد، و بحکم روایت آیات بـود، چنانکه: الحمد لله رب‌العالمین الرحمن الرحیم مالك یوم الدین. که بحکم قیاس یك سخنست، زیرا که همه صفت یك موصوفست پس بایستی‌که یك‌آیت بودی، لکن بحکم روایت سه آیت است. و باشد که بعکس‌این باشد، چنانکه آیت آخر سورهٔ البقره. و بدانکـه بسبب وقف، معانـی مختلف شود، چنانکه درین آیت که: و ما یعلم تأویله الاالله و الراسخون فی‌العلم. چه اگر وقف اینجا کنیم، لازم آید ــ کی تأویل متشابهات خدای داند و راسخان در علم نیز دانند. و اگر بر الله ــ وقف کنیم، لازم آید ــ که تأویل متشابهات جز خدای نداند.

نوع سوم ــ علم‌الغات قرآ ن‌است.

نوع چهارم ــ علم اعراب است کی بی‌آن در تفسیر قرآن شروع کردن حرام بود، زیرا ــ که معانی قرآن ــ بوساطهٔ معرفت لغت و اعراب توان دانست.

نوع پنجم ــ علم اسباب نزولست: زیرا ــ که خدای تعالی قرآن را در مدت بیست و سه سال بمحمد علیـه السلام «فرستاد» در وقایع مختلف. سئوال ــ اگر کسی گوید [که] در معرفت اسباب نزول هیچ فایده نیست، زیرا ــ که در اصول فقه ثابت شده است ــ که عبرت بعموم لفظ است، نه بخصوص سبب.

جواب ــ فایدهٔ معرفت اسباب نزول قرآن مجید آنست ــ که هر گاه که‌عمومی را تخصیص کرده شود، بغیر سبب نزول جایز باشد، و بسبب نزول جائز نباشد [و] اما بنزد آنکس ــ که گوید: عبرت بخصوص سبب است، حکم آن عام بیش

او همچو حکم خاصی باشد، پس درمعرفت اسباب نزول فواید بسیار بود.

نوع ششم ــ معرفت ناسخ‌ومنسوخ، چه مکلف را عمل بناسخ شاید کردن، و بمنسوخ نه.

نوع هفتم ــ علم تاویلست، چنانکه لفظ نفی باشد ــ و مراد اثبات چنانکه فرمود: لااقسم بیوم‌القیمة. ای اقسم. و همچنین: مامنعك ان لاتسجد (ای تسجده) و امثال این بسیارست، و گاه لفظ عام باشد، و مراد یك شخص بود، چنانکه: قال لهم‌الناس ان‌الناس قد جمعوا لکم، چه مراد از ناس اول نعیم‌بن مسعودست. و گاه باشد کی بعکس این بود، چنانك: فاعلم انه لا اله الاالله. چه مأمور اگرچه معین‌است ــ اما مراد جمله مکلفان‌اند. و چنانکه لفظی در جائی بیاید که در ظاهر تناقض باشد بر دو وقت حمل کنند، و چنانکه: فیومئذ لا یسئل عن ذنبه انس و لا جان. و جای دیگر فرمود: لنسألنهم اجمعین

نوع هشتم ــ علم قصص است و در آن حکمتهاء بسیارست. اول ــ آنکه (از) قصص اوائل معلوم‌شودکه عاقبت مطیعان در دنیا و آخرت ثنا و ثواب بود، وعاقبت عاصیان و بال و نکال، و این سبب آن بود ــ که‌مردم بطاعت میل کنند و از معصیت اجتناب نمایند. دوم ــ آنکه: محمد علیه‌السلام امی بود ــ و هیچکس را شاگردی نکرده بود، پس چون از قصصهاء اوایل حکایت کند چنانکه درو «ی» هیچ خطا و خلل نباشد معلوم شود که از وحی معلو مکرده «است». سیم ــ آنکه تا محمد را علیه‌السلام معلوم شودکه رسولان متقدم از قوم ــ و امت خویش زحمتهاء [بسیار] کشیده‌اند، و او نیز برنجهائی که از قوم خود می‌دید راضی شود.

نوع نهم ــ علم استنباط معانی‌قرآن چنانکه علماء اصولیین ــ [وفقه] وغیرهما مسایل اصولی و فقهی از قرآن بیرون آورده‌اند.

نوع دهم ــ علم ارشاد، و نصیحت «و» مواعظ و امثال، این قدر از علوم قرآن آنست که عقول بشر بآن می‌رسد، و الا او بحریست که ساحل ندارد.

نوع یازدهم ــ علم معانی. و آن معرفت خواص تراکیب باشد در افادت ــ و آنچه متصل شود بتراکیب: از استحسان ــ و غیره، تا متحرز شوند ــ بسبب وقوف بر آن خواص، از خطا در تطبیق کلام، بر آن وجه ــ که حال مقتضی آن باشد.

نوع دوازدهم ــ علم بیان ــ و آن معرفت ایراد معنی واحدست در طرق مختلف بزیادت وضوح، و خفا در دلالت بر آن ــ و نقصان آن، ــ تا احتراز کنند بوقوف بر آن از خطا در مطابقه، کلام، مر تمام مراد ازو.

رکن دوم علم اخبار رسول علیه السلام و آن نیز انواع است. چون دانستن اسماء محدثین و مدلسین و کنی ــ والقاب، و قبایل ــ و انساب و مذاهب و اعمار ــ و بلدان و اوطان ایشان ــ و چون معرفت صحابه ــ و تابعین ــ (و تبع تابعین) و اولاد ایشان. و چون معرفت غریب حدیث و فقه آن، و تصحیفاتی کی در متون و اسانیدست و چون معرفت جرح ــ و

تعدیل، و صدق محدث و امارت آن و خلاف آن. وچون معرفت آنکه حدیث عالی الاسنادست یا نازل الاسناد یا مسند. یا موقوف یا مرسل. یا منقطع یا مسلسل یا معنعن یا معضل یا مدرج. یا صحیح «یا (سقیم)» ــ یا ناسخ ــ یا منسوخ. یا مشهور یا غریب یامعلول الی غیر ذلک مما تکفل (ببیانه) المحدثون رحمهم الله.

رکن سیم علم اصول فقه و آن: علم است باصولی کــه بآن تــوصل کنند ــ باستنباط احکام شرعی [فرعی] از ادله تفصیلی، چون استنباط قتل جمیع‌مشرکین الا آنچه سنت مخصوص کرده است از نساء و اطفال و اهل ذمت، ــ ازین آیت که: اقتلواالمشرکین. بواسطهٔ این«اصول» که: امر اقتضاء وجوب‌کند، و جمع معرف بلام اقتضاء عموم، و عام را تخصیص عارض میشود ــ تا بغایتی که گفته‌اند که: ما من عام الا و قد خص و اگر چه این عام نیز بحقیقت مخصوص است ــ لقولــه تعالــی: والله بکل شیء علیم و تخصیص کتاب بسنت جایز باشد.

رکن چهارم علم فقه: و آن علم باشد باحکام شرعی فرعی از ادله تفصیلـــی بسبیل استدلال. و این [علم] بحریست [که] ساحل ندارد.

و اما قسم تبع علم ادب است. چه: قرآن و احادیث ــ که دانستن آن لازم و واجب است، بلغت عربست. پس‌معرفت لغت عرب لازم بود، که: ما لایتم الواجب الا به ــ و کان مقدورا فهو واجب، علم ادب چنانکــه زمخشــری (رحمه‌الله) در قسطاس عروض برسمرده است ــ دوازده نوعست.

نوع اول علم متن لغت. نوع دوم علم ابنیه ــ یعنی علم تصریف، و آن : علم باشد باصولی که بآن بشناسند احــوال ابنیهٔ کلم و کیفیت تصرف در آن باین علم دانند. نوع سیم [علم] اشتقاق و آن علم باشد برد الفاظ و معانی مختلف با اصلی واحد ــ پس اگر ترتیب حروف نگاه دارند ــ چنانکه تقدیم ضاد بر را ــ و را بر با در جمیع تراکیب ضارب ــ و مضروب [و ضراب] و مضراب ــ الی آخره. ــ آنرا اشتقاق صغیر خوانند، و اگر ترتیب حروف را نگاه ندارند،، بل [که] یك معنی مشترك، میان معــانــی مختلف تقالیب ششگانهٔ ثلاثی، و بیست و چهارگانهٔ ربــاعــی و صد و بیست و پنج‌گانهٔ خماسی پیدا کنند و آنرا مشتق منه این تقالیب نهند. آنرا اشتقاق کبیر خوانند، چنانکه تراکیب شش‌گانهٔ کاف لام میم همه درمعنی شدت ــوقوت مشترك‌اند.

اول : ك ل م ــ و منه الکلم ــ یعنی جراحت کردن. والکلام ــ لانه یقرع‌السمع

دوم: ك م ل ــ و منه الکامل لانه اقــوی من‌الناقص.

ســوم ل ك م ــ و منــه الکم و شدت ــ و قوت «او» از شرح مستغنی است.

چهارم : م ك ل ــ و منه بئر مکول اذا قل ماؤهــا. پس در ورود آن شدتــی باشد.

پنجم: م ل ك . و منه ملکت العجین اذا [أ] نعمت عجنه فاشتد و قوی .

و قسم ششم که: ل م ك است مهمل است.

و اگر «این» حــروف را نیــز نگاه ندارند، بل‌که تجاوز کنند ــ بمعانی ــکه

اخوات آن طایفه از حروف من حیث‌النوع او المخرج متحمل آن باشد. آنرا اشتقاق اکبر گویند چنانکه: ثلم بمیم ـکی‌حروفی مابین است بجهت خلل است ـ در جدار، و ثلب ببا ـ که حرفی شدیدست بجهت خلل در عرض. و چنانکه: زفیر بفا ـ بجهت آواز خر، و زئیر بهمزه ـ که حرفی شدیدست بجهت آواز شیر، و چنانکه: فصم بفا ـ بجهت شکستن چیزها بی‌آنکه از یکدیگر جدا شوند. و قصم بقاف بجهت شکستن ـ بشرط آنکه جدا شود، و ازینجاست که: آورده‌اند که لغوی را برادر نمانده بود. و در عزا می‌گفت: فصمت ظهری و ان شئت قصمت ظهری ـ لانه بالقاف اولی و احری ـ لانه اشق و انکی.

نوع چهارم ـ علم اعراب ـ و آن علم نحوست، و حد او آنکه او علمی است باحوالی و هیآتی ـ که عارض الفاظ عربی شود ـ که آن الفاظ بواسطهٔ آن احوال ـ و هیآت بر آن وجه باشد ـ که باید، و دلالات آن الفاظ بر معانی که قاصد آنند بآن احوال و هیآت حاصل ـ یا تمام شود. و بعضی گفته‌اند که: نحو علمست بقوانینی ـ که از آن احوال کلام عرب بشناسند ـ احوالی که موقوفه النوع باشد ـ علی ـ الترکیب.

نوع پنجم ـ علم معانی ـ و حد او از پیش گفته شد.

نوع ششم ـ علم بیان ـ و حد او گفته آمد.

نوع هفتم ـ علم عروض.

نوع هشتم ـ علم قوافی ـ که: عبارتست از معرفت اواخر ابیات.

نوع نهم ـ انشاء نثر ـ و آن علم ترسل است.

نوع دهم ـ قرض شعر ـ یعنی علم نظم.

نوع یازدهم ـ علم خط ـ و آن دو قسم است: یکی متبع و یکی مخترع. متبع خط مصاحف قدیمه است، و خط عروض. و مخترع آنست که کتاب بر آن مواضعه کرده‌اند.

نوع دوازدهم ـ علم محاضرات ـ و هو ما تحاضر به صاحبك ـ از حدیثی یا شعری، یا نادرهٔ یا بمثلی سایر ـ اینست انواع اصول و فروع علوم دینی.

طَبیعَت ـ (اصطلاح فلسفی و علوم غریبه) کلمهٔ طبیعت یکی از کلماتی است که در ادوار مختلف تاریخی معانی مختلف بخود گرفته است و ملاك کار صدرالدین شیرازی در حرکت جوهریه همان طبیعت ساریه است.

طبع در لغت بمعنای ختم است و «طبع‌الشیء» یعنی او را ختم کرد و «طابع» چیزیکه بدان امری ختم شود و بمعنای سجیت و خلق نیز آمده است «طبع‌الله» یعنی «خلق‌الله» طبایع اربعه حرارت و برودت و رطوبت و یبوست را گویند. (از کنزالعلوم واللغة)

وطبیعت یعنی سجیت و جمع آن‌طبایع است. و علم طبیعت یعنی علمی که در آن بحث از اشیاء عالم‌حسی وظواهر موجودات میشود.

ابن‌رشد گوید: طبیعت اطلاق میشود بر تغییرات چهارگانه که عبارت از کون و فساد و نقله و نمو و استحاله باشد و برصورتی که مبدأ آن حرکات است و نیز

اطلاق میشود و شایسته‌تر همین اطلاق است و برقوتی که مدبر اجسام است نیز اطلاق میشود و براسطقساتی که مبدأ ترکیب اشیاء است نیز اطلاق میشود و بر هیولی و صورت و مواد و تغییرات بطور مطلق اطلاق میشود.

(از رسائل ابن‌رشد ص ۳۴ـ۳۵ و رجوع شود به تفسیر ص ۴۱۳)

و اطلاق برهر امری که فاعل بواسطهٔ آن بدون فراگرفتن راهنمائی شود میشود چنانکه گویند پستان گرفتن طفل بالطبع یا امر طبیعی است و بر مبدأ صدور افعال ذاتی و غیر قسری نیز اطلاق میشود چنانکه سنگ بدون علت و محرك خارجی فرود آید. و برحرکاتی که مستند بعلم و شعور نباشد نیز اطلاق میشود.

(از المعتبر ج ۲ ص ۵، ۸)

شیخ‌الرئیس گوید: قوتی که مبدأ افعال و آثار خاصی است برو تیرهٔ‌واحده بدون شعور و اراده طبیعت میگویند و در تعریف آن گوید: «قوة سارية فی‌الاجسام یفیدالصورة والخلقة» و باز گوید: «و طبیعته هی‌القوة التی تصدرعنها تحرکه (جسم) او تغیره الذی یتکون عن‌ذاته».

و گوید: برمعانی دیگری نیز اطلاق میشود از جمله برمبدأ حرکت و سکون، آنچه مقوم جوهر است، ذات هرچیزی و مزاج. (از شفا ج ۱ ص ۱۶ـ۱۷)

در علوم غریبه کلمهٔ طبیعت بدین‌سان تعریف شده است: طبیعت از ناحیهٔ تضاعیف کیفیات بواسطهٔ حرکت و سکون حاصل میشود و ابتدای تضاعیف آن امتزاج کمیت بود با آن بنابراین طبیعت چهار چیز بود حرکت، سکون، کیفیت و کمیت.

و چون طبیعت بدین‌سان بود چهار چیز از آن جوشش کند، حرارت، برودت، یبوست و رطوبت که آنها را اوائل امهات بسائط گویند و سپس حرکت و سکون و کیفیت بدین چهار احاطت یابد و پس از اجتماع آنها کمیت برآنها احاطت کند. و موالید حاصل شود.

(از رسائل جابر ص ۱۶)

طَبیعَتِ اُولی ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد عقل اول است.

(مصنفات ج ۱ ص ۸ از رساله ۳)

رجوع بعقل اول شود.

طَبیعَتِ خامِسَه ـ (اصطلاح فلسفی)

فلاسفه گویند طبیعت افلاك غیر از طبیعت هریك از عناصر است و طبیعت پنجمی است و طبیعت آنها مقتضی خرق و التیام و کون و فساد نیست.

(رجوع شود به رساله دوم از بخش طبیعیات ص ۳۹ اخوان)

طَبیعَتِ سارِیَه ـ (اصطلاح فلسفی)

مراد قوای نفس کلیه مافوق است که ساری در اجسام مادون و حامل است «ان‌للنفس الکلیةالتی هوفوق‌الفلك المحیط قوة مختصة سارية فی‌جمیع الاجسام التی دون فلك القمر مدبرة لها متصرفة فیها».

(اخوان ج ۲ ص ۱۹۳)

«و منها افعالها و یسمیها الفلاسفة والاطباء طبیعة الکون والفساد و یسمیها الناموس ملکا من‌الملائکة وهی‌نفس واحدة و لها قوی الکثیرة»

(از رسائل ج ۲ ص ۱۹۳)

طَبیعَتِ کُلّی ـ (اصطلاح فلسفی)

ناصرخسرو در مقام بیان اطلاقات طبیعت

گوید: ارسطو گوید: طبیعت آغاز حرکت و سکون است و گروهی دیگر گویند قوتی است الهی گماشته برحفظ عالم و گروهی گویند خلاء است که نگاه‌دارنده است و طبیعت کلی است و بعضی گفته‌اند رطوبت است و نگاه‌دارنده اشیاء است و گروهی گفتند ارادت باری است و بعضی گفتند حرارت است و بعضی گفتند نفس است.

و گوید: حافظ اقسام جسم کلی را طبیعت کلی گفتند نه مساوی با مثال افلاطونی است که آنها نیز برای حفظ اشخاص جسمانی‌اند.

(جامع‌الحکمتین ص ۱۲۳، ۱۲۵ و رجوع شود به اسفار ج ٤ ص ۵۹)

طَبیعَتِ مُرْسَلَه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از طبیعت مرسله وجود لابشرط است. (از شفا ج ۲ ص ۵٦۲)

طَبیعَتِ مُشْتَرَکه ـ (اصطلاح فلسفی) و منظور طبیعت اجرام آسمانی است که گویند چون همه را طبیعت یکی است. در یك‌حرکت‌متحرك به‌حرکت فلك‌الافلاك‌اند.

(رجوع شود به اراء اهل مدینه ص ۵۸)

طَبیعَتِ مُطْلَق ـ (اصطلاح فلسفی) کلی هرگاه من حیث‌هو و بدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود «مطلق‌الطبیعة» نامیده شده و باین اعتبار به تحقق فردی از افراد محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میشود این نوع کلی موضوع قضیهٔ مهمله است و هرگاه با آن لحاظ اطلاق شود نه بآن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی را طبیعت مطلقه نامند و به تحقق یکفرد محقق میشود ولکن بانتفاء یکفرد منتفی نمیشود و این نوع کلی موضوع قضیّهٔ کلیه است.

(دستور ج ۲ ص ۲۷٤)

طَبیعیّ ـ (اصطلاح فلسفی) طبیعی یعنی امریکه مقتضای طبع باشد و چیزیکه مستند بذات شیء باشد فن طبیعی یعنی علم باحوال اموریکه در وجود خارجی و ذهنی نیاز بماده داشته باشد و امور طبیعی بآثار و حرکات و زمانیات و مکان و کلیهٔ اموریکه مربوط بماده و مادیات است میگویند و نیز طبیعی بکسی میگویند که حوادث جهانرا منسوب به طبیعت میداند و قائل بنیروی مافوق طبیعت نمیباشد.

(از تفسیر ص ۱۵۱۳ ـ کشاف ص ۹۱۱ ـ شفا ج ۱ ص ۱٦)

طبیعیّات ـ (اصطلاح فلسفه) رجوع بطبیعت و (شفا ج ۱ ص ۸۳) شود.

طَرَب ـ این اصطلاح عرفانی است و انس با حق است.

(از کشاف ص ۸۹۹)

طَرْد ـ (اصطلاح عرفانی و اصولی) حرمان از ادراك روحانیات است بواسطه تخلفاتیکه سالك کرده باشد طرد گویند.

در اصطلاح معقول جامعیت «حد» را گویند یا محدود، در مقابل عکس چنانکه نزد اصولیان و نزد اهل معانی از انواع اطناب زیادت بود و آن باشد که دو کلام آورند که منطوق اول مفهوم دوم را تقریر کند و بالعکس مانند «لایعصون‌الله ما امرهم و یفعلون مایؤمرون یستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم‌یبلغوالحلم منکم ثلث مرات» تا «لیس علیکم جناح ولاعلیهم جناح بعدهن» که منطوق امر

باستیذان در اوقات خاصه تقریر کنند مفهوم عدم جناح‌را در سوای‌آن و بالعکس.
(از کشاف ص ۹۰۴_۹۰۵)

طَرْز ـ (اصطلاح فلسفی) در لغت شکل و هیأت بود و در بدیع و نزد بلغا مقصدی را گویند از مقاصد نظم که به صفتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد که طریق‌هم گویند و هرشاعری طرزی دارد مانند طرز حکیمانه که آن سنائی است و ندیمانه که آن فردوسی است.
(از کشاف ص ۹۰۷)

طَرَف ـ (اصطلاح فلسفی) نهایت هرچیز را طرف آن گویند و طرف زمان «آن» است. در اصطلاح نجوم و هیئت منزل نهم از منازل قمر را گویند.
(از شفا ج ۱ ص ۸۵)

طَرَفِ اَقْصایِ وُجود ـ (اصطلاح فلسفی) و هم از اصطلاحات ذوقی است. گویند وجود را دو طرف بود یکی طرف ادنی که هیولی است و یکی طرف اقصی که بعد از مبدءالمبادی است.
(رجوع شود به‌ترجمهٔ اراء اهل‌مدینه ص ۱۰۴)

طُرفه ـ (اصطلاح ادبی) بضم طا در لغت شگفت باشد و نزد بلغا آنست که خارق عادت یا اخلاق معتاد را ذکر کنند بروجهی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفه عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن باشد مانند «قبه‌ها آراسته دیوارها در جزو کل مفرش ازدیبا بساط ازپرنیان آورده‌اند (از کشاف ص ۹۱۶).

طَرفه ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) و آن یکی از منازل قمر بود یعنی منزل نهم بود و علامت ان دو ستاره است از قدر رابع که دوری میان آن‌دو به مقدار یك بازو بود، یکی ندر شمال بود بر سر صورت اسد و آن دیگر از کواکب خارج صورت سرطان بود براین صورت: اما به گمان عرب این دو ستاره به منزلهٔ چشم اسدند. (از بیست باب ملامظفر)

این ظاهراً غیر از صرفه است و بعید نیست که تحریف باشد و همان صرفه باشد از لحاظ شرح مشابه‌اند.

طُرَّه ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از تجلیات جمالی است:

سنائی گوید:

تا هلاك عاشق از طرهٔ شبرنگ تست
وای‌مسکین عاشقی‌کو را دل‌اندرچنگ تست
عاشقی مسکین چه‌داند کرد با نیرنگ تو
جادوی بابل اسیر چشم پر نیرنگ تست

طَریق ـ (اصطلاح عرفانی و فقهی) طریق عبارت از مراسم‌الله و احکام‌تکلیفی است و «طریق‌الی‌الله» راه وصول الی الحق است.

در شرح کلمات باباطاهر است که در «طریق الی‌الله» حاجب و مکری باشد و در هرطریق هزار دریا باشد و برای هر دریا هزار کشتی باشد و در هرکشتی حاجبی و مکری باشد و ماکری، اهل حقیقت و سالکان طریق محاضرت بسوی حق روند، در خفاء و صفاء آب، در حالیکه غرقند در بحر توحید و از دریا عبور کنند بدون آنکه دریا را بینند و کشتی بینند و مراد از دریا رذائل نفس است و خفاء، حائل عقل است و مراد از حاجب علم است و گرچه پرده‌دارست زیرا حجاب سالك است از شهود حق و مراد ماکر، شیطان نفس است و بالجمله کسی

که بخواهد با علم خود برود کار او دشوار است و باید فریب شیطان را نخورد و حجابها را بردرد.
(از شرح کلمات باباطاهر ص ۴۳۲)
و بالاخره کسی که بعلم خود مغرور شده‌باشد فریب‌خورد و راه بمقصود نبرد، کسی که فقط حق را و حقیقت را ببیند ره یکساله بیك آن رود.
و نزد فقها ره دو قسم است یکی طریق عام که طریق نافذ گویند و دیگر طریق خاص که طریق غیر نافذ نامند و نزد اصولیان راه رسیدن به مطلوب است و نزد عرفا مراسم‌الله و احکام تکلیفی مشروع بود.
(از کشاف ص ۵۴۲ و ۹۱۹)

طَرِیقِ إستِلزام ـ (اصطلاح فلسفی) توصل از معلومات به مجهولات که مطلوب باشد یا بطریق استلزام باشد و یا بطریق اشتمال و طریق استلزام انتقال بود از ملزوم بلازم و طریق اشتمال انتقال بود از امری بامری که میان هردو اشتمال مناسبی باشد.
(از اساس‌الاقتباس ص ۳۳۰)
طریق در اصطلاح عرفا عبارت از مراسم و احکام خدا است و طریق‌الله وصول بحق است.
رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.

طَرِیقَت ـ (اصطلاح عرفانی) از طریقت سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند ترک دنیا و دوام ذکر و توجه بمبدء و تبتل و انزواء و دوام‌طهارت و وضوء و صدق و اخلاص و غیر آن.
(از شرح گلشن‌راز ص ۵٦٤)
وشریعت احکام ظاهر است وبمنزلت پوست است و طریقت لب او و طریقت رفتن از حادث بقدیم است که بعد از آنکه از مقام فنا بمرتبت بقاء رسید گویند از راه طریقت بحقیقت رسیده است.
(شرح گلشن‌راز ص ۲۹۵، ۲۹۷ ـ کشاف ص ۹۱۹)
حافظ گوید:
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
ما مریدان روسوی قبله چون آریم چون
روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما
در خرابات طریقت ما بهم منزل شویم
کاین چنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما
فرصت گوید:
زمن‌تعلیم‌گیرای‌دل مکن‌زین پس‌بمدرس‌جا
برین‌منزل فشان‌دست‌و ازین‌مأوی‌برون‌نه‌پا
طریقت‌گرکه‌میجویی حقیقت‌گرکه‌میخواهی
بجو از سالك كامل بخواه از عارف دانا
طریق معرفت‌خواهی بخواه از عارف سالك
نه‌از شیخ ریاکار و حکیم از خرد یکتا
در مجمع‌السلوت است که: شریعت نگاهداشتن معاملات است و طریقت تزکیه باطن، شریعت راه نفس است و طریقت راه دل و حقیقت راه روح.
ابوالقاسم قشیری گوید: شریعت التزام بعبودیت است و حقیقت مشاهدهٔ ربوبیت.
خواجه گوید: اگر طالبی راه پاك‌کن، و پشت بآب و خاك کن، مرد این کارمرد باید و فردباید و یکمردباید تا ره بحقیقت برد.

چند جستم تا بیابم من از آن دلبر نشان
تاگمان‌اندریقین گم‌گشت گم‌شدیقین‌اندر گمان
چند گاهی عشق پیمودم یقین پنداشتم
خویشتن را شهره کردم که چنین و که‌چنان
چون حقیقت بنگریدم ذوخیالی هم نبود
عاشق و معشوق من بودم ببین این داستان

طَعُوم ـ (اصطلاح فلسفی) طعوم از کیفیات محسوسه مذوقه است صدرالدین گوید: اجسام یا ذوات طعم‌اند یا نه قسم دوم را «تفه» گویند و اجسامی که دارای طعم‌اند نه قسم‌اند: ملاحت، مرارت، دسومت و غیره.
(از اسفار ج ۲ ص ۲۴)

طَعام ـ (اصطلاح فقهی) در عرف گذشته عبارت از گندم بوده است و گویند «التوکیل بشراء الطعام یقع علی‌البر و دقیقه» و در عرف حال نام باشد برای خوردنی و گاه اطلاق شود بر کلیهٔ حبوب.
(از کشاف ص ۹۲۷)

طَفرَه ـ (اصطلاح فلسفی) طفره بمعنای جستن در ارتفاع است و بمعنی مطلق جستن است و در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جزء مسافتی بجز مسافت دیگر بدون آنکه از اجزاء مابین عبور کند و محاذی آنها قرار گیرد و بعبارت دیگر انتقال از مسافتی بمسافت دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط.
(از اسفار ج ۲ ص ۱۰۷، ۱۱۱ ـ شفا ج ۱ ص ۸۷)

طِفلِ رَه ـ (ذوقی) مبتدیان در سیر و سلوک.

•

مولانا:
طفل راه فقر چون پیری گرفت
پیروان را غول ادبیری گرفت
که بیا تا ماه بنمایم تو را
ماه هرگز ندید آن مفتری
چون نمائی چون ندیدستی به عمر
عکس مه در اب هم ای خام عمر

•

طفل را با بالغان نبود جدال
طفل را کی حق نشاند با رجال
میوه گر کهنه شود تا هست خام
پخته نبود غوره خوانندش بنام
گر شود صد ساله آن خام ترش
طفل و غورست او بر هر تیزهش
گرچه باشد ریش و موی او سپید
هم در آن طفلی خوفست و امید
طفل ره را فکرت مردان کجا است
کو خیال او و کو تحقیق راست
طفل را چه فکرت آید در ضمیر
یا چه اندیشه کند همچون که پیر
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر
یا مویز و جوز یا گریه نفیر
آن مقلد هست چون طفل علیل
گرچه دارد بحث باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و در شکیل
از بصیرت میکند او را کسیل

•

از بلیس او پیرتر خود کی بود
چونکه عقلش نیست اولا شیء بود
طفل گیرش چون بود صاحب کمال
پیر باشد در هنر آن خوش خصال
طفل گیرش چون بود عیسی نفس
پاک باشد از غرور و از هوس

طَلاق ـ (اصطلاح فقهی) و در لغت

رفع قید باشد و در شرع رفع قیدی است که بواسطه نکاح ثابت و برقرار شده است و یا ازالهٔ نکاح باشد یا رفع حلیت تمتع زوج از زوجه باشد و آن از ایقاعات است که یکطرفی است و آن طرف مرد یا وکیل آن میباشد و باید صیغهٔ طلاق بلفظ صریح باشد و مطلق باید که سکران و مکروه و مجنون نباشد و طلاق معلق‌هم نباشد و طلاق بر اقسامی است ۱ـ طلاق بائن که موجب حرمت و طی جدید است و علاقه زوجیت مطلقاً و بطور کلی قطع میشود و اگر شوی زن را بخواهد باید مجدداً نکاح کند و آن در زنسان یائسه است یا غیر مدخول بها یا صغیره یا مطلقه بطلاق خلع و مبارات و یا مطلقه به سه طلاق که سه طلاق را طلاق مغلظ‌هم گویند.

در سه طلاق اگر شوهری بخواهد مراجعه کند نتواند و اگر بخواهد مجدداً ازدواج کند باید دیگری محلل واقع شود.

۲ـ طلاق رجعی و آن طلاقی است که مرد پس از آن تواند رجوع کند (در عده) حق رجوع با مرد است.

و نیازی بعقد جدید نباشد، درطلاق رجعی

۳ـ طلاق بدعی و آن سه طلاق باشد در طهر واحد بدون رجعت که در مذهب شیعه حرام است.

در مقابل طلاق سنی که در زمان معینی باشد بعدد معینی و موافق با سنت باشد و طلاق در حال حیض را نیز بدعی گویند. وهوازالة قید النکاح بغیر عوض بصیغة طالق و فیه فصول الاول فی ارکانه و هی‌اربعة الصیغة والمطلق والمطلقة والاشهاد علی‌الصیغة واللفظ الصریح. انت اوهذه اوفلانة اوزوجتی مثلا طالق فلایکفی انت طالق ولا من‌ـ المطلقات ولامطلقة ولاطلقت ولا عبرة بالسراح والفراق.

و طلاق الاخرس بالاشارة والقاء القناع ولایقع بالکتابت ممن‌یحسنه حاضراً کان او غایباً و یعتبر فی‌المطلق البلوغ والعقل ویطلق‌الولی عن‌المجنون‌لاعن‌الصبی ولا یطلق عن‌السکران والاختیار فلایقع طَلاقُ‌المُکْرَهِ والقصه فلاعِبرَة بعبارَةِ‌السّاهی والنائم والغالط ویجوز توکیل‌الزوجة فی طلاق نفسها و غیرها و یعتبر فی‌المطلقة الزوجیة والدوام والطهر من‌الحیض والنفاس اذا کانت مدخولا بها حائلا حاضراً زوجها معها... وهو ینقسم اربعة اقسام اماحرام وهو طلاق الحائض... و کذا النفساء وفی‌طهر واقعها فیه‌والثلاث من غیر رجعة ولایقع بل یبطل لکن یقع فی‌الطلقات الثلث من‌غیر رجعة واحدة و اما مکروه وهوالطلاق مع‌التیام الاخلاق و اما واجب وهو طلاق المولی والمظاهر و اماسنة وهوالطلاق مع‌الشقاق وعدم رجاء الاجتماع والخوف من‌الوقوع فی‌المعصیة ویطلق الطلاق السنی علی کل طلاق جایزة شرعاً. وهو ماقابل‌الحرام... وهو (طلاق) ثلثة اقسام باین و هو ستة طلاق الغیر المدخول بهاوالیائسة. والصغیرة والمختلعة والمباراة مالم ترجعا فی‌البذل والمطلقه ثلثة بعد رجعتین و ورجعی وهو ماللمطلق فیه‌الرجعة رجع اولا والثالث طلاق‌العده.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۲۱ـ۱۲۳)

در هر حال از نظر اسلام بدترین مباحات طلاق است و روایات و اخباری درباره بد بودن آن آمده است و حتی

الامکان باید زن و شوی اختلافات خود را مرتفع و با یکدیگر سازش کنند و اگر نشد بهترین آن طلاق رجعی است که مرد حق و حقوق زن را داده و او را طلاق دهد در این طلاق تا سه طهر مرد تواند رجوع کند برخلاف طلاق خلعی که زن رضایت مرد را جلب میکند و از او طلاق میگیرد که حق رجوع با زن است نه مرد و رجوع زن در طلاق خلع به رجوع به بذلی است که کرده است، در مسألهٔ طلاق شیعه و دستهٔ از اهل سنت و جماعت گویند باید دو مرتبه بین آنها رجوع واقع شود در یك طهر یا اصولا سه طلاق در سه طهر واقع شود.

در هر حال پس از وقوع سه طلاق مرد دیگر نتواند با زن ازدواج کند مگر بعد از محلل که مردی دیگر آن زن را بگیرد و با او مواقعه کند و اگر او را طلاق داد بعد از عده شوی اول تواند با او ازدواج کند هر گاه سه مرتبه این وضع پیش آمد و نه طلاق داده شد دیگر حرام مؤبد است.

و طلاق در حال حیض واقع نمیشود و در آبستن عدهٔ مطلقه وضع حمل باشد رجوع شود به (کشاف ۲۹۰. ص ۹۲۱ ـ الفقه... ج ٤ ص ۲۹۷ ـ شرح لمعه ج ۲ ص ۱۲۳ ـ ۱۲۲ ـ قواعد شید ۲٤ ـ ۱۸۲) رجوع به عده، خلع، مبارات و محلل شود

در کلیات حقوقی آمده است:

طلاق واقع نمیشود مگر بصیغهٔ مخصوصی و آن عبارت است از **اَنتِ طالق یا زَوجَتی فلانه طالِقٌ یا زَوجَةُ مُوَکّلی طالِقٌ** و روا نیست.

اشاره یا قدرت بر تلفظ و همچنین کتابت و الفاظ دیگری غیر از الفاظ مذکوره حتی مشتقات از لفظ طلاق کافی در وقوع آن نخواهد بود.

تعلیق طلاق بشرط یا صفتی موجب بطلان آن خواهد بود.

تقیید طلاق بقید ثلاث که مقصود از آن وقوع سه طلاق باشد بطلاق واحدی لغو است و فقط یك طلاق واقع میشود.

و نزد عامه باین قید سه طلاق واقع میشود و محتاج به محلل خواهد بود.

شرائط صحت طلاق بقرار ذیل است:

۱ـ عقل ـ طلاق مجنون ولو ادواری باشد در غیر حال افاقه صحیح نیست.

۲ـ اختیار ـ پس طلاقی که از روی اکراه و اجبار واقع شده باشد صحیح نخواهد بود.

۳ـ قصد ـ باید در حال طبیعی و از روی فکر باشد والا خلل بسیار درشروط وارد خواهد ساخت. پس صحت طلاق در حال خشم و هیجان خالی از اشکال نخواهد بود.

٤ـ تعیین مطلقه ـ پس اگر شخصی بدون تعیین، یکی از زنهای خود را طلاق گوید طلاق صحیح نخواهد بود.

۵ـ پاکی از حیض و نفاس مگر اینکه زن غیر مدخول بها بوده و یا حملی داشته باشد (در صورتیکه حیض با حمل جمع شود) که در اینصورت وقوع طلاق در حیض باطل نخواهد بود.

و همچنین است وقتیکه مرد در سفر یا در حبس زنش را طلاق دهد در اینصورت نیز وقوع طلاق در حیض موجب بطلان نیست اما بشرط اینکه مرد در طهر غیر

مواقعه از زن جدا شده و غیبت کرده باشد و یا اگر درمواقعه بوده یقین داشته باشد که از آن طهر بطهر دیگری انتقال یافته.

۶ــ وقوع طلاق در طهر غیرمواقعه ــ اما نسبت به مسترابه یعنی زنیکه حائض نمیشود و در سنی است که قابلیت آنرا دارد و یکچنین زنی را نمیشود طلاق داد مگر بعد از تربص سه ماه که با اومواقعه صورت نگیرد.

ولکن اگر در اثناء این مدت حملی ظاهر شد طلاق آن مانعی نخواهد داشت والا موکول بانقضاء مدت سه ماه خواهد بود.

۷ــ در موقع انشاء طلاق باید دو شاهد عادل حضور داشته و صیغه طلاق را بشنوند و عدالت واقعی آنها شرط است.

پس اگر عدالت دو شاهد نزد مطلق محرز نبوده یا آنها خود را عادل ندانند طلاق اثری نخواهد داشت.

(کلیات حقوقی ص ۳۰۳، ۳۰۵)

در معتقدالامامیه آمده است:

شرائط صحت طلاق مانند شرائط صحت ظهار است: باید که عاقل، ومختار بود، و قصد او بطلاق تحریم باشد، وطلاق سوگند او نباشد، و بسهو نباشد، و نه بحکایت ، و نه ببازی.

صریح لفظ طلاق بگوید، و بکنایات طلاق واقع نشود ؛ اگر چه نیت با آن باشد. و باید که از شرط عاری باشد، و قصد زنی معین کرده باشد که او را بعقد دوام خواسته باشد. و بایدکه طلاق معلق باشد بجملهٔ او، نه با بعاض و جوارح، بحضور دو گواه عادل، در طهری که با وی در آن طهر نزدیکی نکرده باشد، الا در حق کسی که گفته شد.

اما اعتبار لفظ از برای آنستکه قرآن باو وارد، و احکام بدو معلق است، واجب باشد که بغیر او تعلق نگیرد.

اما معلق گردانیدن طلاق بشرط صحیح نیست، برای آنکه مشروع نیست. و چون مشروع نباشد، احکام شرعی بوی تعق نگیرد.

اما بطلان معلق گردانیدن با بعاض لقوله: «یا ایها النبی اذا طلقتم النساء»، و بدانکه خدای تعالی طلاق را معلق گردانیده است به آنچه اسم «نساء» یعنی: «زنان» بر آن متناول است. و بعضی را از زن، زن نخوانند. پس نشاید که طلاق متناول آن باشد.

و اما آنکه دو گواه عدل بایدکه حاضر باشد، برای آنکه خدای تعالی فرموده است: «فطلقوهن لعدّتهن»، تا آنجا که فرمود: «و اشهدوا ذوی عدل منکم»، یعنی: گواه گیرید دو مرد عدل را از شما! و ظاهر امر اقتضای وجوب کند. و واجب است که اشهاد راجع باشد باطلاق، نه بارجعت، زیرا که خلاف نیست در آنکه اشهاد برجعت واجب نیست. و حمل‌کردن امر را بر استحباب تا راجع باشدبارجعت عدول است از ظاهر در عرف شرع بی‌دلیل.

اما اعتبار طهارت از حیض، از برای آنستکه هیچ خلاف نیست در آنکه طلاق در حیض بدعت است و معصیت.

و تفسیر قول خدای: «فطلقوهن لعدتهن»، بطهری کرده‌اند که در آن طهر جماع نبوده باشد. و چون طلاق حیض بدعت باشد، و خلاف آنچه خدای فرموده؛ واقع نباشد.

و طلاق بر انواع است: طلاق واجب و طلاق محظور، و طلاق مکروه، و طلاق مستحب.

طلاق واجب، طلاق کسی است که سوگند خورده باشد بعد از آن که چهار ماهش مهلت داده باشند.

و طلاق خلع، چنانکه گفته آید، انشاءالله.

و طلاق محظور، یعنی حرام، طلاق زنی است که با او دخول کرده باشد در حیض یا طهری که در آن طهر با او مقاربت کرده باشد، و حمل ظاهر نگشته باشد.

و طلاق مستحب آنستکه میان شوهر و زن مخالفت و خصومت باشد، مستحب است که شوهر وی را طلاق دهد.

و طلاق مکروه آنستکه حال میان ایشان نیکو باشد، و در میان ایشان خصومتی نه. مکروهست در چنین حال طلاق دادن.

و از زنان کس باشد که طلاق وی نه سنت باشد، و نه بدعت، چون طلاق زنی که از حیض مأیوس باشد، و طلاق حامله، و طلاق زنی که شوهر با وی دخول کرده باشد، و زنی که شوهر وی غایب باشد از وی.

و باشد که طلاق وی سنت بود، چون طلاق زنی که با وی دخول کرده باشد، و حامله نباشد، و طلاقش در طهری باشد که در آن طهر با وی مقاربت نکرده باشد.

و باشد که طلاق وی بدعت باشد، چون‌طلاق زنی‌که حائض باشد، وشوهرش حاضر.

و طلاق رجعی باشد. و طلاق باین: زنی بود که با وی دخول نکرده باشد، و زنی که حیضش بیفتاده باشد، و زنی که از حیض نومید باشد. و طلاق خلع و مبارات.

و طلاق رجعی آن باشد که زنی را که با وی دخول کرده باشد؛ یك طلاق دهد، و بگذارد تادرخانهٔ وی عدت بدارد، و نفقت وی میدهد. روا بود ویرا که رجوع کند با وی، مادام که در عدت‌باشد، بی آنکه گواه هدم میکند، چون طلاق سنت.

و اگر پس از یك طلاق یا دو طلاق، شوهر کند، از اصحاب ما کس هست که میگوید: این نیز هدم طلاق میکند، وکس هست که میگوید: نمی‌کند. و ظاهر قرآن با این کس است که: «الطلاق مرتان ـ فامساك بمعروف او تسریح باحسان». یعنی: طلاق دو بار است، پس از بار دوم امساك است بنیکویی، یعنی: نگاهداشتن و طلاق نادادن، یا رها کردن بنیکویی، یعنی: طلاق. آنگه فرمود: «فان طلقها»، پس اگر نگاه ندارد، و طلاق دهد، «فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره»، یعنی: ویرا حلال نباشد تا آنگاه که شوهری کند غیر او.

اما زنی که شوهرش با وی دخول نکرده باشد، چون شوهرش وی را یك طلاق دهد: از وی جدا شود، و مالك نفس خویش گردد.

اگر پس ازین ویرا بعقد نو و مهری بخواهد، آنگه پیش از دخول ویرا طلاق دهد، همچنین تمامی سه مرتبه ویرا حلال نباشد، تا آنگه که شوهری دیگر کند.

و طلاق عدت آن باشد که ویرا طلاق دهد در طهری‌که در آن طهر با وی مقاربت نکرده باشد بحضور دو گواه عادل، آنکه رجوع کند پیش از آنکه عدت برود، و با وی مقاربت کند، پس آنکه چون حایض شود برگیرد، و اگر چه گواه بر گرفتن اولی‌تر باشد.

و رجوع آن بود‌که‌گوید: «راجعتك» یعنی: با تو رجوع کردم، یا بشهوت ویرا بوسه دهد، یا وطی کند.

دلیلش قول خدای تعالی: «و بعولتهن احق بردهن»، یعنی: شوهر ایشان سزاوارترند برجوع کردن ایشان. مردی که زن خود را طلاق داده است، خدای تعالی ویرا شوهر خوانده است. و چون مرد شوهر باشد، هر آینه که وی نیز [زن] بود، و دریـن آیت شهادت شرط نکرده است، و لفظ مراجعت نفرموده است. بی گواه و بی لفظ مراجعت باید که رجوع جایز باشد.

و اگر در عدت رجوع نکرد، و زن از عدت بیرون رفت؛ مالك نفس خودگشت، دو طلاق دیگر بماند.

اگر سه طلاق را در سه پاکی تمام گرداند، و او در هر عدتی با وی رجوع کرده باشد؛ وی را حلال نباشد، تا آنگاه که شوهر دیگر کند بنکاح دوام، و آن شوهر بالغ باشد، و با وی مقاربت کند، آنگه وی را طلاق دهد، و عدت بدارد ازین شوهر؛ اولین را روا بود که وی را نکاح کند، چونکه شوهر دوّم آن سه طلاق اولین را هدم کرد، و باطل گردانید.

و همچنین بود همیشه چون طلاق مکرر میشود، شوهر دوم آنرا پاك گردد، دوم با روی را طلاق دهد، آنگه رجوع کند، و وطی کند، چـون حائض شود و پاك گردد، سوم بار طلاق دهد؛ بر وی حرام گردد، تا آنگه که شوهری دیگرکند، و شوهر دوم آن سه طلاق را هدم نکند؛ بلکه چون طلاق بر نه رسد، و او در میانه دو شوهر کرده باشد، ابداً بر وی حرام باشد.

و شرط طلاق سنت نیست چـــون خواهد که دوم بار ویــرا طلاق دادن، و وطی کردن، و نه رجوع کردن در عدت؛ روا باشد که در یك مجلس طلاق دهد، و رجوع کند؛ دوم بار ویرا در آن مجلس طلاق دهد، و رجوع کند؛ چون سوّم بار طلاق دهد: بر وی حرام گردد.

و طلاق خلع بکراهت زن باشد. و شوهر مخیر است در طلاق، مگر که گوید مرا طلاق ده؛ که اگر طلاق ندهی، در خدای عاصی شوم بآن، و طاعت تو ندارم، و دیگریرا بر فراش تو بخوابانم؛ آنگـه واجب شود بر وی طلاق دادن.

و حلال بود ویرا برآن عوض گرفتن مثل آنچه بوی داده باشد و زیادت بر آن.

دلیلش قول تعالی: «فان خفتم الا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیمـا افتدت به»، یعنی: اگر ترسیده که ایشان، یعنی: زن و شوهر، بحدهای خدای قیام ننمایند، برایشان حرج نیست در آنچه زن خود را باز خرد و فدیه دهد.

و با این لفظ طلاق چاره نباشد، بباید گفت: «خالعتك علی کـذا و کـذا فانت طالق»، یعنی: خلع کردم ترا بـر چندین و چندین، و تو از من طالقی.

و دلیل برین آنستکه چون طلاق دهد،

میان امت خلاف نباشد؛ در حصول فرقت [با لفظ تنها] خلافست، و دلیلی نیست برو، و اصل بقای عقد است، پس واجب است که با خلع طلاق باشد.

و طلاق مبارات بکراهت شوهر و زن باشد. و درین طلاق زیادت بر آنچه باشد روا نباشد. و صورتش آنستکه گوید: «باراتك علی‌کذا و کذا فانت طالق»، یعنی، مبارات کردم با تو بر چندین و چندین، پس تو از من طالقی.

و در خلع ومبارات بیك‌طلاق بینونت حاصل شود، و مالك رجعت نباشد الا که زن رجوع کند در اندرون عدت با آنچه بذل کرده باشد. و چون از عدت برود ویرا در رجوع اختیاری ندانند.

و در طلاق باین، زن را نفقتُ و کسوت نباشد و نه مکنی، برای آنکه اصل برائت ذمت است.

و اگر بیك لفظ سه طلاق دهد این طائفه را دو قول است:

یکی‌آنکه هیچ‌طلاق واقع نشود، زیرا که مخالف سنت است.

دیگر آنکه یك طلاق واقع شود، از برای آنکه یك طلاق واقع شود، از برای آنکه چون گفت: «انت طالق ثلثاً»، طلاق در لفظ آورده است با تمامی شرایط آن، پس واجب باشد که واقع بود. و آنکه گفت: «ثلاثاً»، آنرا حکمی نباشد، زیرا که مخالف سنت‌است، او را هیچ تاثیری نباشد در افساد آن چیزی که شرایط صحت وی بتمامی حاصل باشد.

و دلیل دیگر بر صحت این قول آنست که روایت کرده‌اند که مردی زن خود را سه طلاق داد، آنکه پشیمان شد، وسخت اندوهگین‌گشت، پیغمبر ص سئوال کرد که چگونه طلاق دادی ؟ گفت سه طلاق دادم در یك مجلس. رسول ص فرمود: آن یك طلاق است، اگرخواهی‌رجوع‌کن.

(معتقدالامامیه ص ۴۵۰، ۴۵۸)

طَلاقِ بائِن ــ (اصطلاح فقهی) و منظور طلاقی است که در آن رجوع ممکن نیست مگر پس از محلل.

۱ ــ طلاق قبل مدخول بها یعنی زنیکه عمل مواقعه اعم از قبل یا دبر با او صورت نگرفته باشد.

۲ ــ زن یائسه و آن زنی که بواسطهٔ رسیدن بسن پنجاه یا شصت طبیعهٔ خون حیض نبیند.

۳ ــ مختلعه و مبارات در صورتیکه زوج رجوع ببذل‌نکرده باشد.

٤ ــ مطلقه ثلاث. پس‌زنیکه شوهرش او را سه نوبت طلاق داده باشد در نوبت سوم طلاقش بائن خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۰۷)

طَلاقِ بِدْعی ــ (اصطلاح فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

ــ طلاق بدعی طلاقی است که فاقد یکی‌از شروط صحت طلاق باشد مثل‌طلاق درحال حیض و سه طلاقه‌کردن زن بدون تخلل رجوعی بین‌آنها .

(کلیات حقوق ص۳۰۵ رجوع به‌طلاق شود.)

طَلاقِ خُلْع و مُبارات ــ (اصطلاح فقهی) ــ رجوع به‌طلاق شود.

طَلاقِ رِجْعی ــ (اصطلاح فقهی)
رجوع به طلاق شود

طَلاقِ سُنَّت ــ (اصطلاح فقهی) رجوع به طلاق شود.

طَلاقِ عِدّی ـ (اصطلاح‌فقهی) رجوع به طلاق شود.

درکلیات حقوقی آمده است:

ـ طلاق عدی قسمتی است از طلاق رجعی وآن عبارت است ازاینکه طلاق طبق شرائط واقع شده باشد ومرد پس‌از رجوع و مواقعه در طهر دیگری زنرا طلاق دهد. (کلیات حقوق ۳۰۵)

طَلَب ـ (اصطلاح‌عرفانی) یعنی خواستن و طلب‌کردن چیزی بعداز وجود آن چیز است وباید نمونهٔ ازآن موجود باشد و در اصطلاح طلب، جستجوکردن از مراد است ومطلوب ومطلوب در وجود طالب هست و میخواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب‌را هم باید دروجود بطلبد واگر از خارج بطلبد نیابد.

وحقیقت طلب در هردلی گروست ، مرد این‌کار مردی عظیم است، و درد این درد ، دردی الیم است، مرد دردش درمیان باید و ویرا دیده بیگمان باید.

حافظ گوید:

سالها دل طلب جام جم ازما میکرد
آنچه خود داشت زبیگانه تمنامیکرد

و بالجمله طلب عبارت از معرفت خداست بدلیل ووجدان .

(شرح‌کلمات باباطاهر ص۱۵۹).

•

طلب ای عاشقان خوش رفتار
طرب ای نیکوان شیرین‌کار
تا کی ازخانه هین ره صحرا
تا کی ازکعبه هی در خمار

وگفته‌اند «الطلب حجاب‌المطلوب والمطلوب حجاب الطالب» وطلب‌کردن‌دلیل نایابی مطلوبست در وجود خود و بعداز پیدا شدن، مطلوب خود حجابی‌است برای طالب، زیرا هرگاه مطلوب خود حاصل شود، طالب وطلب او گم شود.

(ازشرح کلمات باباطاهر ص۱۵۹).

•

ماها بکدام آسمانت جویم
سرو! بکدام بوستانت جویم
حورا بکدام خان و مانت جویم
سرگشته منم‌که‌من‌نشانت‌جویم

انصاری گوید: هرچه بطلب یافتنی بود فرومایه است، یافت حق رهی‌را پیش از طلب اما طلب او را پیشین پایه است.

عارف طلب از یافتن یافت، نه‌یافتن از طلب، چنانکه مطیع، طاعت از اخلاص یافت، نه اخلاص از یافت ، نه‌اخلاص از یافت، نه اخلاص از طاعت و سبب از معنی یافت ، نه پیش از طلب و طالب است، پس رهی ازآن در طلب است که بی‌قراری سرو غالب است، طالب درطلب، و مطلوب حاصل پیش از طلب، اینت کاری است بس عجب وعجب‌ترآنست که یافت نقدشد وطلب برنخاست، حق‌دیده و رشد و پردهٔ عزت بجاست.

•

دریای ملاحتی و موج حسنات
قانون مکرماتی و ذات صفات
اندرطلب تو عاشقان در حسرات
چون ذوالقرنینی‌وجستی‌آبحیات

حال بزرگان خواهی و راه بزرگان نارفته، کعبهٔ مواصلت‌جویی، بادیه‌مجاهدت نابریده، نهایت دولت‌دوستان‌بینی، محنت ایشان نادیده، تو پنداری قلم عهد برجان عاشقان آسان کشیدند ، یا رقم دوستی بردل ایشان رایگان زدند، ایشان بهرچشم

زخم زدن ، زخمی برجان ودل خورده‌اند و شربتی زهرآلود چشیده‌اند:

ای بسا شب کز برای دیدن دیدار تو
ازسگ کوی‌تو بر سرزخم و سیلی خورده‌ایم

گر بود غم خوردنت شایستهٔ جان رهی
این نصیب ازدولت‌عشق‌تو بس‌باشدمرا
(ازعده ج ۳ ص۴۹۵ـ۴۹۶).

ونزد اهل عربیت قسمتی از کلام انشائی است‌که دال برطلب حصول چیزی کند وگاه اطلاق شود برالقاء کلام انشائی و انواع طلب پنج است تمنی ، استفهام، امر، نهی ونداء، طلب اگر بطریق علو باشد اعم ازآنکه گوینده عالی باشد یانه امراست والا دعا یا التماس.

(ازکشاف ص۹۰۰ـ مختصرالمعانی ص۸٤). رجوع بامر شود.

طَلَبُ‌الإشهاد ـ این اصطلاح فقهی است و عبارت ازاشهاد شفیع است برطلب خود در شفعه وطلب خصومت آن باشد که شفیع نزد قاضی مطالبهٔ حق شفعه کند و بگوید فلان خانه را خریده است و من شفیع اویم .

(ازکشاف ص۹۰۱) رجوع به شفعه شود .

طَلَبُ‌الحاصل ـ (اصطلاح‌ادبی‌وفلسفی) اهل عقل وادب گویند طلب حاصل یا تحصیل حاصل درست نیست ویاقبیح‌است ویا محال است چنانکه تحصیل حاصل.

طَلَبی ـ (اصطلاح‌ادبی) منسوب‌است به طلب یعنی کلامی که القا شده‌باشد با تردد و تردید حکم چنانکه به شخصی متردد و شاك‌گفته‌شود «زیدقائم» وبرای‌تاکیدحکم باشد. ومقابل خبری هم آمده است.

(ازکشاف ص ۹۰۱)

طِلِسْم ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی و علوم غریبه.) علم طلسم علمی است که شناخته میشود بآن کیفیت تمزیج قوای عالیه فعاله با امور سافلهٔ منفعله که در اثر آن امتزاج، امور غریبهٔ حادث شود در عالم کون و فساد و بعبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالهٔ آسمانی با قوای منفعلهٔ زمینی که منشأ حدوث آثار غریبه و افعال عجیبه است که علم سیمیا هم میگویند چنانکه علم به تبدیل قوای اجسام معدنی را بعضی با بعضی دیگر کیمیا نامند و علم به تصرف در خیال انسانرا بمنظور حدوث اموریکه وجود خارجی ندارند سیمیا نامیده‌اند و علم باحوال سیارات هفت‌گانه را از جهت تصرف آنها در فلکیات و تسخیر آنها و آنچه مربوط بآنها است هیمیا گویند.

بعضی در توجیه و بیان طلسم گویند: طل بمعنی اثر است و اسم بمعنای لفظ و نام است و معنای آن اثر اسم و نام میشود و بعضی گویند لغت یونانی است و معنی آن گرهٔ لاینحل است بعضی گویند مقلوب مسلط است. در هرحال معنی اصطلاحی آن همان علم بآثار و احوال تمزیج قوای آسمانی است با قوای منفعلهٔ زمینی که موجب ظهور افعال غیرعادی شود و علم سحر بحث از معرفت احوال افلاك و اوضاع آن و کواکب و ارتباط هریك با امور زمینی و موالید ثلث بروجه خاص است بمنظور حدوث اسرار عجیبهٔ خفیه، و کهانت عبارت از مناسبت ارواح بشریه با ارواح مجرده یعنی جن وشیاطین

بمنظور استعلام احوال حادثه در عالم کون و فساد است که مربوط بآینده است و علم عزائم تهدید جن و شیاطین بمنظور حفظ اشخاصیکه در تحت تسلط آنهاانند میباشد.

(از دستور ج ۲ ص ۲۷۹)

شیخ اشراق انواع جسمیه‌را طلسمات و اصنام نامیده است و آنها را اظلال انوار مجرده و ارباب و اصحاب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع باشد چنانکه گوید: صاحب طلسم نوع ناطق جبرئیل و روانبخش است.

(از ش ص ۴۹۸ و رجوع شود به ص ۳۴۸، ۴۴۱، ۴۹۸، ۲۴۸)

طِلسماتِ بَسائط - (اصطلاح فلسفی) شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط میداند رجوع شود به طلسمات.

درنزد عرفا طلسم کنه ذات حق است:

ای روی در کشیده ببازار آمده
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
غیرتوهرچه‌هست سرابی‌و نمایش‌است
کاینجا نه‌اند کست و نه بسیار آمده
آنجا حلول کفر بود و اتحادهم
کاین وحدتیست لیك بتکرار آمده

طُلوعِ مَنازِلِ قَمَر - (اصطلاح نجومی و هیوی).

ابوریحان در بیان آن گوید:

معنی این طلوع نه برآمدن است از افق، که این او را هر روزی بود یکبار. و لکن مرکواکب منازل را پیداشدن است همچون تشریق هر سه علوی که پیشتر یاد کردیم، زیرا کچون آفتاب بکوکبی از ثابتات نزدیك آید او را بشعاع خویش بپوشاند. و برآمدن او بروز گردد و فروشدن او بشب پیش از فروشدن شفق. و این حال او را غیبت خوانند و ناپدید شدن بمغرب. و همچنین باشد تا آفتاب از او بگذرد چندانك چون پیش از آفتاب برآید روشنایی سپیده او را غلبه نکند. پس اول این پدید آمدن طلوع او بود و او را **نَوء** خوانند. و هرگاه که منزلی بدین کردار پدید آید نظیر از چهاردهم است، فروشود. و این را تازیان **رَقیب** خوانند و فروشدن او وقت بامدادان **سُقوط** گویند. و میان طلوع منزلی و طلوع دیگر که بپهلوی اوست سیزده روز بود بتقریب نه بحقیقت، زیراك ستارگان منازل همه از یك عظم نی‌اند و عرض ایشان یکسان نیست، و بیکی از دو ناحیت شمال و جنوب. و نام **أنواء** بر بارانها افتد. و بوقت خویش، بسقوط منازل بامدادان بمغرب منسوب دارند. و نام **بَوارِح** بر بادها افتد. و منسوب کرده آید نه بوقتهای باران، بطلوع منازل بامدادان از زیر شعاع آفتاب. و این همه که تقدیر کردند مرزمین عرب راست، زیراك اندر بقعتهای یك دیگر نزدیك اوقات باران و باد و سرما و گرما، و هرچ اندر هوا پدید آید مختلف است پس بدان بقعتهای که یك از دیگر دور باشند بسیار مختلف‌تر، و خاصه که یکی ببالا بود و یکی فرو، یا نهاد ایشان از کوهها و ریگها و شوره‌ها و دریاها و مانندهٔ این مختلف بشد.

طُمَأنینَه - (اصطلاح عرفانی) طمأنینت عبارت از سکون و رجا و امن و سرور است و مکث آن در قلب مدام است بخلاف سکینت که مکث مدام ندارد و بالجمله طمأنینت یا بذکر خداست که طمأنینت

دل است و دیگر طمأنینت روح است در قصد بکشف که تعلق بروح دارد و عامل صحة قصد است سوم طمأنینت شهود حضرت است بلطف که بدوام مشاهده باشد.

طَمس ــ (اصطلاح عرفانی) طمس در لغت محوشدن است و در اصطلاح نیست گشتن رسوم و آثار صفات سالك است در نورالانوار.

*

چو موجی برزند گردد جهان طمس
یقین گردد کان لم تغن بالامس

طمس مقام فناء صفات‌است وعبارت از ذهاب صفات بشری است در صفات انوار ربوبیت و نفی عین باشد که اثر آن نماند و فنای صفات بنده است در صفات حق.

(از لمع ص ۳۵۸ ــ کشف‌المحجوب ص ۵۰۰ ــ کشاف ص ۹۵۸ ــ شرح گلشن ص ۲۶۱).

طَوارِق ــ (اصطلاح عرفانی) آنچه وارد شود بردل به بشارت یا بزجر اندر مناجات در شب و آنچه وارد برقلوب اهل حقایق شود از طریق سمع، طوارق گویند.
(از کشف‌المحجوب ص ۵۰۰ ــ لمع ص ۳۴۶).

طَواف ــ (اصطلاح فقهی و عرفانی) مقام تحیر است:

حافظ گوید:

مردم دیدهٔ ما جز برخت ناظر نیست
دل سرگشتهٔ ما غیر ترا ذاکر نیست
اشکم احرام طواف حرمت می‌بندد
گرچه‌ازخون دل‌خویش دمی‌طاهرنیست
بستهٔ دام قفس باد چو مرغ وحشی
طایر سدره اگر در طلب طایر نیست

و در شرع عبارت از دوران حول بیت‌الحرام است و طواف زیارت رکنی از ارکان حج است. بدین طریق که هفت مرتبه باید بدور خانه خدا بگردد با شرائط و ترتیب خاصی ۱ــ طاهر باشد ۲ــ عورت خود را بپوشاند ۳ــ نیت با تعیین نوع حج و عمره و استحباب یا وجوب آن ٤ــ ابتدا از حجر شروع کند ٥ــ خانه خدا در طرف چپ او باشد در حال طواف ٦ــ مابین خانه و مقام حرکت کند.

(از کشاف ۹۱٦ ــ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۵)

«و یشترط فیه دفع‌الحدث و رفع‌الخبث وسترالعورة والختان فی‌الرجل و واجبه النیة المشتمل علی قصده فی‌النسك المعین من‌حج اوعمرة... والبدئة بالحجر الاسود و جعل‌البیت علی یساره والطواف بینه وبین‌المقام و ادخال الحجرفی الطواف للتاسی و خروجه بجمیع بدنه عن‌البیت و اکمال السبع من‌الحجر و عدم الزیادة علیها فیبطل ان تعمده والرکعتان خلف المقام و تواصل اربعة اشواط فلو قطع الطواف لدونها بطل مطلقاً و ان کان لضرورة و صلواة و فریضة».

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۷).

کل طواف واجب رکن یبطل النسك بترکه الاطواف النساء والجاهل عامد...

در معتقدالامامیه آمده است:

طواف فریضه سه است: طواف متعه، و طواف زیارت، و طواف نسا.

و سنت است که در مدت مقام مکه، سیصد و شصت شوط طواف کند.

و وقت طواف متعه از آن وقت باشد که در مکه شود، تا آنکه که آفتاب فروشود از روز هشتم ذوالحجه مختار را. و مضطر را تا آنکه که از فروشدن آفتاب آن مقدار بماند که در مثل ن عرفه را دریابد در آخر وقتش.

و هر که باختیار فائت گرداند؛ حج او باطل باشد، قضای آن باید کردن در سال‌آینده، اگر فریضه بوده‌باشد. و آنچه درو بود حجی مفرد گردد، و طواف حج از آن مجزی نباشد.

دلیلش قوله تعالی: و اتموا الحج والعمرة‌لله، خدای تعالی با تمام حج و عمره فرموده است، و هریکی را افعالی مخصوصه هست، واجب باشد تمام کردن آن.

و از رسول ص روایت کرده‌اند که او گفت: «من جمع‌الحج الی‌العمرة فعلیه طوافان»، یعنی هرکه حج را با عمره جمع کند برو دو طواف باشد.

و از امیرالمؤمنین علی ع روایت کرده‌اند که او گفت: من با رسول خدای حج کردم «فطاف طوافین و سعی سعیین»، رسول ص دو طواف و دو سعی کرده.

اگر این طواف از وی فوت شود بی‌اختیار، قضا کند آنرا، پس از آنکه از مناسك فارغ شود، و بروی چیزی لازم نیاید بدلیل نفی‌الحرج.

و امـا طواف زیارت، هرکه بعمـد بگذارد، ویرا حج نباشد بی‌خلاف. و اگر بنسیان گذاشته باشد، قضا کند چون با یادش آید. و اگر با یادش نیاید تا که با شهر خود رود، سال آیند آنرا قضا کند. و اگر نتواند، کسی را فرماید تا از برای وی طواف کند.

و وقت طواف متمتع از آن وقت است که سر بتراشد از روز عید تا آخر ایام‌التشریق. و اگر عذری بود از رنجوری، یاپیری، یا از حیض، روابود مقدم داشتن.

و اول وقتش قارن را و مفرد را از آن وقت است که در مکه رفته باشد، و اگرچه پیش از وقوف باشد بموقفین.

و وقت طواف نسا از آن وقت است که از سعی حج فارغ شود تا آخر ایام تشریق.

هرکه بعمد یا بنسیان بگذارد تا که بشهر خود رود، حج او باطل نشود، اما زن بر وی حلال نباشد، تا آنکه که طواف کند، یا از برای وی طواف کنند.

دلیلش آنستکه رسول ص این طواف کـرده و فرموده: «خذوا عنی مناسککم» یعنی: مناسك خود را از من فرا گیرید! و امر وجوب را بود.

و در روایتی دیگر است: «من حج هذاالبیت فلیکن آخـر عهده الطـواف»، یعنی: هرکس که حج این خانه کند، باید که آخر عهد او طواف بود.

و واجب در طـواف نیت است، و پیوسته داشتن نیت، و برحکم نیت بودن، و طهارت از حدث، و طهارت از نجس، و عورت پوشیدن، و ابتدا بحجرالاسود کردن، و ختم بوی وآنکـه هفت شوط باشد، و خانه از دست چپش، و بیرون حجر باشد، و میانهٔ خانه و مقام ابراهیم.

هرکه چیزی ازین شمه دست بدارد، طواف مجزی نباشد، از برای آنکه رسول ص طواف چنین کرده است، و فرموده: «خذوا عنی مناسککم»، باید که برخلاف

این روا نبود.

و چون خواهد که طواف کند: سنت است استلام کردن حجر، و خواندن دعایی که معروفست، در مناسك مذکور، و استلام کردن رکن شامی، و آنکه دعاخواند رُوی بوی آورده بود. و چون روی بناودان خانه آورده باشد: رکن غربی را استلام کند، و دعا خواند، و میان رکن غربی و رکن یمانی دعا خواندن. و چون بمستجار رسد، آنگه رکن یمانی را استلام کند، و حجرالاسود را چون بوی باز گردد، و دعا کند. و در شوط هفتم بر مستجار باستد، و شکم و هردو رخ خود برمستجار نهد، و هردو دست خود برخانه بگستراند، و دعا خواند، و چنگ در پرده‌های کعبه زند.

و روا نباشد که طواف را قطع کند، مگر از برای نماز فریضه یا ضرورتی دیگر. اگر برای نماز قطع کند بنا نهد برآنچه کرده باشد، و اگرچه یك شوط باشد. و اگر از برای غیرنماز قطع کند، و اگر از نیمه درگذشته باشد، بنا کند، و اگرنه یا سر گیرد.

و اگر شك کند و نداند که چند طواف کرده است، یا شك کند میان شش و هفت، باسر گیرد احتیاط را. و اگر میان‌هفت و هشت شك‌کند، و او درطواف باشد؛ قطع کند. و اگر با یادش آید که هفت کرده است، و او در هشتم باشد قطع کند. و اگر بعد از آن با یادش آید که تمام کرده است شش شوط دیگر بکند، و برای هرطوافی دو رکعت نماز بکند.

و روا نیست طواف کردن برپشت دابه مگر از برای ضرورت.

(معتقدالامامیه ص ۳۱۵، ۳۱۹)

طَوافِ نِساء - (اصطلاح فقهی).

در معتقدالامامیه آمده است:

آنگه در مکه رود آنروز یا دیگر روز، از برای طواف و سعی و طواف نساء و آنچه از اول کرده باشد بکند، آنگه هماتروز به منا رود، و شب آنجا گذارد، و سنگ اندازد. و مستحب است که‌چون از منا بىرود، به «مسجد خیف» آید، و شش رکعت نماز کند نزدیك مناره، و تسبیح بگوید، و دعائی که خواهد بخواند.

و چون از جمرهٔ عقبه درگذرد، روی به منی آرد، وداعش کند، و «در مسجد حصبه» رود و نماز کند، و به پشت بساز خسبد. و چون خواهد که برود، مستحب است که طواف وداع‌کند، و در خانه رود، و در گوشه‌های خانه نماز کند، و بر «رخامهٔ حمراء»، و بزمزم آید، و آب بخورد، و نزدیك مقام دو رکعت نمازکند. و دعای وداع بخواند.

(معتقدالامامیه ص ۳۳۱)

طُوبیٰ - (اصطلاح عرفانی) مقام انس بحق است که در جنب جبروت ذات او مطمئن و آرام زید:

امروز طوبی و زلفی در دل ایشانست و فردا طوبی و حسنی منزل ایشانست، امروز ذوق معرفت و انس محبت بهرهٔ ایشانست و فردا سماع و شراب دیدار حاصل ایشانست طوبای ایشان وقت است بهشت ایشان نقد است، راحت ایشان درد است، ای جوانمرد، هفت کشور آراسته به طلعت خداوندان در دست. اگر یك ذره از آن درد و اندوه که در دلهای صدیقان و عارفانست بر کل کائنات آشکارا گردد،

اهل آفرینش از نشاط آن ذره عین طرب شوند، خارستان همه بوستان گردد
(از عده ج ۵ ص ۲۵۷).

تو و طوبی و ما و قامت یار
فکر هرکس بقدر همت اوست

طَوالِع ـ (اصطلاح عرفانی) طوالع اول چیزی است که پیدا میشود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده و آراسته میگرداند اخلاق او را بنور باطن، و انوار توحید است که تابش کند بر دلهای اهل معرفت و موجب اطمینان دلهای آنان شود
(از لمع ص ۳۴۵ ـ کشاف ص ۹۱۴).

خواجه گوید: طوالع، ابتدای آفتاب توحید است که از مشرق غیب برآید و بر اهل سعادت تابد و ولایت ظلمت و بنای پندار برداید، و دولت کواکب و ضیاء برقرار بگذارد، خورشید دو است یکی بر جهان تابد و یکی بر جان، آنکه بر جهان تابد ظلمت نگذارد و آن دگر که بر جان تابد وحشت خلق نگذارد، آن یکی برآید نجوم نماند و آن دگر برآید رسوم نماند.
(از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۳۲).

خواجه عبدالله گوید:
هر غم که ز گیتی طالع گردد
در دم بمن سوخته راجع گردد
صبح فرج از مطلع امید مگر
در طالع من نیست که طالع گردد

طَود ـ (اصطلاح عرفانی)
این کلمه را شیخ اشراق رمزی از انسان کامل داند
(تلویحات ص ۱۰۶)

طُورِ اَیْمَن ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از طور سینهٔ منشرح است باسلام و مراد از ایمن جانب و جهت عقل و غیب است.
«و نادیناه من جانب الطور الایمن»
(بیان السعادة ص ٦).

طولِ اُوسط ـ این اصطلاح هیوی است و دوری مرکز تدویر را از اوج اوسط نامند.

طولِ بَلَد ـ (اصطلاح هیئت)
(رجوع به عرض بلد و التفهیم ص ۱۷۲ شود)

طَهارَت ـ (اصطلاح فقهی وعرفانی)
در لغت پاکی و پاکیزگی است و نظافت و نزاهت است و در اصطلاح فقها، نام است مر وضوء و غسل را و تیمم بدل از غسل و وضوء را و استعمال طهور است مشروط به نیت و طهور یعنی مطهر اول، آب است «وانزلنا من السماء ماءطهور لیحیی به بلدة میتاً» و «ینزل علیکم من السماء ما لیطهرکم به و یذهب عنکم رجس الشیطان و لیربط علی قلوبکم»
و از قواعد است که «کل الاجسام علی الطهارة» مگر، ده امر که استثنا شده است و «کل الحیوان علی الطهارة» مگر کلب و خنزیر و کافر و «کل المیتات علی النجاسة مگر آنچه ذانفس سائله نباشد مانند مار ـ ماهی و ملخ.
(از شرح لمعه ص ۹۸ قواعد ص ۳٦۵). رجوع به مطهرات شود
در معتقدالامامیه آمده است:
طهارت دوگونه است: وضو است، و این را طهارت صغری گویند. و غسل. و این را طهارت کبری گویند.
آنچه وضو را بشکند و وضو بواجب کند، شش چیز است: بول و غائط و باد

و خواب که بر گوش و چشم غلبه کند، و هرچه عقل‌را زایل گرداند، وخون استحاضهٔ مخصوص، و این آن باشد که بر پنبه و راکو پیدا شود و آغشته نگردد و بیرون نرود.

آنچه وضو را بشکند و غسل بواجب کند، پنج چیز است: جنابت و حیض و استحاضهٔ‌مخصوص، و این بخلاف آن‌باشد که وضو واجب کند، و نفاس، و دست بادمی مردهٔ سرد شدهٔ ناشسته کردن، و برین اجماع امت است، الا آخرین که برو اجماع امامیه است، و اجماع امامیه حجت است، چنانکه در فصل اجماع گفته شد.

و دیگر قول رسول ص است: «من لمس میتاً، فلیغتسل» و امر در شرع اقتضاء وجوب کند، پس غسل کردن‌واجب باشد بر آنکس که دست به آدمی مردهٔ سرد شدهٔ ناشسته کرده باشد.

امأ خواب بی‌اعتبار باحوال خفته بنزد این طائفه حدث است، و قول مزنی همچنین است. شافعی گفت چون بر پهلو یا برپشت افتاده یا پشت باز گذاشته بخسبد وضوی وی باطل شود. ابوحنیفه و اصحابش‌گفتند: اگر افتاده یا برسرون نشسته بخسبد باطل شود. و اگر پای در رکوع یا در سجود، و یا نشسته در نماز یا در غیر نماز بود باطل نشود.

دلیل این طائفه طریقهٔ احتیاط است، و آن آنست که هر که در خواب شود چون وضو کند و نماز کند باتفاق جملهٔ مسلمانان ذمت وی بری گردد. دیگر قول خدای تالی: «یا ایهاالذین آمنوا اذا قمتم الی‌الصلوة فاغسلوا وجوهکم» و اتفاق مفسران است که مراد آنستکه چون برخیزید از خواب «فاغسلوا وجوهکم» رویهای خود بشویید، یعنی وضو سازید از برای نماز.

وسبب نزول آیت آن بود که صحابه در مسجد در خواب بودندی، چون رسول ص درآمدی برخاستندی، و با وی نماز کردندی، آیت آمد، و ایشان را بطهارت فرمود. پس آیت را دلالت است بر آنکه مطلق خواب حدث است.

و رسول ص فرموده است: «العینان و کاءالسبة (از سبات) فمن نام فلیتوضاء»، یعنی: هر که بخسبد باید که وضو سازد، و مطلق در شرع وجوب را باشد.

هرچه جز این است موجب وضو نیست زیرا که اصل برائت ذمت است از وجوب، پس هر کس بغیر آنچه یاد کردیم گوید که وضو واجب است، محتاج دلیل قطعی و یقینی باشد. و اخبار آحاد که روایت کنند، و قیاس دلیل نباشد، و باین هر دو اثبات حکم شرع نتوان کرد.

پیش از وضو چهار چیز فریضه است: دو کردنی و دو ناکردنی. آنچه کردنی است استبرا و استنجا کردن، و آنچه ناکردنی است آنستکه روی بقبله نکند و پشت بقبله نکند در حال بول و غائط به هیچ حال چه در صحرا و چه در پوشش.

شافعی موافق است در این مسئله الا آنستکه که میگوید: در پوششها و بناها روا باشد روی و پشت بقبله آوردن. چون در صحرا موافق است، در بناها ویرا دلیل باید. و دلیل احتیاط باین طائفه است.

و از رسول ص روایت است: «اذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة ولا

پستدبرها ببول ولاغائط»، یعنی: چون یکی از شما را غایط آید باید که روی باقبله نکند، و پشت با قبله نکند.

و این مطلق است، پس باید که مطلق روا نباشد در حال بول و غایط روی و پشت با قبله کردن. و ابوحنیفه و اصحابش و احمد و ابو ثور و نخعی با این موافق‌اند.

اما نزد ابوحنیفه استنجا واجب نیست، بی‌آنکه مخرج بول و غایط شویند نماز روا میدارد، و استنجا را سنت میگویند.

و استبرا آنست که از مخرج غایط تا اصل قضیب سه بار بمالد، و از اصل قضیب تا سر قضیب سه بار دیگر در میان دو انگشت بمالد، و بند سر قضیب را سه بار دیگر، آنگه بآب بشوید. و از الت بول از قضیب جز بآب روا نیست در حال اختیار.

و استنجا از الت غایط است از مخرج وی. اگر تعدی کرده باشد جز بآب پاک نشود، و اگر تعدی نکرده باشد بسنگ یا بکلوخ پاک گردد، و اگر بیکی پاک گردد دو دیگر سنت بود، و اگر به سه پاک نگردد دیگر بکار دارد تا پاک گردد.

و سنت است جمع کردن میان سنگ و آب. و دلیل برین آنستکه هر که برین وجه استنجا و استبرا کرد و نماز کرد، ذمت ی بیقین بری شد، اگر بخلاف این کند یا خود نکند ذمت وی بیقین بری نشود.

و سنت است که در حال بول و غایط روی بآفتاب و ماه و باد نکند، در آب روان و آب ایستاده حدث نکند، در راهها و زیر درختان میوه و پیرامن سراها و بس کنارهٔ آبها و حوضها و جایگاهی که مردمان را از آن رنج رسد ننشیند، و بر زمین سخت و سوراخهای حیوانات بول نکند. و چون در مستراح رود پای چپ پیش نهند، و چون بیرون آید پای راست پیش نهد.

آنچه بدان طهارت کنند دو چیز است: آب و خاک چون آب نیابند و یا استعمالش نتوانند بوجهی از وجوه. و آب دوگونه است: روان است و ایستاده.

آب روان پاک است و پاک کننده. و بهیچ نجاست پلید نگردد، تا آنگه که رنگ یا بوی یا طعم از سبب نجاست بگرداند.

و آب‌ایستاده دوگونه است: آب چاه و آب غیر چاه. آب غیر چاه دوگونه است: اندك و بسیار. اندك بهر نجاست که بوی رسد پلید گردد.

و آب بسیار آنست که کری بود. و کری آب هزار و دویست رطل باشد. و مساحت جای وی، سه بدشت و نیم بالا، و سه بدشت و نیم پهنا، و سه بدشت و نیم درازا. و این بنجاست پلید نگردد، تا رنگ یا بوی یا طعم بگرداند. دلیلش قول خدای تعالی: «و انزلنا من السماء ماء طهوراً»، از آسمان آب پاك فرستادیم.

و این آب را اب مطلق گویند، پس باید که پاك بود و پاك كننده. و قول رسول ص: «اذا بلغ الماء كراً لم یحمل خبثاً»، و این آب چون بكری رسیده است و هیچ تغیری نپذیرفته، باید كه حامل پلیدی نباشد، و هر آب كه چنین باشد پاك بود.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۷۳، ۱۷۸)

عارفان گویند طهارت دوگونه است طهارت ظاهر ودیگری طهارت دل وچنانکه بی طهارت بدن نماز درست نیاید بسی طهارت دل معرفت درست نیاید، پس طهارت دل را توحید محض و باید طهارت باطن موافق طهارت ظاهر بود.

طهارت مؤمنان وعوام صوفیان عبارت باشد از تزکیهٔ نفس از اخلاق ذمیمه و تصفیهٔ دل از لوث محبت دنیا

(از کشف المحجوب ص ۳۷۵ - مصباح‌الهدایه ص ۲۹۰).

انصاری گوید: طهارت یا ظاهر است یا باطن، طهارت ظاهر از ادنساس و نجاسات باشد وطهارت باطن سه‌است:اول طهارت جوارح از معصیت چون غیبت و دروغ و حرام خوردن و خیانت کردن. و در نامحرم نگریستن، چون این طهارت حاصل شود، بنده آراستهٔ فرمان‌برداری و حرمت داری گرد، و این درجهٔ ایمان پارسایانست، دوم طهارت دلست ازاخلاق ناپسندیده چون عجب، حسد، کبر، ریاء، حرص و عداوت.

سوم طهارت سر است از هر چه دون حق است.

این طهارت امروز حلیت ایشانست که فردا جام شراب طهور در دست انسانست، امروز نور امید در دلشان می‌تابد و فردا نور عیان در جان، امروز از شوق، آب جگر در دیده روان فردا آب مشاهده در جوی ملاطفت روان، امروز صبح شادی از مطلع آزادی برآمده، فردا آفتاب عنایت ازلی در آسمان معاینت ترقی گرفته؟ نشان این طهارت است که مهر این دنیا بشوید.

و رسوم انسانیت محو کند و حجاب تفرق بسوزد، تا دل بروضهٔ انس بنازد و جان در خلوت عیان با حق پردازد.

نکو گفت آن جوانمرد که: آخر روزی
ازین طبل برآید آوازی

(از عده ج ۵ ص ٤٦).

غزالی گوید: پاکی بر چهار طبقه است: اول پاکی سر است از هر چه جز حق است.

دوم پاکی ظاهر دلست از اخلاق ناپسندیده چون حسد و کبر و ریاء و حرص و عداوت، سوم پاکی جوارح است اندامهای تن را از معصیتها، چون غیبت و دروغ و حرام خوردن و خیانت کردن و..... چهارم پاك داشتن تن وجامه است، از نجاستها تاجملهٔ تن آراسته شود برکوع (رجوع شود به کیمیای سعادت).

طُهرِ غَیرُ مُواقِعَه - یعنی طهریکه در آن با زن مواقعه نشده باشد که از شرائط وقوع طلاق است.

رجوع به طلاق و (شرح لمعه ج ۲ ص ۱۲۲) شود.

طَی - (اصطلاح عروضی) اسقاط حرف چهارم ساکن است از دو سبب خفیف که بی‌فاصله در اول رکن واقع شود.

(از دره نجفی ص ۲۰)

طَیِّب - (اصطلاح اخلاقی) ضد خبیث است و چیزی که منزه از رذائل اخلاق و قبائح اعمال باشد.

طیره - (اصطلاح ادبی) بکسر طاء و سکون یاء و فتح راء، فال هام است

آنچه را سرور آورد یا حزن و غیره آنچه را حزن و بدی آورد و در سوانح بکار برد و آن تفال باسماء طیر و اصوات و الحان آنها است چنانکه بر غراب و عقاب و هدهد

(از کشاف ۹۰۷)

طَیش ـ (اصطلاح عرفانی) کلمهٔ طیش در مقابل عیش است و مراد حالتی است که برای خواص. فقرا در مقام تجلی حق ظاهر میشود زیرا هر گاه حق تجلی کند بر آنان در طیش‌اند و هر گاه مستور شود برمیگردند به حظ و عیش خود

(رساله قشریه ص ۳۹).

طَیفُوریان ـ طیفوریه کسانی‌اند که پیرو ابویزید طیفوربن عیسی‌البسطامی‌اند که از رؤسای متصوفه بوده است

(کشف المحجوب ص ۲۲۸).

طَیفوریه (عرفانی)

در طرائق آمده است که:

این سلسله از حضرت امام جعفر صادق بواسطهٔ بویزید طیفور بسطامی قدس سره جاری شده. و شعبه‌ای ازین سلسله را شطاریه گویند و بعضی شطاریهٔ طبسیه خوانند و بعضی عشقیه دانند.

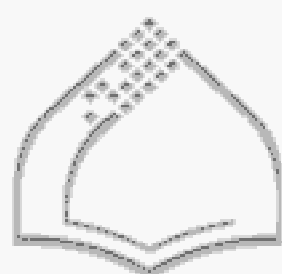
در کتاب اصول الفصول این سلسله را شطاری گفته‌اند و صورت مشایخ آنرا ذکر کرده‌اند....

بایزید با جنید و ذوالنون مصری هم‌عصر بوده و گویند مریدی از مریدان ذوالنون برسالت بنزد بایزید رفت و او به قاصد فرمود: مرد تمام آن باشد که همه شب خفته بود و بامداد پیش از نزول قافله بمنزل فرو آمده باشد. ذالنون چون این بشنید بسیار گریست و گفت: مبارکش بادکه حال‌ما بدین درجت نرسیده و بدین بادیه طریقت میخواهد...

(از طرائق الحقایق ـ جزء دوم، ص ۶۸ ـ ۶۹)

طِینَت ـ (اصطلاح اخلاقی و فلسفی) طینت یعنی سرشت و بمعنای رکن وعنصر هم بکار رفته است.

(از اخلاق ناصری ص ۵۲)



ظ

ظالِم ـ (اخلاقی، عرفانی)
ستم‌گر و جفاکار و آنکه به‌دیگران و یا به نفس خود ستم کند، کسی که بخدا شرك ورزد و کنایت از نفس اماره است که ستمگر است:
مولانا گوید:

ظالمان مردند و ماند آن ظلمها
وای جانی کو کند مکر و دغا
•
ظالم آن قومی که چشمان دوختند
وز سخنها عالمی را سوختند
عالمی را یك سخن ویران کند
روبهان مرده را شیران کند
ظالم از مظلوم کی داند کسی
که بود سخره هوا همچون خسی
ظالم از مظلوم آن کس پی برد
که سر نفس ظلومی خود برد
ورنه آن‌ظالم‌که نفس‌است‌اندرون
خصم هر مظلوم باشد از جنون

ظاهِر ـ (اصولی، ادبی) ظاهر در برابر باطن است، روی آشکار چیزی را گویند، ظاهر قرآن یعنی آنچه از مدلول مطابقی الفاظ آن طبق قواعد لغت و ادب دانسته میشود بدون تأویل. پساره از ترکیبات. ظاهر گفتار، ظاهر امر، ظاهر قرآن، ظاهر اخبار، ظاهر و باطن، ظاهر خوب، ظاهر بد، ظاهر مردم، ظاهر الفاظ مولانا.

حرف قرآن را مدان که ظاهر است
زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر
خیره گردد اندرو فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم
که درو گردد خردها جمله گم
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین
دیو آدم را نبیند غیر طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است.
که‌نقوشش ظاهروجانش‌خفی‌است

•

ظاهر الفاظشان توحید و شرع
باطـن آن همچو در جان تخم صرع

گفته شده است ظاهر عبارت از امری است که دلالت کند بر معنی به نحو دلالت ظنی راجح با وجود احتمال غیر آن، مانند آن الفاظی که آنها را معنی حقیقی باشد در موقعیکه بدون قرینه استعمال شوند بنحو مجاز چه آنکه مجاز لغوی باشد یا شرعی یا جز آنها و از ایـن قبیل است مجازی که مقترن بقرینه واضحه باشد لکن ماول باشد و در اصطلاح لفظی است که محمول برمعنای مرجوح آن شود بقرینهٔ که مقتضی آن باشد، قرینهٔ عقلیه باشد مانند «یدالله فوق ایدیهم» و «من یضلل الله فلا هادی له» و «یضل من یشاء و یهدی من‌یشاء» که ماول میباشند و یا لفظی است مثل حمل آیهٔ صدقه بر بیان مصرف، نه استحقاق و ملك بقرینه آیه قبل «و منهم من یلزمك فی الصدقات فان اعطوا منها رضوا و ان لم یعطوا اذاهم یسخطون» وبالجمله ممکن است مجازات را کلا از باب مؤول دانست به نسبت به لفظ با قطع نظر ازقرینه در هر حال‌کلمهٔ «ید» در آیه مجازیست و ظهور در معنی خود دارد در نزد عرب و محمول برخلاف ظاهر خود میباشد که قدرت باشد و ممکن است گفته شود که همه مجملاتی که آنها را ظاهری است و بیان آنها از وقت خطاب مؤخر شده است مؤلات باشند و همینطور عمومات مخصصه در اینجا بحث مفصل است.

و بالجمله این اصطلاح ادبی واصولی است و در اصول آنچه در معنی ظهور داشته باشد و راجح باشد یعنی مراد از لفظ آشکار باشد به نص لفظ و اعم از نص است «الظاهر مادل علی معنی دلالة ظنیة، راجحة. مع احتمال غیره» مانند الفاظی که دارای معانی حقیقی باشند و بدون قرینه استعمال شوند اعم از حقیقت لغوی یا شرعی و یا استعمال مجاز بقرینهٔ واضحه

(از قوانین ص ۳۴۵).

در اصطلاح اهل حدیث هر روایتی است که بدلالت ظنی راجح دال بر معنائی باشد و تحمل معنای دیگر هم کند.

(از کشاف ص ۷۷۳ درایه ص ۵۷)

الظاهر مادل علی معنی دلالة ظنیة را حجة مع احتمال غیره کالا لفاظ‌التی لها معان حقیقة اذا استعملت بلا قرینة تجوزاً سواء کانت لغویة او شرعیة او غیر هما و منـه المجاز المقتـرن بالقرینة الواضحة.

(از قوانین ج ۱ ص ۳۴۵)

ظاهِرُالعِلْم ـ (اصطلاح‌عرفانی) ظاهر علم در اصطلاح صوفیان عبارت است از اعیان ممکنات

(از دستورالعلماء ج ۲ ص ۲۸٦).

ظاهِرُالوُجود ـ (اصطلاح عرفانـی) ظاهر وجود عبارت از تجلیات اسماء است (کشاف ص ۹۳۰).

ظاهِرُالمُمْكِنات ـ (اصطلاح عرفانی) ظاهرالممکنات عبارت از تجلی حق است بصور اعیان و صفات او که بنام وجود الهی خوانده میشود و گاه ظاهرالوجود بر آن اطلاق میشود

الضِراریّة ـ (اصطلاح کلامی).
پیروان ضراربن عمرو و حفص‌الفرد

را گویند.

اینان عقیده دارند که خدای تعالی عالم و قادر است باین معنی که جاهل و عاجز نیست و خدا دارای ماهیتی است که جز خودش کسی آنرا نمی‌یابد.

و نیز گویند این مقال ابتدا بوسیله ابوحنیفه مطرح شد ولی درک ایـــــن مساله برای او از طریق کشف و شهود بود نه دلیل و برهان ولی برای ما این مساله مستدل و مبرهن است....

(از ملل و نحل شهرستانی ص ٤٠)

ظَرافت ـ (اصطلاح ادبی) بفتح ظاء زیرک شدن، زیبا، خوش طبع واطلاق بر ملکهٔ شود که مبدأ صدور الفاظ ظریف باشد.

ظَرف ـ (اصطلاح ادبی و فلسفـــی) اصطلاح اهل عربیت آنچــه در او فعل واقع شود از زمان و مکان ظرف گویند بنابراین ظروف بر دو قسم است ظرف زمان و مکان و هر یک بر دو قسم‌اند مبهم و معین، معیـــن را محدود و مـــوقت هم گویند، ظرف زمان محدد مانند «جمعه، قبل و بعد» و نامعین مانند «یوم، لیل»، مکان معین مانند «مسجد، محراب» و نا- معین مثل «امام؛ یمین و یسار».

(از کشاف ص ۹۳۳). رجوع به شبه جمله شود.

ظرف مستقر، ظرف و جارومجروری را گویند که متعلق (بفتح) آنها از افعال عموم باشد (کان، وجد، ثبت، حصل و مشتقات آنها) و در تقدیر باشد

(از کشاف ص ۹۳۵).

بنزد فلاسفه هر چیزیکه محل و محیط بچیزی دیگرباشد مانند مکان وزمان ظرف نامیده‌اند و آن یا زمانست و یا مکان کلیهٔ حادثات وطبایع و اجسام وجسمانیات جهان کون و فساد ناچار در زمانی بود و نیاز بزمان دارند زیرا یکی از لوازم کون و فساد عالم وجود زمان است کـــه مقدار حرکت است و بالاخره ظرف عبارت از چیزی است که محیط بچیزی دیگر و محل برای آن باشد مانند زمان و مکان.

(از دستور ج ۲ ص ۲۸٦)

ظِلّ ـ (اصطلاح عرفانی و اشراقی) صوفیه موجودات عالم را همه موجودات ظلی و غیرحقیقی میدانند و آنها را ظل حق تعالی میدانند و گویند موجود حقیقی که مبدأ و مآل همهٔ موجودات است یکـــی است و آن ذات احدیت است کـــه موجود حقیقی است.

(از دستور ج ۲ ص ۲۸٦)

در اصطلاح فلسفهٔ اشراق ظل عبارت از موجودی مادی است و موجودات مادی اظلال انوار و روحانیات‌اند و موجودات ذهنی نیز ظل موجودات عینی‌اند.

(از ش ص ۳۹۳)

و بالاخره در اصطلاح اهل‌اله موجود اضافی است که ظاهر به تعینات اعیان ممکنه و احکام آنها است که آن احکام عبارت از معدوماتی است که ظاهر شده است «باسمه النور الـذی هـوالـوجـود الخارجی»

(دستورالعلماء ج ۲ ص۲۸٦ ـ کشاف ص ۹۳۱).

و کفر را از آن جهت ظلمت گویند که از نور ایمان خالی است و هر ظلمتی عبارت از عدم نور است و نور مطلق وجود است که در تمام جهان سریان دارد

«الم تر الی ربك کیف مدالظل ولو شاءالله لجعله ساکناً» که ظل، وجود اضافی و فیضان حق است.

شاه نعمت‌الله گوید:

چیست عالم با وجـود حضرتش
سایه و خـورشید باشد فی‌المثل
جملهٔ اشیاء ظلالات وینـد
بی تعین جمله اعیان کیند
هر تعین زان تعین حاصل است
با همه آن یك تعین واصل است

مغربی گوید:

هیچ دانی کیستیم ما و شما
سایهٔ آفتاب نـور خـدا
سایهٔ آفتاب، تابش اوست
تابش مهر هست عین ضیاء
نیست خورشید از شعاع بعید
نیست سایهٔ ز آفتاب جـدا
سایـه و آفتاب یکچیزند
هست از واحـد کثیر نما
چون یکی بود سایه و خورشید
یارب این‌کثرت از چه شد پیدا

ظل او اندر زمین چون‌کوه قاف
روح او سیمرغ بس‌عالی‌طواف
دستگیر و بندهٔ خاص الـه
طالبان را می‌برد تا پیشگاه
گر بگویم تا قیامت، نعت او
هیچ آنرا غایت و مقطع مجو

سایهٔ طوبی به‌بین و خوش بخسب
سر بنه در سایهٔ سرکش بخسب
ظل‌ذلت نفسه خوش‌مضجعی است
مستعدان صفا را مهجعی است
گر ازین سایه روی سوی منـی
زوه طاقی گردی و ره گم کنی
پس برو خاموش بـاش از انقیاد
زیر سایـهٔ شیخ و امـر اوستاد
الم تر الی ربك کیف مد الظل

ترکیبات در معنی ذوقی و عرفانی:

ظِلّ‌ُالإستِواء ـ (اصطلاح هیوی) رجوع شود به دوائر ارتفاع.

ظِلّ‌ُالإعتِدال ـ (اصطلاح هیئت) رجوع شود به دوائر ارتفاع.

ظِلّ اَوّل ـ عقل اول باعتبار آنکه اول عینی است که «ظهرت بنور الحق و قبلت صورة الذاتیه» ظل او لااست (کشاف ص ۹۲۸ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۶۹).

ظِلّ‌ُالله ـ ظل‌الله عبارت از انسان کامل است که متحقق بحضرت ذات است (کشاف ص ۹۲۸).

ظِلُّ‌الظّلالات ـ ظل ظلالات عبارت از اسماء الهی است وظل در اصطلاح‌صوفیه عبارت از وجود اضافی است ظاهر بـه تعینات ممکنات و ظل‌الظلالات اسماء الهی است.

ظِلالِ اَنْوار ـ مراد افلاك و کلیات عناصر است.

(ش ص ۳۹۴)

حد فاصل میان ضوء و نور را نیز ظل گویند

(رجوع شود به ضوء).

ظِلالِ نُورِ قَیّومی ـ مراد موجـودات ممکنه‌اند که ظل نور قیومی‌اند.

ظَلَفُ‌الفَرَس ـ (اصطلاح نجومـی) ستارهٔ بود در صورت دجاجه و بدان جهت ظلف الفرس گویند که گمان برده‌اند که

دست فرس بدو منتهی شده است.

(از معجم‌الفلکی)

ظِلِّ نِصفُ النَّهار ــ (اصطلاح هیوی)

رجوع شود به دوائر الارتفاع.

در بیست باب ملا مظفر آمده است که ظل نصف‌النهار عبارت از سایهٔ‌مقیاسی است‌که قائم بر سطح افق بوده در هنگامیکه آفتاب در غایت ارتفاع بوده‌یعنی در وقتي که بر دائره نصف‌النهار بود نه بر سمت الرأس، زیرا اگر به سمت بود آن روز ظل نصف‌النهار معدوم بود والبته منظور از افق در اینجا افق حسی است نه حقیقی:

(از بیست باب ملا مظفر)

ظُلم ــ (اصطلاح‌عرفانی) ظلم عبارت از نهادن چیزی است در غیر محل خود و ظلمات بمعنی تاریکی است و در اصطلاح صوفیه کفر است که پوشش از حق است و هواهای نفسانی است که موجب ستر عبد است از حق و گفته‌اند «الظلم هو التصرف فی ملك غیره بغیر اذن مالکه و الجور انمایکون جوراً لانه‌عدول عن‌الطریق الذی بین له»

(از تعرف ج ۱ ص ۲۲۲).

و بالجمله ستم کردن بر دیگران و ستم بر نفس، خروج از عدل و خروج از حق و به معنی شرك هم آمده است که میفرماید: «سبحانك لا اله الا انت رب علمت سوء و ظلمت نفسی فاغفرلی وانت خیرالغافرین»

مولانا

ظلم چبود وضع غیر موضعش

هین مکن درغیرموضع ضایعش.

در حدیث است کـه: «الملك یبقی مع‌الکفر ولا یبقی مع الظلم»

مولانا گوید:

کـژروی جف القلم کـژ آیـدت

راستی آری سـعـادت زایـدت

چون بدزدی دست شد جف‌القلم

باده نوشی مست شد جف‌القلم

ظلم آری مدبری جف القلـم

عـدل آری بـر خـوری جف‌القلم

ظُلْمَت ــ (اصطلاح عرفانی)

رمزی است از قوای بدنیه

(از تلویحات ص ۱۱۲)

در حدیث است:

خلق‌الله الخلق فی ظلمة ثم‌القی علیه‌نوراً. که منظور این است‌که خدای‌کالبد بندگان را بیافرید و سپس بدانها نور عقل و خرد بخشید وبالاخره جهان مادی وتعلقات آن ظلمت است، پارهٔ از موجودات طالب ظلمت‌اند چون خوی آنها ظلمت است.

گر به صورت وانماید عقل رو

تیره باشد روز پیش نور او

ورمثـال احمقـی پیدا شـده

ظلمت شب پیش او روشن بده

ظلمت اشکال از آن جوید دلش

تاکه افزون‌تر نماید حاصلش.

ظُلْمَت آباد ــ (اصطلاح عرفـانـی)

مراد از ظلمت آباد عالم سفلی و جهان طبیعت است.

عراقی گوید:

تاب انوار جمالت بهر اظهار کمال

پرتوی بر ظلمت آباد جهان انداخته

نورخود را جلوه‌داده درلباس‌این‌وآن

در جهان آوازهٔ‌کون ومکان انداخته

نام‌هستی‌گه‌بر‌ین وگه‌برآن انداخته

بعضی از ترکیبات: ظلمت‌آباد جهان، ظلمت‌آباد خاک، خلاف ظلمت، ظلمات حیات.

ظُلمات ـ (اصطلاح عرفانی) تاریکی، مأخوذ از قرآن مجید که فرمود: فنادی فی الظلمات أن لا اله الا انت سبحانك انی کنت من الظالمین

گویند ظلمات محل آب زندگانی است که اسکندر بدان راه یافت و نتوانست از آن آب نوشد و یا نخواست.

کلمهٔ ظلمات و ظلمت در عبارات شیخ اشراق اطلاق بر ماهیات و ماهیت شود و گاه از ظلمت اجسام را اراده کرده است و گوید: اجسام مظلمه و گاه مراد از ظلمت عدم نور است.

(از ش ص ۲۸۸)

ظُلمَتَین ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) و منظور از دو ظلمت یکی ظل و سایهٔ زمین بود و دیگر سایهٔ قمر که هر دو در مواردی عارض بر کواکب شوند.

(رجوع شود به رساله سوم از بخش طبیعیات ص ۳۷)

ظن ـ (اصطلاح فلسفی و اصولی و فقهی) ظن یعنی گمان و آن عبارت از اعتقاد راجح است با احتمال نقیض وگاه در یقین و شك نیز استعمال میشود و بالاخره ظن اعتقاد راجح است و متفاوت الدرجات است از لحاظ قوت و ضعف و در طرف قوت حدی از آنرا علم گویند و در نتیجه بعضی از انواع و مراتب ظن را علم گویند و بالعکس.

(از دستور ج ۲ ص ۲۸۹ ـ تفسیر ص ۳۹۷، ۴۱۵ ـ اسفار ج ۱ ص ۳۲۶)

و بالاخره در اصطلاح فقها تردد بین دو امر است بطور تساوی الطرفین که هیچ یك را بر دیگری ترجیح نباشد و نزد متکلمان شك، تجویز دو امر است که یك طرف بر دیگری رجحان دارد که راجح را ظن و مرجوح را وهم نامند و یا ترجیح یکی از دوطرف باشد بدون‌جزم و قابل شدت و ضعف است و دو طرف آن علم و جهل است و گاه ظن اطلاق بر وهم شود و گاه بر علم چنانکه در حدیث قدسی است «انا عند ظن عبدی»

یکی از مسائل مهم اصولی این است که آیا عمل بظن در مقام فقد علم روا باشد یا نه و میتوان باحکام ظن تعبد کرد یا نه عدهٔ گویند عقلا ممکن است تعبد به ظن و در عمل هم در مقام فقد دلیل باید بدان عمل کرد زیرا قطعیات ما که از راه اخبار متواتر، و محفوف به قرائن بدست میآید وافی بـه تمام احکـام در موضوعات مختلف نیست و مانند، بهائم و حیوانات و مجانین بدون حکم نمیباشیم و از طرفی میدانیم که احکام الهی در تمام موارد بیان شده است و هر امری را حکمی است از وجوب یا حرمت یا... پس ما مکلف می‌باشیم و قطعیات ما هم وافی نیست پس باید در موارد فقد علم عمل به گمان نمائیم که اقرب بر علم است

(از رسائل ص ۲۳۴کشاف ص ۹۳۹ ـ ۹۴۰). رجوع بـاصول عملیه و انسداد شود.

در اصول رشاد آمده است:

ظن که طرف راجح احتمالین است چون طبیعة همراه با احتمال مـرجـوح است لذا نمیتواند بوجه قاطعی واقع را ارائه نموده که مفید علم گردد و بهمین

جهت بنفسه حجت نمیباشد مگر آنکه عقل و یا شرع اعتباراً آن را حجت بدانند.

ظن اگر از طریقی کـه حجیت آن طریق بالاخص مورد تصدیق شارع گردیده است حاصل شود آن را ظن خاص و اگر از طریق دیگر بدست آید آن را ظن مطلق گویند.

مثلا ظن حاصل از خبرواحد وظواهر کتاب و اجماع منقول و امثال آنها ظن خاص میباشد چه آنکه حجیت آنها بشرح دلائل مذکوره در فصول گذشته از طرف شارع تائید گردید است یعنی شارع خبر واحد و ظواهر کتاب و اجماع منقول را حجت دانسته بنابر این ظن ناشی از آنها ظن خاص خواهد بود. ولی ظن ناشی از قیاس و غلبه شهرت و امثال آنها ظن مطلق میباشد چه آنکه شارع حجیت آنها را تایید نفرموده است.

ظن خاص چون بر حسب جعل شارع حجت و قائمقام قطع تلقی گردیده لذا در همه جا و درهمهٔ حالات حجت میباشد خواه مکلف برای کشف واقع طریق دیگری در دسترس داشته باشد یا خیر؟

لکن ظن مطلق چون از طرف شارع حجت فرض نشده لذا متابعت از آن فقط در صورتی جائز است که مکلف از ادراک واقع مأیوس گردیده و چارهٔ جز از تعبد بظن نداشته باشد ـ زیر اگر بطریقی از طرق متمکن از ادراک واقع باشد در اینصورت متابعتش از ظن مطلق که نه کاملا کاشف از واقع و نه از طرف شارع حجت فرض شده است بر خلاف منطق و ضرورت عقل خواهد بود.

پس فقط در هنگام غیبت امام و انسداد باب علم و یأس از ادراک واقع است که ظن مطلق اعتباراً جانشین قطع شده و بحکم عقل حجت میگردد چه آنکه اگر در این هنگام ظن مطلق واجب الاتباع نشود لازم می‌آید که احکام الهیه‌که اکثراً مبتنی بر ادلهٔ ظنیه و امارات غیر علمیه میباشند متروک گردیده و در بارهٔ کلیهٔ آنها اصالة العدم جاری شود ـ و بدیهی است در اینصورت اساس دین منهدم و شیرازهٔ آن متلاشی میشود.

و بعلاوه چون ترک واجب و ارتکاب بحرام بطور قطع متضمن مفسدهٔ دنیوی و عقوبت آخروی میباشند لذاچنانچه مکلف از یکطرف به ثبوت حکم ایجابی و یا تحریمی ظن حاصل نماید وازطرفی دیگر قادر بکشف واقع نباشد ـ دراینصورت‌عقلا ملزم میگردد که بظن خود عمل نموده و آن واجب را انجام و آن حرام را ترک بگوید ـ زیرا دفع ضرر مظنون بحکم عقل لازم است ـ پس در مواردیکه مکلف بوجود حکمی‌گمان پیداکرد و ضمنا متمکن از ادراک واقع نگردید بناچار بضرورت عقل باید بظن مزبور عمل کند.

خلاصهٔ کلام آنکه حجیت ظن خاص برحسب جعل شارع و حجیت ظن مطلق بضرورت عقل است ـ و نیز ظن خاص در همـه جا لازم‌الاتباع است ولـی ظن مطلق فقط در مواقع انسـداد بـاب علم لازم‌العمل میباشد.

راجع بظن در ضمن فصول آینده نیز بحث خواهیم کرد.

(اصول رشاد ۲۳۷)

ظَنَّ و اَخَواتُهـا ـ (اصطلاح ادبـی)

افعال قلوب را گویند که «ظن، علم، رای،

وجد، خال، و حسب» و غیره است که افعال دو مفعولی میباشد.

رجوع شود به (سیوطی ص ۷۳) و رجوع بافعال قلوب شود.

ظِهار – (اصطلاح فقهی) و ظهار صیغه‌ایست که مرد در ظهار زن بکار برد و بالجمله ظهار آن باشد که مرد از روی شعور و اراده و عقل زن خود را تشبیه کند به پشت کسی که بر او حرام مؤبد است از راه نسب یا رضاع یا مصاهره مانند آنکه بگوید «ظهرك كظهرامي – یا انت علی کظهرامی، یا اختی، یا بنتی» و این عمل حرام است و موجب کفاره است و با شرایط خاصی در حکم طلاق است و احکامی دارد.

رجوع شود به (کشاف ص ۹۱۳ – شرح‌لمعه ج ۲ ص ۱۳۸ – قواعد ص ۲۴) والمراد بهٖهنا تشبیه المكلف من يملك نكاحها بظهر محرمة عليه ابداً بنسب اورضاع و صیغته‌هي اوانت اوهذه اوفلانة علی کظهرامی اواختی اوبنتی ولو من الرضاع ولابد من‌حضور عدلین طاهـراً من‌الحيض والنفاس وان‌لايكون قدقربها فی‌ذلك الطهر وان‌يكون المظاهـر كاملا. قاصداً و تجب‌الكفارة بالعود. (از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۴۱–۱۴۲) و در صورتیکه بخواهد مراجعه‌کند و ازگفتار و اراده‌اش عدول کند باید کفارهٔ بدهد چنانکـه در کتب فقهی مسطور است.

در معتقدالامامیه آمده است:

ظهار آنستکه زن خود را گوید: «انت علی کظهر امی» یعنی: تو برمن همچو پشت مادر منی.

و ظهار صحیح نباشد الا از کسی که بالغ باشد، و کامل عقل، مختار باشد، نه باکراه، و از سر خشم نباشد، و قصد آن دارد که بی‌خود حرام گرداند ویرا، و این لفظ بگوید: «انت علی کظهر امی»، یا یکی از زنان که بروی حرام‌اند. و اگر به ظهر که پشت است معلق نگردانـد. صحیح نباشد. و باید که بی‌شرط بود، و با زنی باشد که عقد کرده باشد بروی بنکاح دوام، یا بنکاح متعه، و آن زن معین باشد. که اگر گوید: زن برمن همچو پشت مادر من است، و ویرا چند زن باشـد، صحیح نباشد. و باید که پاك باشـد با پاکی که در آن پاکی با وی مقاربت نکرده باشد، الا که حامله باشد، یا ویرا حیض نباشد، و نه کسی را که همزاد وی باشد، یا با وی دخول نرفته باشد؛ و اگر رفته باشـد و زن از وی غـایب باشـد، [و] بحضور او [دو] گواه عادل باشد.

و کس هست که میگوید که ظهار با شرط و معلق بغیر ظهر واقع است، دلیل بر آن‌که معلق باشد بظهر، آنستکه ظهار از لفظ ظهر مشتق است. پس باید که اگر بغیر ظهر معلق باشد ظهار نباشد.

و چون شرایط ظهار تمام باشد، زن حرام شود. و اگر خواهد باز گردد بآنکه اباحت وطی کند، لازم بود ویرا که پیش از وطی بنده‌ای آزاد کند. و اگر نیابد، دو ماه پیوسته روزه دارد. و اگر نتواند، شصت مسکین را طعام دهد.

دلیل بر آن‌که عود شرط است در وجوب کفارت ظهار، قرآنست: «ثم‌يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من‌قبل ان يتماسا».

و دلیل بر آن‌که عود استباحت وطی است، آنستکه چون ظهار اقتضای تحریم

کند، و ظهار کننده استباحت خواهد. مر آینه وی عاید باشد از برای آنچه گفته شد.

و گفته‌اند: «لما قالوا ای لمثل ما قالوا»، یعنی: مثل انچه گفته باشند. و گفته‌اند: «ثم یعودون، ای یتدارکون»، یعنی: دریابند مر آنرا که گفته باشند. تدارک و تلافی آن کنند بآزاد کردن بنده.

و نشاید که مراد بآن وطی باشد، زیـرا کـه گفت: من قبل ان یتماسا»، کفارت بعد از عود واجب‌گردانید، و پیش از وطی.

و روا نباشد که عود نگاه‌داشتن زن باشد بعد از ظهار یا قدرت طلاق. زیرا که عود واجب است که رجوع باشد بآنچه مخالف مقتضی ظهار است. و چون مقتضی ظهـار اقتضـای فسخ نکاح نکنـد، عود امساك نباشد.

و اگر پیش از کفارت مقاربت کند، دو کفارت لازم آید: یکی از برای عود، و دیگر عقوبت وطی پیش از تکفیر، از برای آنکه باین دو کفارت یقین مر برائت را حاصل میشود.

و اگر ظهارکننده هم برین تحریم بماند، زن او که بنکاح دوامش خواسته باشد، مخیر باشد میان آنکه صبر کند، و آنکه بحاکم رود. و حاکم را بود که او را مخیر گرداند میان کفارت دادن. و وطی مباح گردانیدن، و میان طلاق دادن.

و اگر اجابت نکند، طعام و شراب بر وی تنگ گردانند تا بازگردد.

و الزامش نکند بطلاق دادن، الا که قادر باشد بر کفارت، و کفارت ندهـد مظاهرت زن خود را.

و چون پیش از کفارت طلاقش دهد، کفارت ازو بیفتد، و اگر رجوع کند در عدت، وطی نتواند کرد تا آنگاه که کفارت بدهد.

و فرض بنده در کفارت روزه است. و فـرض او درین هم چون فـرض آزاد است، لظاهر القرآن. و گفته‌اند که یکماه روزه‌اش لازم باشد

(معتقدالامامیه ص ٤٤٧، ٤٥٠)

در کلیات حقوقی آمده است:

ظهار عبارت است از اینکه شخصی زنش را بیکی از محارم خود تشبیه نماید.

ظهار فعلی است حرام و چندین حکم وضعی بشرح آتی برآن مترتب خواهد شد.

اجراء صیغه ظِهار باین است که مرد بزنش بگوید **اَنتِ کَظَهرِاُمّی** یا بجای کلمه علی لفظ منی گذارد و یا بجای کلمه امی اُختی و بِنتی و یا یکی دیگـر از سایـر محارم را قرار دهد و خلاصه معنی، آن است که تو بمنزلهٔ مادر یا خواهر یا دختر من هستی.

ظهار اختصاص بزوج داشته و از طرف زوجه اثری برآن مترتب نیست.

میشود ظهار را تحدید بوقت معینی نمود مثل یکماه یا یکسال. در این صورت حرمت‌مواقعه اختصاص بهمان‌مدت خواهد داشت.

و همچنین ممکن است ابتداء آنرا از زمان معینی درآینده قرارداد.

و در این صورت تا آنزمـان نیاید حرمت ظهـار شروع نشـده و زن حلال خواهد بود.

و نیز ممکن است آنرا معلق بشرطی

نمود و در این صورت تا شرط حاصل نشده ظهار اثری نخواهد داشت.

۱ـ مظاهر که عبارت از زوج باشد باید دارای کمال عقل بوده و صدور عمل از او از روی قصد و اختیار باشد و در حال مستی واغماء یا در حال غضب این عمل از او سر نزده باشد.

۲ـ شرائط مطلقه در مظاهر یعنی زنیکه مورد ظهار قرار میگیرد معتبر است بنابراین ظهار نسبت بزن مدخول بها یعنی زنیکه از طرف شوهر با او مواقعه صورت گرفته باشد وقتی مؤثر در حرمت است که وقوع آن در حال پاکی زن و در طهر غیرمواقعه واقع شده باشد واختصاص بزوجهٔ دائمی داشته و در متعه جاری نیست.

۳ـ ایقاع آن باید درحضور دو شاهد عادل باشد.

۴ـ شوهر درایقاع ظهار قصد اضرار نداشته باشد و ظهار را بنحو یمین و قسم واقع نسازد.

وقتی ظهار بطور صحیح واقع شد تا مرد کفاره ندهد مواقعه با زنی که اورا ظهار نموده بر او حرام است.

و مواقعه با او قبل از کفاره موجب تعلق دو کفاره بعهده او خواهد بود یکی برای ظهار و دیگری برای عمل وقاع.

و در صورت تکرار کفاره تکرار خواهد شد.

صدور مواقعه از روی جهل یا نسیان موجب کفاره نیست.

اگرمرد زنی‌را که ظهار نموده طلاق داد و پس از خروج از عده او را بعقد جدیدی تزویج کرد کفاره نخواهد داشت.

بعد از ظهار زوج مکلف است بیکی از دو امر مبادرت نماید: دادن کفاره و برگشت بحال اول یا طلاق و با خودداری از مبادرت بآن و مراجعه زن بحاکم بمرد سه ماه مهلت خواهد داد که تکلیف خود را در ظرف این مدت انجام دهد و در صورت امتناع او را مجبور بانجام خواهد نمود. و بهر حال نفقه زن بعهده مرد خواهد بود.

کفاره ظهار چنانکه در قرآن مجید در سوره مجادله تنصیص بآن شده عبارت است از خصال سه‌گانه بطور ترتیب: عتق رقبه ـ روزه گرفتن دو ماه پی‌درپی اطعام شصت مسکین و با عجز از کفاره استغفار مجزی است.

(کلیات حقوقی ص ۳۰۹، ۳۱۲)

ظُهورِ نُجومی ـ (اصطلاحات هیوی) و منظور در اول برج حمل بود.

ظُهُور ـ (اصطلاح عرفانی) ظهور چیزی عبارت از وجود و نمود آنچیز است و نموداری است و ظهور حق عبارت از تجلی در اسماء و صفات و تعینات است. و بالجمله موجودات مظاهر اویند و او در آنها خود را نموده است و آنرا مراتبی ست:

۱ـ ظهور اول که علم اجمالی است ۲ـ ظهور دوم که علم تفصیلی است ۳ـ ظهور سوم که ظهور صور روحانی است ۴ـ ظهور چهارم که ظهور صور مثالی است ۵ـ ظهور پنجم که ظهور صور جسمانی است که تمام مظاهر حق‌اند.

(ازمصباح‌الانس ص۳۶ ـ اصطلاحات خطی ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ۳۸۸).

جامی گوید

ای ظهور تو با بطون دمساز
وی بروز تو با کمون همراز
احدی لیك مرجع اعداد
واحدی لیك مجمع اضداد

ترکیبات در معنای ذوقی:

ظُهورِ اَوَّل ـ (اصطلاح عرفانی) مراد علم اجمالی حق است.

ظُهورِ ثانی ـ (صطلاح عرفانی) مراد علم تفصیلی است.

ظُهورِ ظِلّی ـ (صطلاح عرفانی) مراد از ظهور ظلی وجود ذهنی است که بنابر قول اصح وجود شبحی است.
(از اسفار ج ۱ ص ٦۵)

ظُهورِ ثالِث ـ (اصطلاح عرفانی) ظهور مثالی است.

ظُهورِ خامِس ـ (صطلاح عرفانی) ظهور صور جسمانی است.
(از دستور ج ۲ ص ۲۸۸ ـ مصباح الهدایة ص۳٦ـ اصطلاحات صوفیه خطی)

ظُهُور و خَفا ـ (اصطلاح هیوی و نجومی) ظهور و خفاء سیارات بدین معنی بود که ظهور عبارت از نموداری آنها بود در یکی از دو طرف شب بعد از آنکه در تحتالشعاع آفتاب مختفی بوده است و مراد از خفای کوکب واقع بودن اوست در تحتالشعاع آفتاب از بدو طلوع به نحوی که اصلا مرئی نبود در یکی از دو طرف شب، یعنی مطلقاً نه در اول و نه در آخر شب دیده نشود و البته ظهور و خفای کواکب مختلف بود بسبب بعد و قرب و کثرت و قلت بعد آنها از زمین و بسبب اختلاف عرض شمالی و جنوبی و بسبب سرعت و بطوء حرکت و اموری دیگر و در هرحال هریك از کواکب علویه پیش از احتراق چند روز در مغرب مختفی میشوند و پس از چندروز درمشرق ظاهر میشوند.
(از بیست باب ملامظفر)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ع

عابد ـ (اصطلاح عرفانی) عابد کسی است که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت کند از برای ثواب اخروی و جمع آن عبادست.
(از کشاف ص ۹۴۹ ـ عده ج ٤ ص ۲۳۱).

عاتِق الثُّریا ـ (اصطلاحات نجومی) یکی از ستارگان داخل درصورت ثریا بود.
(از مجمع الفلکی)

عاد ـ (عرفانی) کنایت از تکبر و خودبینی است مأخوذ از قرآن مجید است.
قوم عاد آنانند که در اثر نفرین پیامبر آنها هلاك شدند.
در قرآن مجید آمده است:
واماعاد فاهلکوابریح صرصرعاتیه.
الم تر کیف فعل ربك بعاد، ارم ذات العماد .
فاما عاد فاستکبرو افی الارض بغیر الحق.
و کذبت عادالمرسلون.
نزد اهل حق و ذوق کنایت از کبر و غرور است.
مولانا گوید::

عاد را با دست و حمال و خذول
همچو بره در کف مرد اکول
عادیان را باد ز استکبار بود
یار می‌پنداشتند اغیار بود
چون بگردانید ناگه پوستین
خردشان بشکست آن بئس‌القرین
باد را بشکن که بس فتنه است باد
پیش ازان کت بشکند او همچو عاد

عادات ـ در اصطلاح فقها عادات اموری میباشند که بازگشت آنها به حفظ نفس و عقل است از جانب وجود، مانند ماکولات، مشروبات، ملبوسات و مساکن و انکحه و بیوع و اجارات.
(از الموفقات ج ۳ ص ۱۷ ـ ج ٤ ص ۹).

عادت ـ این اصطلاح اخلاقی وفلسفی و روان‌شناسی است و آن چنان بود که در اول برویت و فکر اختیاری کاری کرده باشد و بتکلف در آن شروع نموده تا بممارست متواتر و فرسودگی در آن با آن کار الفت گیرد و بعد از الفت تمام بسهولت بی‌رویت از او صادر شود تا خلق شود ورا.

(اخلاق ناصری ص ۱۵)

در فقه قاعده‌گی زن را عادت گویند و ایام عادت هم گویند و عادت زنانه هم گویند رجوع بذات عادت شود.

عادِل ـ (اصطلاح اخلاقی) رجوع به عدالت شود.

عادیّ ـ منسوب به عادت، و امر متعارف ومعمول ومشتق از عدو و عداوت یعنی متجاوز است و قاطع طریق‌را گویند.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲٤۲)

عارِض ـ (اصطلاح‌فلسفی وعرفانی) عارض عبارت از امری است که خارج از ذات اشیاء و موجودات باشد «عرض لـه عارض» یعنی او را کسالت عارض شد «عرض‌له الحمی» یعنی او را تب عارض شد.

عارض بردو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت اول مانند عروض بیاض برجسم و فوقیت برسما در خارج و مانند عروض کلیت و نوعیت برانسان و جنسیت برحیوان در ذهن دوم مانند عروض فصل برجنس و تشخص بر نوع.

رجوع به عرض (و مشاعر ص ۱۵) شود.

عارِ عَظیم ـ (اصطلاح عرفانی) و عار عظیم عبارت از نقض عهد است که مقت کبیر است بحکم «کبر مقتا عندالله ان تقولوا مالاتفعلون».

(از اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص ۳۹)

عارِف ـ (اصطلاح عرفانی) عارف کسی است که حضرت الهی او را بمرتبت شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده باشد و این مقام بطریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد نه بطریق مجرد علم و معرفت.

(از شرح گلشن ص ۲۹، ۵۹ ـ لمع ۳۵، ۳۹ مصباح‌الهدایة ص ۸۰ ـ شرح تعریف ج ۳ ص ۱۳٦).

بعضی گویند: عارف کسی است که فنای در حق یافته و هنوز بمقام بقاءبالله نرسیده باشد و از مقام تقید بمقام اطلاق سیر ننموده و «معروف» حق مطلق است که مبدء و معاد همه است. «العارفون یقرون بمعروفهم و سایرالناس یقرون بالاکل والشرب».

این مقام بطریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد نه بطریق مجرد علم و معرفت حال.

(طبقات ص ۵۰٦).

«خلق‌الانبیاء للمجالسة و العارفین للمواصلة و الصالحین للملازمة والمؤمنین للعبادة والمجاهدة».

(طبقات ص ۵۱٤).

«العارف قلبه لمولاه و جسده لخلقه (طبقات ص ۳۹٦).

حافظ گوید:

عارف از پرتو می راز نهانی دانست
گوهر هرکس از این لعل توانی‌دانست
شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داندوبس
که نه‌هرکو ورقی خواند معانی دانست

عرضه کردم دو جهان بردل و برکار افتاد
بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

پیر طریقت گفت: بهرهٔ عارف در بهشت سه چیز است، سماع و شراب و دیدار، سماع را گفت «فهم فی روضة یحبرون» شراب را گفت: «و سقیهم ربهم شراباطهورا» دیدار را گفت: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره»، سماع بهرهٔ گوش، شراب بهرهٔ لب، دیدار بهرهٔ دیده، سماع واجدانرا، شراب عاشقانرا، دیدار محبانرا، سماع طرب فزاید، شراب زبان گشاید، دیدار صفت رباید.

سماع مطلوب نقد کند، شراب، راز جلوه کند، دیدار عارف را فرد کند.

(از عده ج ۱ ص ۲۱۱).

از بایزید بسطامی پرسیدند: علامت عارف چیست؟ گفت: «الا یفتر من ذکره ولایمل من حقه ولایستأنس بغیره».

بازگوید: «العارف همه ما یأمله و الزاهد همه مایاکله»

باز گوید: «من عرف‌الله فانه یزهد فی‌کل شئی یشغله عنه».

(طبقات ص ۷۲).

«العارف کل یوم اخشع لانه کل ساعة اقرب» (طبقات ص ۲۶).

«ان‌العارف لایلزم حالة و احدة انما یلزم ربه فی‌الحالات کلها»

(طبقات ص ۷۲).

تهرجوری گوید: «لایصل العارف الی ربه الا بقطع القلب عن ثلثة اشیاء: العلم والعمل والخلق» (طبقات ص ۳۸۱).

و گفته‌اند: «العارفون بین ذائق و شائق (طبقات ص ٤۲۵).

بوعمرو الدمشقی گوید: «خواص خصال العارفین اربعة: السیاسة والریاضة والحراسة والرعایة فالسیاسة والریاضة ظاهران والحراسة والرعایة باطنان فبالسیاسة یصل‌العبدالی التطهیر و بالریاضة یصل الی‌التحقیق.

والسیاسة حفظ‌النفس و معرفتها و الریاضة مخالفة النفس و معاداتها و الحراسة معاینة برالله بالضمائر والرعایة مراعاة حقوق لمولی بالسرائر.»

(طبقات ص ۲۷۷).

شاعر گوید:

ایدل از طریق اهل صورت بگذر
آئینه شو و زهر کدورت بگذر
گر نور صفای عارفان میخواهی
از هر چه ترا نیست ضرورت بگذر

ابوتراب نخشبی گوید: عارف کسی است که چیزی او را مکدر نگرداند.

و بعضی گویند: عارف کسی است که از وجود مجازی خود محو و فانی گشته است.

(از شرح گلشن ص ۲۹-۵۹ - شرح کلمات بابا ص ۵۰ - لمع ص ۳۵-۳۹).

بعضی گویند: عارف کسی است که عبادت حق را از آن جهت انجام میدهد که او را مستحق عبادت میداند نه از جهت امید ثواب و خوف عقاب در مقابل اهل معامله که عبادات حق‌را جهت ثواب اخروی انجام میدهند.

(مصباح‌الهدایه ص ۸۰ - طرائق ص ۲۳٤).

و بعضی گویند: عارف کسی است که مراتب تزکیه و تصفیهٔ نفس را طی کرده و اسرار حقیقت را دریافته باشد.

(رجوع شود به شرح تعرف ج ۳ ص

۱۳۶ و حاشیه برشرح قشیریه).

اوحدی گوید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند
رازها دانسته و پوشیده‌اند

*

گفتی که عارفم، زکجا دانی این سخن
عارف کسی بود که بداند از کجاست

عارف کسی است که ز هستی خود محو و فانی شده باشد و عارف حقیقی بجز انسان کامل نیست.

*

دلی کز معرفت نور صفا دید
بهر چیزی که دید اول خدا دید

و گفته‌اند که «العارف من اشهده الله صفاته و اسمائه».

وظیفهٔ عارف رضا بقضاء است و وظیفهٔ متعرف صبر بر آن و وظیفهٔ غافل کراهت و اضطراب است.

و گویند که عارف کسی است که همواره دریاد خدا باشد وگفته شده است: «الذکر طعام العارفین».

(از شرح گلشن ص ۴۰۳ - مصباح الهدایه ص ۵۸).

عارِیَه - (اصطلاح فقهی و عرفانی) به تشدید یا و تخفیف آن یعنی آنچه متداول باشد بین مردم داد و ستد آن و آنچه بمرور رود و آید و عطیه، و در شرع تملك منافع است بدون عوض چون عاری از عوض است. این عمل یعنی عاریه دادن فی‌نفسه مباح و خوب است و گاه بواسطهٔ ضرورتی واجب میشود و درغیر مورد نیاز که احتمال قوی هم باشد که منجر بفوت و تلف آن شود حرام است و از عقود جائزه است که فائدهٔ آن جواز تصرف است در عینی برای خاطر انتفاع از آن با بقاء اصلش و در اموری رواست که با بقاء عین آن توان از آن بهره برد و مالك هرگاه خواهد تواند برگرداند، مال مورد عاریه را عین معاره و عاریه دهنده را معیر و گیرنده را مستعیر نامند.

(از الفقه علی ج ۳ ص ۳۶۶، ۳۶۸ کشاف ص ۱۰۸۰ - شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۷).

«ولا حصر ایضاً فی الفاظها ایجاباً و قبولا و یشترط کون المعیر کاملا جائز التصرف و یجوز اعارة الصبی باذن الولی و کون العین مما یصح الانتفاع بها مع بقائها و للمالك الرجوع فیها متی شاء الا فی الاعارة للدفن ای دفن المیت المسلم و من بحکمه وهی امانة فی ید المستعیر لایضمن الا بالتعدی اوالتفریط فاذا استعار ارضاً لزرع و غرس اوزرع و بنی مخیراً فیها مع الاطلاق... ولو بین له جهة لم یتجاوزها.. ولو نقصت العین المعارة بالاستعمال لم یضمن و یضمن العاریة باشتراط الضمان و بکونها ذهباً اوفضة ولوادعی المستعیر التلف حلف ولوادعی الرد حلف المالك... ولا یجوز اعارة العین المستعارة الا باذن المالك... ولو شرط سقوط الضمان فی الذهب والفضة صح ولو شرط سقوطه مع التعدی اوالتفریط احتمل الجواز»

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۴۷-۳۵۱).

در کلیات حقوقی آمده است:

عاریه آیا تملیك منافع است تا احتیاج بایجاب و قبول داشته و عقد باشد یا اباحه و رخصت در انتفاع است تا احراز رضای مالك در جواز تصرف و انتفاع ازآن کافی بوده و براین تقدیر ایقاع باشد؟

آنچه متداول بین مردم است و عرف از لفظ عاریه میفهمند این است که مالک عین مال خود را تحت اختیار دیگری قرار داده که از آن منتفع شود نه اینکه منافع عین را باو تملیک کرده باشد.

چنانکه محقق، عدم جواز عاریه دادن عین مستعار را معلل کرده باینکه منافع مملوک مستعیر نیست و فقط ذیحق در استیفاء منافع است.

پس عاریه‌ا گرچه صورة عقدی است مشتمل بر ایجاب و قبول ولکن در حقیقت ایقاع است.

سید رحمه‌الله درعروه بااینکه ضمان و حواله و وکالت را داخل در ایقاعات قرار داده نامی از عاریه نبرده و حال آنکه عاریه اولی واحق بذکر بوده.

و بالجمله احراز رضای مالک‌کافی است در اینکه شخص از مال او منتفع شود وهمین معنی‌عاریه است واحکام‌عاریه برآن جاری است خواه عقد باشد یا ایقاع. (کلیات حقوقی ص ۱٦٦)

در معتقدالامامیه آمده است:

عاریتی که مضمون باشد زر است و نقره، و آنچه غیر ازین است اگر شرط کنند، مضمون باشد؛ و اگر نکنند، بتعدی ضمان لازم باشد.

اگر معیر و مستعیر، یعنی: عاریت دهنده وعاریت گیرنده، با یکدیگر خلاف کنند و بینه نباشد، سوگند بر مستعیر باشد.

و اگر درازگوشی بعاریت گیرد، تا باری بوزنی معین بر وی نهد، بیشتر از آنکه گفته باشد بار کند؛ ضامن باشد. و همچنین بود اگر از موضعی معین که تعیین کرده باشد بگذراند، و اگرچه با همان موضع آرد.

و اگر زمین بعاریت گرفت تا درخت نشاند، زراعت کند؛ روا باشد، برای آنکه ضرر وی کمترست.

و اگر در زراعت دستوری دهد؛ روا نباشد که درخت نشاند، زیرا که ضرر وی بیشترست.

و همچنین اگر دستوری درگندم دهد؛ ارزن و گاورس نتواند کشتن، از برای آنکه ضرر وی بیشتر است؛ اما جو تواند کشتن، زیرا که ضرر این کمتر است.

و اگر خواهد آنچه نشانده باشد در زمین عاریتی، برکند؛ تواند، زیرا که آن عین مال اوست. و اگر معیر وی‌را مطالبت کند بر کشیدن آنچه نشانده باشد در زمین او، بشرط آنکه ضمان ارش نقصانش کند بر آن. و اگر بی‌ـ ضمان مطالبت کند؛ اجبارش نکنند، زیرا که برین دلیلی نیست.

و رسول فرموده است: «من بنی فی رباع قوم باذنهم فله قیمته»، یعنی هرکه در منزل قومی بنا کند قیمت آن بر وی باشد.

(معتقدالامامیه ص ۳۸۵، ۳۸٦)

و نزد اهل ذوق کنایت از بهره‌های دنیاوی است و کنایت از زندگانی دنیاوی است.

مولانا گوید:

تن ز اجزای زمین دزدیدهٔ
پایه پایه زین و آن ببریدهٔ
از زمین و آسمان و آفتاب
یا رها بر دوختی برجسم و جان
یا تو پنداری که بردی رایگان

باز نستانند از تو این و آن
کاله دزدیده نبوده پایه‌دار
لیك آرد دزد دانا پای دار
عاریه است این کم همی باید فشارد
کانچه بگرفتی همه باید گزارد
جز نفخت کان ز وهاب آمده است
روح را باش آن دگرها بیهود است

عازریه ـ (اصطلاح عرفانی) فرقه از نجداتند که مردم را به جهالت خود معذور دارند در فروع.
(ز کشاف ص ۹۶۰)

عاشِق ـ (اصطلاح عرفانی) عاشق جوینده حق تعالی را گویند با وجود طلب وجد تمام و غیره محبوب حقیقی خود کسی را نخواهد و نجوید.
مولوی گوید:
در دل معشوق جمله عاشق است
در دل عذرا همیشه وامق است
در دل عاشق بجز معشوق نیست
در میانشان فارق و مفروق نیست
•
زانکه عاشق در دم نقدست مست
لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست
کوست مغزو کفرو دین اورادوپوست
که او را نه کفر و نه دین است و شعار عاشقان اینست.
حافظ گوید:
عاشق زارم مرا با کفر و با ایمان چه کار
مفلس عورم مرا باوصل و باهجران چه‌کار

عاشورا ـ (اصطلاح گاه‌شماری) و آن روز دهم محرم‌الحرام بود و سال اول هجرت روزه‌داشتن در آن روز واجب‌شدو پس از آن به ماه رمضان نقل شد و...

عافیَة ـ (اصطلاح عرفانی) صحت و سلامت که نتیجهٔ انقطاع از خلق است که فرمودند «العافیة کلها اسقاط التکلف»
(طبقات ص ۴۲۸).

عاقل ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) خردمند و در سیر و سلوك، کسی‌است که در بند خواطر ردیهٔ دنیا نباشد «العاقل یتکلم علی قدرالحاجة و یدع ما فضل عنه»
(طبقات ص ٤٧٤).
ثقفی گوید: «اربعة اشیاء لابدللعاقل من‌حفظهن: الامانة ، الصدق و الاخ‌الصالح والسریرة»
(طبقات ص ٢٦٥).
و گفته‌اند: «العاقل من تبرم بعشرة المخالفین و زهد فی صحبة ابناء الدنیا فانهم ان‌لم یشتغلوه بهاشغلوه عماهوفیه»
(از طبقات ص ٤١٦).
در معنی فلسفی رجوع به عقل شود.

عاقِلَه ـ (اصطلاح فلسفی) قوهٔ عاقله رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود و در فقه کسانی را گویند که خویشی و بستگی نزدیك داشته باشند و بالجمله کسی است که دیه قتل خطا بسا و تحمیل شود مانند اخوه و اعمام.
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۷۴).

عالَم ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) عالم بفتح یعنی ماسوی‌الله و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم گویند که علامت و نشانهٔ وجود خدا است قطب‌الدین در شرح‌خود برحکمت اشراق گوید: بدانکه‌مراداز عالم ماسوی‌الله میباشد و آن منقسم بدو قسم میشود یکی قدیم که عقول و افلاك و نفوس ناطقهٔ فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگری

محدث که سوای آنها است مانند زمان و کلیهٔ حوادث زمانی.

(از ش ص ۳۹۱ ـ شرح قیصری ص ۱۲ ـ تفسیر ص ۱۱۲۳ ـ مصنفات ج ۱ رساله ۲ ص ۸ ـ تهافت التهافت ص ۴۷۸، ۲۳۱)

و گویند: هیجده هزار عالم (تا پنجاه هزار گفته‌اند) موجود است.

و فلاسفه گویند: دو عالم علوی و سفلی است و علماء اصول گویند: از عرش تا فرش هرچه هست عالم است.

در فتوحات است: که عوالم چهار است: عالم اعلی که عالم بقا است، عالم استحالت که عالم فنا است، عالم تغییر و تعمیر که عالم بقاء و فناست، عالم نسب که جمعاً در عالم اکبرند.

در اصطلاحات صوفیه است: که عالم علم حق است که بتجلی ذات که الف اشارت است بدان، ظهور نموده و علم عین ذاتست.

در زبدةالحقایق است: بدانکه عالم من‌الاجمال چهار است: لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت و این عوالم اربعه ظل چهار صفتند، الوهیت، رحمانیت، رحیمیت و ربوبیت و در هر عالمی ده حجابست، حجب عالم ناسوت (کفر، شرك ظلم، جهل، حقد، حسد، بخل، غضب، شهوت و تکبر است).

حجب عالم ملکوت (تسبیح، تهلیل، صوم، زکوة، جهاد، حج، استغفار، محبت و عبادت است).

حجب عالم جبروت، (حیات، سمع، بصر، نطق، علم، ارادت، قدرت، حکمت، مهر و لطف است).

حجب عالم لاهوت (بقاء، فردانیت، سلطنت، عزت، احدیت، سرمدیت، کبریاء، عظمت و رحمت است)اسرار این چهار عالم را که مذکور شد با ایسن حجابها، چهار صد است:

و گفته شده است که عالم حق است که متجلی بصفات خودست

(از کشاف ۱۰۵۲).

متکلمان در تفسیر عالم گویند هرچه بجز خداست از موجودات جهان که دلیل و علامت وجود صانع است عالم گویند و آن یا عالم اجسام است و یا عالم اعراض، عالم نبات، عالم حیوان و بالاخره عالم شامل همهٔ موجودات اسمانی وزمینی شود.

و آن حادث است یعنی نبوده است و بود شده است.

لکن پارهٔ از فلاسفه گویند مواد و صور و اشکال عالم قدیم است.

(رجوع شود به شرح عقاید نسفیه تالیف عمربن محمد نسفی به شرح عمربن سعدالدین تفتازانی چاپ بغداد ص ٤٦، ٤٧)

ترکیبات در معانی فلسفی و عرفانی:

عالَمِ إجْمال ـ رجوع بوجه شود

عالَمِ آخِرَت ـ (اصطلاح فلسفی)

عالم آخرَت در مقابل عالم دنیا است که صدرالدین از آن تعبیر بعالم باطن و عالم غیب هم نموده است.

(مبدا و معاد ص ۳۳۷)

عالَمِ آفاق ـ (اصطلاح فلسفی) عالم آفاق در مَقابل عالم انفس است و بمعنای جهان خارج از انسان و عالم شهادت و طبیعت است.

(از رسائل صدرالدین ص ۲۸۸ ـ

۲۸۹)

عالَمِ اَثیر ـ (اصطلاح فلسفی) عالم اثیر عبارت از اجسام و اجرام فلکی و سماوی بوده که عالم آنها را عالم اثیریات گویند رجوع باثیر و (رسائل ص ۲۴۵، ۲۳۷ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۴۹) شود.

عالَمِ اتّفاقات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم اتفاقات عالم جسمانی و حوادث است و استعمال اتفاق از باب مسامحه است والا چنانکه بیان شد تحقیق آنست که کلیه حوادث و موجودات عالم تابع علل و قوانین منظم است و قول به بخت و اتفاق ناشی از جهل و عدم شعور است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۵۵ خ)

عالَمِ اَجْرام ـ (اصطلاح فلسفی)گاه مراد از این اصطلاح مطلق عالم جسمانی است وگاه عالم فلکیات و سماویات است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷ خ)

عالَمِ اَجْسام ـ مراد از عالم اجسام حوادث کون و فساد و جهان طبیعت است.

(ازرسائل صدر ص ۳۵۲ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۶۶ ـ ۲۶۷)

عالَمِ اَجْسامِ مُجَرَّد ـ (اصطلاح‌فلسفی) عالم حس و طبیعت و عالم عقل را صدرا عالم اجسام‌مجرده نامیده استکه موجودات در مراتب سیر تکاملی خود ابتدا بدان عالم اتصال یابند که آنرا عالم حیوانی ادراکی نامیده‌اند و در آن عالم ماده نیست و مقدار هست.

(از رسائل ۳۵۲).

عالَمِ اَرْواح ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد عالم عقول و نفوس مجرده است که عالم جبروت و ملکوت مینامند

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۸۰، ۱۹۷ رجوع بارواح مجرده شود)

عالَمِ اَشْباح ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع باشباح شود.

عالَمِ اَعْراض (اصطلاح فلسفی) عالم اعراض در مقابل عالم حقایق و ذوات است و مراد عالم ماده و مادیات است که قشر و عرض است و عالم عقول و ارواح لب و حقیقت آنها است عالم ماده و مادیات متقوم بعالم ارواح و مجردات بوده و خود پایدار بخود نمیباشند و قائم بعالم عقول‌اند بقیام صدوری چنانکه عالم عقول و نفوس کلیه نسبت بعالم ربوی عالم اعراض‌اند و بالاخره هر یك از عوالم نسبت بعالم مافوق خود عالم اعراضند.

عالَمِ افلاك ـ (اصطلاح فلسفی) مراد فلك وفلکیات است رجوع بافلاك‌و(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷) شود

عالَمِ اِلهی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم اسماء و صفات الهی است که عالم قدس و سرمد و ازل هم نامیده‌اند

(از اسفار ج ۳ ص ۱۰۳)

عالَمِ اَمْر ـ (اصطلاح فلسفی) عالم مجردات را عالم امر هم مینامند که بامر تکوینی الهی از کتم عدم بوجود آمده‌اند و بر حسب امرتکوینی دفعة واحده پدیدار گشته‌اند صدرالدین گوید: بدانکه جمیع صور جزئیه جسمانیه نمونهٔ حقایق‌کلیه‌اند که موجود در عالم امر الهی و قضای‌اویند و بنابر این مراد از عالم امر عالم قضا و عالم قدر و بالاخره عالم مجردات هم هست.

(از اسفار ج ۳ ص ۹۸، ۹۹، ۱۰۰ ـ

شرح منظومه ص ۷۸)

عالَمِ اَنفس ـ (اصطلاح فلسفی)
عالم انفس در مقابل آفاق است و مراد جهان نفس و نفسانیات است
(از رسائل صدرا ص ۲۸۸).

عالَمِ اَنْوار ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم انوار طولیه و عرضیه است
(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۹ و رجوع بانوار مجرده شود).

عالَمِ اَنوارِ مُجَرَّده ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع بانوار مجرده و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۴۹) شود.

عالَمِ اَنوارِ عَقلیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع بانوار عقلیه و مجرده و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۲) شود

عالَمِ انوارِ مُدَبِّره اسفهبدیه ـ (اصطلاح فلسفی) مرادعالم نفوس ناطقه است رجوع بانوار مدبره وانواراسفهبدیه و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۲) شود.

عالَمِ بَرزَخ ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم برزخ گاهی عالم بعد از مرگ و قبل از حشر و قیامت است و گاه مراد عالم مثل معلقه است و بالاخره عالمی که حد فاصل و واسطه میان مجردات محضه و جسمانیات بحت است عالم برزخ گویند
(از اسفار ج ٤ ص ۱۸۹) و رجوع شود به برزخ و مثل معلقه.

عالَمِ بَوار ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم جسمانی است که در معرض کون و فساد و زوال است
(از رسائل صدرا ص ۲٦۱).

عالَمِ تغییرات و إستِحالات ـ (اصطلاح فلسفی) عالم تغییرات و استحالات در مقابل عالم ثابتات است که عالم مجردات باشد
(از اسفار ج ۲ ص ۱۰۲)

عالَمِ تَکْوین ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم وجود است بطور مطلق و گاه عالم جسمانی را بطور اخص اراده کنند بابا افضل گوید: و حیز مخلوقات را تکوین گویند.
(از مصنفات ج ۱ رساله ٥ ص ٤۷).

عالَمِ جَبَروت ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع به جبروت و اباء سبعه و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱٥٦) شود.

عالَمِ جِسْمانی ـ (اصطلاح فلسفی)
مرادعالم طبیعت و اجسام است اخوان الصفا آرند: عالم یا جسمانی است یا روحانی عالم جسمانی عبارت از فلك محیط و ما ـ فیها است از افلاك و عناصر و عالم روحانی عالم عقل و نفس و صور است، عالم روحانی محیط بعالم افلاك است و عالم افلاك محیط بعالم ارکان است
(از اخوان ج ۳ ص ۳۳۹ ـ کشاف ص ۱۰٥۲) و رجوع بعالم اجسام شود.

عالَمِ حَرَکات ـ (اصطلاح فلسفی)
عالم حرکات و متحرکات در مقابل عالم ثابتات است و مراد عالم جسمانی واجسام است
(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۰۲) و رجوع بعالم کون و فساد شود.

عالَمِ حِسّ ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع بعالم شهادت و (مجموعه دوم مصنفات ص ۱٤٥، ۱۹٥ خ) شود

عالَمِ خَلْق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم خلق کائنات و موجودات عالم جسمانی است که عالم ملك و ناسوت هم

گویند و گاه مراد مطلق عالم آفرینش است در مقابل عالم لاهوت و بالاخره عالم خلق مقابل عالم امر است
(از اسفار ج ۳ ص ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۶ ۱۰۳)

عالَم خَیال ــ (اصطلاح فلسفی) جهان طبیعت را عالم خیال گویند.

عالَمِ دنیا ــ (اصطلاح فلسفی) مراد زمانیات است
(از مصباح الانس ص ۳٤)

عالَم رُبُوی ــ (اصطلاح فلسفی) فلاسفه گویند عالم مجردات منقسم میشوند بعالم ربوی و عالم عقول و نفوس عالم عقول و نفوس در مرتبت بعد از ربوی و صقع الهیانه
(از اسفار ج ۱ ص ۷٤ ــ ج ۲ ص ۱٦۸ ــ رسائل صدرا ص ۲۹۹ شفا ج ۲ ص ۵۹٤ ــ مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۱).

عالَمِ شَهادت ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم شهادت جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالاخره حوادث و زمانیات است که گاه عالم ملك و دیگر بار عالم ناسوت مینامند صدرالدین گوید: عالم شهادت مانند پوست است نسبت بعالم ملکوت یعنی قشر عالم ملکوت است «و اعلم ان الشهادة کالقشر بالاضافة الی عالم الملکوت و کالقالب بالقیاس الی عالم الروح» (اسفار ج ۳ ص ٦۵ ــ ج ٤ ص ۱۰۲). و از آن جهت عالم شهادت گویند که مشهود بحس و حواس ظاهری است.

عـالَمِ صَغیر ــ (اصطلاح فلسفی) فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچك و صغیرش خوانند چنانکه جهان وجوه را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعده معینی که دارند انسان کبیرش نامند و گویند. موجودات جهان شهادت کلاو طرا بـا یکدیگـر ارتباط داشته و بعضی از بعضی دیگـر منتفع میشوند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متاثرند و ارتباط و همبستگی ایشان آنها را مانند موجود واحدی کرده و چون هر موجودی بجای خود لازم و نیکو است همان طور که اعضاء انسان همه با هم بستگی دارند و اعضاء و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم شهادت و عالم غیب معادل با مشاعر و قوای باطنه انسان.
خلاصه کلام آنکه گویند تمام آنچه در عالم وجود وجهان هستی هست نمونهٔ از آن در انسانیت است و از این جهت انسان عالم صغیر است
(از اخوان ج ۲ ص ۳۲۱ ــ ۳۲۲، ۲۵).

عالَمِ صَغیرِ اَدْنیٰ ــ مراد عالم خیال است
(از رسائل صدرا ص ۲٤۲).

عَالَمِ صُوَر ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم صور هم عالم صور مقداری است و هم عالم صور حسی است که یکی را عالم عقلی و دیگریرا عالم حسی خوانند.
(از اسفار ج ۱ ص ۲۹۲، ۷٤ ــ ج ٤ ص ۱۵۰ و مجموعهٔ دومصنافت ص ۲۳۱).

عالَمِ صُورِ طَبیعیَّه ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالَم طبیعت است
(از اسفار ج ٤ ص ۱۵۰)

عالَمِ صُوَرِمِقداری ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالَم مثالات است رجوع به مثل و عالم مثال و (اسفار ج ۲ ص ۱۵۹) شود.

عالَم ضیاء اِلهی - (اصطلاح فلسفی) مراد عالَم امر است
(اسفار ج ۲ ص ۱۲۵).

عالَم طَبایِع و شَهَوات - (اصطلاح کلامی و مذهبی و عرفانی) منظور عالم ماده و عالم کون و فساد است.

عالَـمِ سِفلی - (اصطلاح فلسفی طبایع و عناصر.
(انسان ص ۳۵۲)

عالَم طَبیعی یا طبیعت - (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم طبیعی گاه عالم مقابل عالم الهی است وگاه مقابل مجردات و معقول است که عالم حوادث و زمانیات باشد رجوع به عالم شهادت و (مبدأ و معاد ص ۳۰۲ - اسفار ج ۲ ص ۱۷۷) شود.

عالَمِ ظُلُمات یا ظُلْمانی - (اصطلاح فلسفی) مراد عالم جسام مظلمه است. این اصطلاح اشراقی است
(اسفار ج ۳ ص ۱۴۰ - مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۵).

عالَمِ عَقلی - مراد از عالم عقلی گاه گاه عالَم ذهن است که مقابل عالم خارج از ذهن است و گاه عالم عقول است مقابل عالم اجسام
(اسفار ج ۲ ص ۱۷۲)

عالَمِ عُقول.
عالَمِ عُقولِ مُقَدَّسَه
مراد عالَم عقول طولیه است که عالم قضاء الهی است «و محل القضاء هوالمسمی بام الکتاب و اللوح المحفوظ عن النسخ و التغییر لکونه من عالم الجبروت و عالم العقول المقدسة عن التغییر والزمان»
(رسائل ص ۲۸۲ و رجوع شود به اسفار ج ۲ ص ۱۷۲ - مجموعه دوم مصنفات ص ۱۸۶).

عالَمِ غَیب - (اصطلاح فلسفی) مراد جهان معقول و مجردات نوریه است که غایب از عالم شهادت میباشند و بالاخره عالم غیب هم اطلاق بر عالم ذهن و معقولات ذهنی و صور مدرکه عقلی شود و هم اطلاق بر عالم عقول و نفوس مجرده شود و هم اطلاق بر عالم برزخ شود و هم بر عالم آخرت و غیب مطلق که صقع ربوبی است
(از اسفار ج ٤ ص ۱۰۲). رجوع بعالم شهادت شود.

عالَمِ عِلوی - (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم علوی عالم بالا از فلکیات وکواکب است و گاه اطلاق دیگری دارد که خواجه طوسی گوید: و مراد آنها از عالم علوـ سفل مکـانی است بحسب حس بلکـه هـر چـه محسوس بـود اسفل بـود بدین اعتبار اگر چه در مکان اعلی بود و هر چه معقول بود گرچه در مکانی اسفل بود علوی بود.
(اخلاق ناصری ص ٤۱).

عالَمِ عَناصِر - مراد جهان عنصریات و موالید است
(از مجموعه دوم مصنفات ۱۹۷).

عالَمِ کَبیر - (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم کبیر جهان وجود با نظام کلی و جملی خود میباشد کـه انسان کبیـر هم گفتـه‌انـد چنانکـه انسان « بمعنـای حیوان ناطق» را عالم صغیر هم نامیده‌اند و در هر حال رواقیان برای نخستین بار

انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده‌اند
(از اخوان ج ۲ ص ۱۲۳)

عالَمِ قُدس ــ (اصطلاح فلسفی) عالم قدس عبارت از عالم الهی است و عالم اسماء و صفات حق است.

عالَمِ کَثیف ــ (اصطلاح عرفانی) منظور جهان طبیعی است که عین نقصان است که نفس کل بدان از عقل کل کمتر است و اینعالم مر نفس کل را بدان سرمایه است تا بدان مر نقصان خویش را راست کند و دلیل بر درستی این سخن یافته شود اندر نفسهای جزوی که اندر این عالم است که هر یکی از مردم کوشنده‌اند مر بیرون بردن نقصانرا از کار خویش اندر این عالم از بهر آنکه هنوز غرض نفس کل ازین عالم پدید نیامده است هیچ نفس جزوی اندرین عالم بی‌نیاز همی نشود...
(از وجه دین ــ حکیم ناصر خسرو ص ۳۷).

عالَمِ ماهیّات ــ (اصطلاح عرفانی) برای وجود سه مرتبهٔ اصلی قائلند محسوسات که آنرا عالم ملك نامند، معقولات که عالم ملکوت نامند، ماهیات که عالم جبروت نامند البته ماهیات را بعضی اعیان ثابته نامیده‌اند و بعضی حقایق ثابته گفته‌اند. خود نسفی اشیاء ثابته نامیده است که درحدیث نبوی است «اللهم ارنا الاشیاء کماهی»

عالَمِ کون و فَساد ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم طبیعت و عناصر و موالید است
(اسفار ج ۳ ص ۱۱٤).

عالَمِ لاهوت ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم لاهوت عالم سرمد و صقع ربوبی و مرتبت احدیت و واحدیت است.

عالَمِ مِثال ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم مثل معلقه و برزخ و گاه عالم مثل نوریه است
(مجموعه دوم مصنفات ص ۲٤٦).

عالَمِ مُثُلِ مُعلَّقَه ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به‌مثل معلقه و (مجموعه دوم‌مصنفات ص ۲۵۰) شود.

عالَمِ مُثُلِ مُعَلَّقَهٔ نوریَّه ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع به مثل معلقه نوریه و (مجموعه دوم مصنفات ۲۳) شود.

عالَمِ مُفارِقات ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عالم انوار و عقول و نفوس است رجوع به(مجموعه دوم مصنفات ص ۲۲٦) شود.

عالَمِ مَحْسوس
عالَمِ مَعْقول
عالَمِ مَلائکه
(اصطلاحات فلسفی)
رجوع بعالم و عقل و کلمهٔ ملائکه و محسوس و معقول و نفوس و طبیعت شود.

علم مفارقات (اصطلاح فلسفی) مراد عالم مجردات است (از مبدأ ومعاد ص ۳۲۰) و رجوع بمفارقات شود.

عالَمِ مِقْدار ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم مقدار عالم صور مقداری شبحی است که عالم صورو اشباح‌گویند «واعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی وجوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی فی‌کونه محسوساً مقداریاً و بالجواهر المجردة العقلیة فی کونه نورانیاً و لیس بجسم مرکب مادی ولا بجوهر مجرد عقلی لانه برزخ وحد فاصل بینهما وکل ما هوبرزخ بین الشیئین لابدوان یکون غیرهما»

(اسفار ج ۳ ص ۶۳ - ج ۱ ص ۷۴- مبدأ و معاد ص ۳۴۴) و رجوع شود باشباح و اشباح برزخیه و مثل معلقه.

عالَمِ مُلك - (اصطلاح فلسفی) مراد از عالم ملك عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم ملك جهان وجود بطور مطلق و کلی اراده شود و در هر حال معنی خاص عالم ملك عالم شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت که ظل و پرتوی از آن میباشد

(از اسفار ج ٤ ص ۱۳۳). و رجوع به ملك شود.

عالَمِ مُفَصَّل - (اصطلاح فلسفی) عالم مفصل که انسان کبیر هم نامیده‌اند مراد همان جهان وجود است

عالَمِ مَلَکوت - (اصطلاح‌فلسفی) عالم ملکوت عالم باطن را گویند و عالم ملك عالم ظاهر را .

برخی از ترکیبات دیگر: عالم اسرار، عالم مجردات، عالم معقولات، عالم ملك، وملکوت، عالم‌ناپایدار، عالم‌فتوح‌والارواح عالم باطن، عالم بقاء، عالم پاك، عالم جسم، عالم خاك، عالم راز، عالم صورت، عالم اجسام، عالم وحدت، عالم عبارت، عالم تفصیل، سرپهان عالم غیب، منهیان عالم غیب و......

عالَمِ نَفْسی - (مطلاح فلسفی) مراد از عالم نفسی عالم ذهنی است و مقابل عالم حسی است

(از رسائل صدرا ص ۱۵۱).

عالَمِ نُفُوس - (اصطلاح فلسفی) مراد عالم نفوس مجرده است

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۷۰).

عالَمِ نُفُوسِ سَماویّه - (اصطلاح فلسفی) مراد عالم نفوس ناطقهٔ مدبر فلکیه است

(از رسائل صدرا ص ۲۸۳).

عالَمِ نور - (اصطلاح فلسفی) مراد عالم مجردات است

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱٤٤) و رجوع بانوار مجرده شود.

عالی - (اصطلاح‌حدیث) نزد محدثین خبری است که در ان علو باشد و مقابل نازل است و بالجمله حدیثی است که‌قلیل الواسطه باشد و متصل به معصوم شود و نزد بلغاء آنست که شاعر الفاظ فصیح را در ترکیب چنان به جزالت ربط دهد که پنداشته آید کلمه کلمه و درجه درجه لطافت و ارتقاء یافته است

(از کشاف ص ۷۷. درایه ص ٤۳).

عام - (اصطلاح اصولی) و عبارت از لفظ موضوع است برای دلالت کردن بر استغراق اجزاء یا جزئیات آن و بنا بر این عام بر دو قسم است یا کلی است که شامل افرادش میباشد و یا کل است که شامل اجزاء خود بود و بالجمله کلیهٔ کلمات وصیغی‌که وضعاً مفید عموم باشند صیغ عامند مانند الفاظ «کل - نکره در سیاق نفی، جمع محلی بالف و لام، اسم جنس، الف و لام استغراق و اسم جمع و جمع منکر» در الفاظی که بیان مسائل شرعی را کنند عمومات بسیاری هست و این عمومات اغلب تخصیص خورده‌اند بطوریکه گویند «ما من عام الا و قد خص» و ناچار بایدگفت‌که هر گاه عامی بواسطهٔ مخصص تخصیص خورد در تمام افراد

عام از حجیت خارج میشود لکن بحث‌است که آیا در باقی مانده از آن افراد حجت است یانه عده‌گویند چون‌عامی‌که تخصیص خورده در تمام افراد از حجیت ساقط‌میشود و چون افرادیکه میمانند معلوم و مشخص نیستند حجت‌نمی‌باشد لکن‌محققان اصولیان گویند مخصص‌دایرهٔ عام را تنگ‌ترکرده‌و منظور واقعی حاکم و شارع را میرساند که مراد او تمام افراد نیست .پس در باقی‌مانده حجت‌است‌عده‌ٔگویند اگرمخصص متصل باشد در مابقی حجت است و اگر منفصل باشد حجت نیست رجوع به خاص و مخصص شود و رجوع به (قوانین ص ۹۹ ـ ۱۹۲ کفایه ص ۳۳۹ تلویح ص ۸۵) شود.

در اصول رشاد آمده است:

علمای سلف که احکام شرعیه را از عمومات کتاب و سنت استنباط مینمودند پس ازفراغ ازافتاء ـ غالبا بانص دیگری که عمومات مزبوره را تخصیص و آنها را از حجیت ساقط میکرد مواجه میگردیدند و از این جهت ناچار میشدند کـه از عقیدهٔ اولیه عدول نموده و فتوای مناقضی بدهند.

این جریان طبعاً این بحث را بمیان آورد که آیا میتوان بعمومات کتاب وسنت مطلقا و قبل از فحص در طلب مخصص استناد جست یا خیر! و در صورت اول این فحص و تجسس تا چه حدی لازم است؟ آیا باید آنقدر ادامه یابد تا اینکه مجتهد به نبودن مخصص قطع حاصل‌کند؟ یا اینکه مجرد حصول ظن در این مقام کافی است ؟

گروهی جانب تفریط وگروهی جانب افراط را اختیار نموده‌اند یعنی بعضی تفحص را اصلا ضرور ندانسته و بعضی دیگر، آن را تا حصول قطع بعدم مخصص لازم شمرده‌اند ولی اکثر اصحاب ما در میان این تفریط و افراط نظریه ثالثی اتخاذ نموده و گفته‌اند که: فحص لازم است ولی نه تا حصول قطع و بلکه تـا حصول ظن متعارف

اما لزوم فحص باین علت است کـه مجتهد درمقام استنباط احکام‌همانطوریکه قبل ازفحص و تفتیش در بارهٔ سایر دلائل و احراز حجیت آنها نمیتواند بر آنها استناد جوید، همینطور قبل از استقصاء بحث در طلب مخصص نیز نمیتواند بر عمومات استناد کند ـ زیرا معلوم نیست که عموماتی که در حال حاضر مفید عموم هستند آیا واقعاً هم مفید عموم میباشند یا آنکه وجود یك مخصصی که اکنون از نظر ما پنهان است آنها را تخصیص و از حجیت انداخته است ـ پس برای دانستن این مطلب و تحصیل اطمینان بر حجیت آنها فحص قبلی در طلب مخصص لازم میباشد.

و اما کافی بودن حصول ظن از این جهت است که تحصیل قطع در این مقام تقـریباً غیـر مقـدور است زیـرا نتیجهٔ که از فحص و تفتیش ممکن است حاصل شود فقط عدم وجدان مخصص‌است نه عدم وجود آن و **عَدَمُ الوُجْدانِ لایَدُلُّ عَلی عَدَمِ الوُجود.**

(اصول رشاد ص ۱۶۱ ـ ۱۶۰)

اشهر اقسام عام عبارت است از:

۱ـ عام افرادی

۲ـ عام مجموعی

۳ـ عام ابدالی

الف ـ عام افرادی : هرگاه عام بعموم افراد مفهوم خود یگان یگان و بالانفراد شامل گردد بطوریکه هر یك از آنها مستقلا و منفکا از دیگری مشمول آن شود ـ در این صورت عام را عام افرادی گویند مانند أَطْعِمِ الْمَساکِین که مفاد آن وجوب اطعام بر فرد فرد مساکین است بطوریکه هر یك از افراد مساکین مستقلا و فی حد نفسه واجب الاطعام میباشد بدیهی است در این صورت حکم وجوب اطعام که در ظاهر حکم واحد است در تحلیل عقلی بچندین حکم مستقل و مجزی از یکدیگر منحل شده و به‌نسبت تعدادنفرات مساکین تعدد مییابد ـ و در حقیقت بدان میماند که آمر در حین توجیه خطاب بمکلف، فرد فرد مساکین را بوی نشان داده و بگوید اطعم هذا ـ اطعم هذا ... وهذا.... الی آخر.

بنابراین اگر مکلف مثلا بیك مسکین اطعام نماید در حقیقت فقط یك تکلیف از تکالیف متعدده را بجا آورده است وبهمین جهت فقط نسبت بانجام آن یك تکلیف مصاب و نسبت بترك بقیه تکالیف عقاب‌های متعدد خواهد دید به نسبت تعداد بقیه تکالیف عقوبت‌های متعدد می‌بیند.

ب ـ عام مَجْموعی : هر گاه عام بجمع افراد مفهوم خود (با قید اجتماع آنها در گرد یکدیگر) شامل شود ـ بطوریکه آن افراد من حیث المجموع و با هیئت اجتماعیه مشمول آن شوند در این صورت عا مرا عام مجموعی گویند ـ مانند (اطعم ستین مسکینا) که مفاد آن وجوب اطعام بر مجموعهٔ ستین مساکین است نه بر فرد فرد آنها ـ یعنی مادامیکه آن افراد از حیث عدد مکمل، و بصورت یك هیئت شصت نفری در نیامده‌اند مشمول آن‌عنوان نشده و واجب الاطعام نمیگردند.

پس در اینمورد حکم وجوب اطعام، حکم واحد و بسیطی میباشد که فقط با اطعام بیك هیئت کامله شصت نفری قابل انجام است. بنابر این اگر مکلف تمام شصت نفر را اطعام نماید تنها یك‌واجب را اداء نموده و تنها بیك ثواب نائل میگردد. و اگر بهیچ یك از آنها اطعام نکند تنها یك گناه مرتکب شده و فقط یك عقاب می‌بیند ـ و نیز اگر پنجاه و نه نفر از آن شصت نفر را اطعام و تنها یکنفر را منها کند عملش کأن لم یکن و بمثابهٔ ترك کل خواهد بود.

ج ـ عام ابدالی : هرگاه عام بر یکایك افراد مفهوم خود شامل شود لکن نه بر سبیل احاطه و استغراق‌که بر سبیل بدلیت ـ بطوریکه فقط یکی از افراد بوجه لا علی التعیین مشمول آن شود ـ در این صورت عام را عام ابدالی گویند مانند أَطْعِمْ مِسْکِیناً که مفاد آن وجوب اطعام فقط بر یك مسکین است لیکن بطور لا علی التعیین.

در این مورد نیز حکم وجوب اطعام، حکم واحد و بسیطی است که فقط با اطعام بیك فرد از مساکین قابل انجام میباشد ـ بنابراین اگر مکلف بیك مسکین اطعام نماید تمام تکلیف را انجام داده و به ثواب آن (که فقط یك ثواب است) نائل میشود و اگر بهیچ‌یك اطعام نکند یعنی اطعام همه را ترك گوید فقط یك عقوبت خواهد دید.

عامّ و خاصّ – (اصطلاح اصولی)
در اصول رشاد آمده است:
هرگاه شارع در پاسخ سئوال سائل لفظ عامی را اداء فرماید آن لفظ افادهٔ عموم خواهد کرد ولو اینکه سئوال سائل راجع بموضوع خاصی باشد و همچنین اگر آن لفظ را شارع بمناسبت وقوع واقعهٔ خاصی اداء فرماید باز افادهٔ عموم خواهد کرد – و خلاصه اینکه خاص‌بودن موضوع سئوال و یا اداء شدن لفظ عام بمناسبت واقعهٔ خاصه موجب تخصیص آن نخواهد شد.
مثلا هرگاه سائل در خصوص آب حوض خانهٔ خود که تغییر طعم و ولون و رائحه داده است سئوالی از معصوم بکند و معصوم (ع) جواب آنرا بصیغهٔ عام اداء فرماید و فی‌المثل بگوید **خلق‌الله الماء طهوراً لا ینجسه شیئی الا ما غیر** لونه او طعمه او رائحته این کلام باآنکه فقط در خصوص آب حوض خانهٔ سائل اداء شده ولی چون بلفظ عموم است لذا شامل کلیه میاه موجودهٔ در عالم خواهد شد.
و همچنین اگر معصوم بمناسبت مشاهدهٔ آب تغییر یافتهٔ آن حوض بأدای کلام مزبور مبادرت فرماید در این‌صورت نیز کلام مفید عموم است
و بهر حال:
هرگاه کلام بر حسب وضع بجمیع افراد مفهوم خود دلالت نماید و همه را یکجا فرا گیرد عام و هر گاه فقط بگروه خاصی از افراد آن، شامل شود خـاص نامیده میشود.
مثلا جملهٔ **اکرم‌العلماء** برحسب وضع بجمیع افراد مفهوم دلالت نموده و همهٔ دانشمندان روی زمین را از علمای فقه- اصول – – کلام – و غیره یکجا و بر سبیل استغراق فـرا میگیرد ولی جملهٔ **اکرم‌العلماءالفقها** مثلا فقط بگروه خاصی از افراد مفهوم علماء را شامل میشود.
پس جملهٔ اولیه عام و دومی خاص میباشد که مطالب مربوط از آنها در ضمن ابواب ذیل توضیح میگردد.
(اصول رشاد ص ۱۴۲)

عـامّ مُخَصَّصٍ بِمُجْمَـل – (اصطلاح اصولی) یکی از مباحث اصولی است و بحث است که آیا عام مخصص بمجمل حجت است یا نه مانند «احلت لکم بهیمةالانعام الامایتلی علیکم» و «اقتلوا المشرکین الا بعضهم» قول تحقیق این است که در این گونه موارد حجیت آن خـالی از اشکال نیست چون مجملی که خارج شده است مشخص و معین نمی‌باشد و قابل انطباق با هر مرتبهٔ و بعض میشود. لکن اگر به اموری معلوم و معین تخصیص خورده در حجیت آن اشکالی نمی‌توان فرض کـرد البته حجیت در باقی مانده.

عامِر – (اصطلاح اصولی) یعنی زمین معموره رجوع به احیاء موات شود.

عامِـرِ باصالت – (اصطلاح فقهی) اراضی است که باصالت معموره باشد. در مقابل عامر بالعرض.

عامّ مَجْمُوعی – (اصطلاح اصـولی) هرگاه عامی بدینگونه موضوع حکمی قرار گیرد که به‌هیچوجه در ناحیه حکم تعدد و تکثری نباشد آن را مجموعی گویند و اگر هریک از افرادش جداگانه موضوع حکم باشند لکن نه بطور استقلال بلکه بطریق

استبدال آن را عام بدلی گویند بدینگونه که مکلف هریك را بخواهد بتواند انجام دهد مثلا اگر گفته شود دانشمندان را گرامی دارید اگر منظور این باشد که همه را جمعاً، عام مجموعی است و اگر هریك را بطور جدا، استبدالی است.
(از تقریرات ص ۸٦) - رجوع به عموم شود.

عامُ‌الغَدِ - (اصطلاح گاه‌شماری) و سالی را گویند که بنویربوع همهٔ آثار پادشاهان حمیر را از کعبه زدودند و ویران کردند.
(از آثارالباقیه ص ۳٤)

عامُ‌الفیل - (اصطلاح گاه‌شماری) رجوع شود به تاریخ و سال حمله پادشاه حبشه را به خانهٔ کعبه گویند.
(از آثارالباقیه ص ۳٤)

عامِل - (اصطلاح نجومی و فقهی) در نحو امری است که بدان رفع و نصب و جر حاصل میشود و گویند عامل جر، نصب و رفع.
(از الهدایه ص ۱۸۳)
در فقه کسی است که برای پیداکردن امر مورد جعاله اقدام کند و دیگر کسی است که در مضاربه عمل از او است و دیگر هریك از مامورین ضبط، مالیات و زکوة را عامل گفته‌اند.
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۳۰ - ج ۱ ص ۳٤۱ - کشاف ص ۱۰٤۵) - که عامل الصدقات هم گویند.

عامَّه - (اصطلاح عرفانی) و کسانی را گویند که علم آنها منحصر برعلوم شریعت است که آنها را علماء رسوم هم گویند.

عامی - (اصطلاح فقهی) منسوب به عامه و اهل تسنن را گویند و غیر مجتهد و بی‌سواد را هم عامی گویند.

عاید - (اصطلاح ادبی) و ضمیری که بازگشت کند به موصول گویند.
(از سیوطی ص ٤۰)

عایِق - (اصطلاح فلسفی) عایق یعنی مانع و آنچه مانع حرکت طبیعی با قسری اشیاء گردد عایق گویند و آنچه مانع فعل و انفعالات طبیعی باشد عایق خوانند.
(از شفا ج ۲ ص ٤۷٦ - اسفار ج ٤ ص ۱۳٦).

عُبّاد - (اصطلاح فلسفی و عرفانی) عباد طائفهٔ باشند که همواره عبادات و انواع نوافل را مواظبت و ملازمت نمایند از برای نیل به‌ثواب آخرت.
(ریاض‌السیاحة ص ۱۲۳ - مصباح‌الهدایه ص ۱۱۹)

عِبادات - (اصطلاح فقهی و عرفانی) و عبادات آنها میباشند که راجع بحفظ دین بوده از جانب وجود مانند ایمان و نطق بشهادتین و نماز و روزه و غایت از آن آخرت باشد و منقسم شوند به مستحبات، واجبات، مکروهات، محرمات.
(از قواعد شهید ص ٤ - موافقات ص ۸)
المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الی النیة و بعبارة آخری مالم یعلم انحصار المصلحة فیها فی‌شیء سواء لم یعلم المصلحة فیها اصلا اوعلمت فی‌الجملة و احتیاجها الی النیة و هو قصد الامتثال والتقرب منجهة ذلك فان امتثال الامر لایحصل الا بقصدالاطاعة فی‌العرف والعادة

والموافقه الاتفاقیة لاتکفی.
(از قوانین ج ۱ ص ۱۵۵).
الاصل فی‌العبادات و المعاملات هو الفساد لان الاحکام الشرعیة کلها توقیفیة و منها الصحة والاصل عدمها و عدمها یکفی فی‌ثبوت الفساد و...
(از قوانین ج ۱ ص ۱۵۵)
عِباداتِ مالیّه ـ (اصطلاح‌فقهی) مانند زکوة، خمس، صدقه ..
(از تلویح ص ۷۳۱)
عِباداتِ مُوَقَّتَه ـ (اصطلاح فقهی) و عباداتی است که آنها را باید در وقت معین انجام داد مانند نماز و روزه.
(از تلویح ص ۳۰۵)
عِبادَت ـ (اصطلاح فقهی) بکسر عین عبارت از نهایت تعظیم است و آن فقط شایستهٔ خداست زیرا نهایت تعظیم در مورد کسی رواست که نهایت انعام کند و آن خداست و احکام شرعی که متعلق بآخرت باشد عباداتند و گاه برای ثواب آخرت و خوف از عقاب است و گاه برای شرف عبودیت و محبة‌الله است.
(از کشاف ص ۹۴۷). و افضل عبادات آنست که نه برای خوف از عقاب باشد و نه جلب ثواب.
خواجه نصیر گوید: عبادت عبارت از آن بود که تعظیم و تمجید خالق خویش و مقربان حضرت او چون ملائکه و انبیاء و ائمه و اولیاء و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحب شریعت را ملکه کند و تقوی را که متمم و مکمل این معنی بود شمار و دثار خود سازد.
(اخلاق ناصری ص ۸۰ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۰ ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۹۷).
عبادت را سه مرحله است بعضی خدا را عبادت کنند بامید ثواب آخرت و خوف از عقاب که عامهٔ مؤمنانند و بعضی خدا را عبادت کنند که شرف عبودیت یابند و خدا آنها را بندهٔ خود خوانده و بعضی دیگر خدا را عبادت کنند از جهت هیبت و جلال او و محبت بدو که مرتبت اعلای عبودیت است.
(از کشاف ص ۹۴۷)
عَبادِلَه ـ (اصطلاح عرفانی) عبادله عبارت از ارباب تجلیات اسمائیه‌اند، موقعی که متحقق شوند به حقیقت اسمی از اسماء او و متصف شوند بصفتی از اوصاف او.
(اصطلاحات خطی ث ۸۵۴).
عُبّادِیَه ـ (اصطلاح کلامی) عبادیه طائفه‌ای باشند که همواره عبادات و فنون نوافل را مواظبت و ملازمت نمایند از برای نیل به ثواب اخروی.
(ریاض‌السیاحه ص ۱۲۳ ـ مصباح‌الهدایه ص ۱۱۹).
عِبارت ـ (اصطلاح ادبی) در لغت تفسیر رؤیا باشد و الفاظی که دال بر معانی است عبارات گویند که مفسر ما فی‌الضمیر اند و نزد بلغاء آنست‌که الفاظی را بترکیبی آرند که فصحا و بلغا در منشآت خود آورده‌اند و مترسلان در مراسلات خود آورند و نزد اصولیان عبارت از نص است.
(از کشاف ص ۹۹۵).
عِبارةُالنَّص ـ (اصطلاح اصولی) و از دلالات الفاظ است و دلالت صریح الفاظ باشد برمعانی مقصوده. و آن معنی عین

موضوع‌له باشد یا جزء او یا لازم او.
(از توضیح ص ۲٤۷ ـ کشاف)

عَبَث ـ (اصطلاح فلسفی) عبث یعنی بیهوده و مهمل و ارتکاب و انجام عملی که فائدهٔ آن معلوم نباشد و یا اصولا فائدهٔ برآن مترتب نباشد و یا فعلی است که فائدهٔ مهمی نداشته باشد و از نظر فلسفی هم فعلی که مبدأ بعد و اول او تخیل باشد بدون فکر و اندیشه و قوت شوقیه که مبدأ بعید و متوسط است یا قوت عامله که مبدأ اقرب فعل است متطابق در غایت باشد یعنی غایت شوقیه ماالیه الحرکة باشد همانطور که غایت قوت عامله همیشه ماالیه الحرکة است این نوع فعل را عبث نامیده‌اند.

بعضی گویند فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد در صورتیکه هیچ فعلی بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یکوقت ماالیه‌الحرکة است که در تمام افعال موجود است و یکوقت مالاجله‌الحرکة است که ممکن است فعلی بآن منتهی شود و در هر حال اگر مبدأ اول فعل تخیل باشد بدون ضمیمهٔ فکر و رویت و با انضمام ملکه نفسانی یا خلقی که داعی برفعل باشد آن فعل را عادت مینامند و برخلاف ذیمقراطیس و پیروان او که قائل به بخت و اتفاق‌اند و منکر غایت‌اند تمام افعال و حرکات عالم را غایت خاصی است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷٤ ـ کشاف ص ۹٤۷ ـ شفا ج ۲ ص ۵٤۱، ۵۳۹ ـ شرح منظور ص ۱۲۱)

عَبد ـ (اصطلاح فقهی) یعنی برده، خلاف حر است.

عَبدِ آبِق ـ (اصطلاح فقهی) بندهٔ فراری.
(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲٤۵)

عَبدِقِن ـ (اصطلاح‌فقهی) بندهٔ خالص در مقابل مدبر و مکاتب.

عَبدِ مُکاتَب ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به متق.

عِبادُالرَّحمن ـ (اصطلاح عرفانی) مأخوذ از قرآن مجید است که فرموده و عبادالرحمن الذین یمشون علی‌الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما.

آنانکه تنها خدا را خواهند و او را شناسند بین مردم ناشناسند. وخامل‌الذکر.

عَبدُالله ـ (اصطلاح عرفانی) عبدالله عبارت از بنده‌ایست که تجلی کرده است بر او حق تعالی بجمیع اسماء و این بالاترین مقام عبودیت است زیرا او متصف بتمام اوصاف حق است و از این جهت است که حضرت رسول را عبدالله گفتند.

باید توجه داشت که بعدد ۹۹ اسم خدا با اضافهٔ عبد باول آنها عرفا عبادله شمرده‌اند مثلا عبدالقادر و عبدالباری و غیره که هریك مظهری از مظاهر حق‌اند و چون مهمتر از همه از لحاظ مظهریت و جامعیت عبدالله بود و ما بذکر همان یکی اکتفا کردیم.

(از کشاف ص ۹۳۸)

عبدةالاصنام ـ (اصطلاح ملل و نحل) و کسانی را گویند که بت‌ها پرستند و تاریخ این امر یعنی بت‌پرستی طولی دارد. و بهرحال این‌گونه مذاهب یعنی عبادت اشیاء هم در یونان باستان و هم در هند سابقهٔ تاریخی درازی دارد، بویژه در در سرزمین هند که هر طایفه چیزی را پرستند پارهٔ ماه را، پارهٔ خور را، پارهٔ

کواکب سیارات را، پارهٔ حیوانات را .
(رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ص ۲۵۴ و تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی)

عَبْدیَّه ـ (اصطلاح کلامی وملل و نحل) این فرقه یکی از فرق عجارده است اینان گویند بجز شرك بخدا همه‌چیز قابل بخشش است.
(از ملل و نحل ص ٦٤)

عِبرَت ـ (اصطلاح عرفانی) آنچه تعبیر میشود بدان از ظواهر احوال مردم در کارهای خوب و بد و آنچه جاری میشود بر آنها در دنیا و آخرت و آنچه عبور کند بر آنها از ظواهر احوال مردم در خیر و شر و آنچه جاری است برمردم از ضرو نفع در دنیا و عقبی و برثواب و عقاب که بمردم رسه از ظواهر احوال و عقاب که در دار جزا و بر بواطن و خفیات کارها تا ظاهر گردد بر آنها عواقب امور، عبرت گویند.
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۳)

ابو عبدالله سجزی گوید «العبرة ان تجعل کل حاضر غائباً والفکرة ان تجعل کل غائب حاضراً» (طبقات ص ۲۵۵).
مأخوذ از قرآن مجید است که فرمود ان فی ذلك لعبرة لاولی‌الالباب.

عِبرَت‌آباد ـ منظور دنیا است.

عُبودیّت ـ (اصطلاح‌عرفانی) عبودیت یعنی بندگی کردن و در اصطلاح عبودیت خروج از اختیار است از جهت موافقت امر و ارادهٔ حق تعالی و نهایت عبودیت حریت است.

محمد ترمذی گوید «من جهل اوصاف العبودیة فهو بنعوت‌الربانیة اجهل».

ثقفی گوید «کمال العبودیة هوالعجز و التصور عن تدارك معرفة علل‌الاشیاء بالکلیة»
(طبقات ص ۲۱۹، ۵۳۶).

شیخ گفت: «العبودیة شیئان» یکی حسن افتقار الی‌الله که منشأ آن باطن احوال است و دیگر حسن قدرت برسول خدا و انجام اوامر او را آنطور که فرماید که در این نوع عبودیت حظ نفس نباشد (اسرار التوحید ـ کشاف ص ۹۳۸ شرح کلمات بابا ص ۱۷۱) و گفته‌اند «العبودیة الرجوع فی‌کل شیئی الی‌الله علی حد الاضطرار» (طبقات ص ۳٦۹).

عِبور ـ لا(اصطلاح نجومی) نام دیگری ازشعرای یمانی است وسال کبیسه یهودیان را عبور بکسر عین و فتح باء و تشدید آن گویند.

یهودیان تفاوت میان سالهای قمری و شمسی را که در هر سال تقریباً یازده روز است جمع کرده و از آن یك ماه درست میکنند و آن سال را عبور گویند یعنی آبستن که یك ماه زائیده است و چون یهودیان در یثرب همسایهٔ اعراب بودند عربان خواستند که حج آنها هم در ذیحجه باشد ازین جهت کبیسهٔ یهودیان را بیاموختند و گروهی از مردم امی بدون دقت محاسبه کردند و رسومی برآن مترتب کردند تا آنگاه که اسلام ظهور کرد و بسیاری ازین رسوم را منسوخ گردانید یعنی درسال نهم هجری‌که سال حجةالوداع است.
(رجوع شود به التفهیم ص ۱۲٦)

عِتاب ـ (اصطلاح اصولی و عرفانی) عبارت از خطاب است با پرخاش و درشتی

و آمریت و مولیت.

نزد عرفا عتاب ملامت‌کردن‌را گویند.

خواجه گوید: مقصود تو از دوست عتاب او با تست نه خطاب تو با اوست، تا قصهٔ عشق دراز کند و زمانی با دوست راز کند، حکایت از گذشته خطاست و شکایت از دوست نه سزاست.

و بعضی گویند مراد از عتاب، عتاب با نفس است در کارهای بد که او را باز دارد و ملامت کند از آنها.

(کشاف ص ۹۵۱ - رسائل خواجه ص ۱۱۶).

عِتق - (اصطلاح‌فقهی) مقابل‌حرامت و آزاد کردن برده باشدکه یکی‌از مستحبات مؤکده است.

(از قواعد شهید ص ۲٤)

وفی عباراتِ التحریر مثل:

انت عتیق او عتق خلاف ولا عبرة بغیر ذلك من‌الالفاظ صریحاً کان مثل ازلت عنك الرق او فککت رقبتك او کنایة مثل انت سایبه و کذالاعبرة بالنداء مثل یاحر ویا عتیق وان قصد التحریر بذلك کله و فی‌اعتبار التعین للمعتق و یشترط بلوغ المولی و رشده و قصده التقرب به الی‌الله و کونه غیر محجور علیه بفلس او مرض فیما زاد علی الثلث والاقرب صحة مباشرة الکافر و کونه محلا بالنذر لاغیره ولایقف العتق علی اجازة المالك بل یبطل عتق الفضولی ولایجوز تعلیقه علی شرط...

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۵٦، ۱۵۸)؛

در معتقدالامامیه آمده است:

عتق صحیح نباشد الا از کسی‌که تمام عقل باشد، و کسی را برو ولایتی نباشد کسی ویرا برآن اجبار نکرده باشد. و بآن که حجرش کرده باشند، ومختار باشد، قصد آن کرده باشد که آزاد کند، و لفظی که صریح باشد آنرا بگوید، و از شرط دور باشد، الا در نذر که بآن شرط باشد، و آزاد کردن مسلمانی باشد [یا کسی] که در حکم اسلام باشد.

و چون این شرائط حاصل باشد، بی‌خلافی عتق صحیح باشد.

و اگر برخلل باشد، در صحت وی خلاف است. اگر کسی دعوی صحتش کند، دلیل برو بود.

و چون نیمی از بندهٔ خود آزاد کند، یا بیشتر، یا کمتر؛ تمام آزاد شود، و اگر مشترك باشد، و نصیب خود آزاد کند؛ پس اگر توانگر باشد، بفرمایند ویرا تا باقی را بخرد، و چون بخرد، آزاد شود. و اگر درویش باشد، در باقی قیمتش کار فرمایند.

و آزاد کردن در مرض موت از اصل ترکه باشد، اگر واجب باشد، و اگر نه، از ثلث ترکه باشد، و اگر تبرعاً آزاد کرده باشد، و غیر از وی مالی دیگر ندارد، ثلثش آزاد باشد، و باقی را کار فرمایند.

و روا نباشد در کفارت نابینا و گنگ آزاد کردن.

و تدبیر آزاد کردن بنده است بعد از وفات، و شروط او شروط عتق است. روا بود فروختن وی بعد از آنکه نقض تدبیرش کند.

و مکاتبت: بنده را با بهای معلوم با خود فروختن است، و آن دو گونه است: مشروط، و غیرمشروط.

مشروط آنستکه شرط کند در بیع که هروقت که از ادای ثمن عاجز شود، در

مدتی که نهاده باشد، بنده باشد.

و غیرمشروط آزادگردد بحساب آنچه میرساند از مال کتابت، زیرا که رقبهٔ وی در مقابل مال است، لازم بودکه بمقدار آنچه ادا میکند آزاد می‌شود.

و کنیزک مکاتبه را روا نباشد و طی کردن، اگر مکاتبت مطلق باشد، و اگـر مشروطه، بـود بلا خلاف. و اگـر مشروطه را وطی کند، حدش نزنند، زیرا که اینجـا شبهه‌هـا است، و رسـول ص فرموده است: «ادرؤا الحدود بالشبهات»، بشبهه حدها را دفع کنید! یعنی: چـون شبهه باشد حد مزنید.

و بندهٔ کافر را روا نباشد، مکاتبت کردن، زیرا که خدای تعالی فرمود: «فکا تبوهم ان علمتم فیهم خیراً»، یعنی: اگر دریشان خیری بینید بازفروشید! و خیر را برایمان حمل کردن اولیتر باشد ازمال، و کسب کردن. و کافر را نگویند که دروی خیر است چنانکه مؤمن را.

(معتقدالامامیه ص ٤٦٧، ٤٦٩)

مجاردة ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج‌اند یاران عبدالرحمن‌بن عجردندکه اعتقاد دارند که طفل از بدو بلوغ اگر مذهبی اسلام شد احکام اسلام بر او است و واجب است بعد از بلوغ او را باسلام خوانند و آنان ده فرقه‌اند.

(از کشاف ص ٤٩٩).

عجب ــ (اصطلاح عرفانـــی) عجب عبارت از نظر کردن بنفس و عمل خود باشد بآنکه عبد خود را بزرگـ شمرد و این امر ناپسند است و اصل آن دو چیز است یکی جاه خلق و مدح ایشان، دیگـر آنکه کردار کسی بر کسی پسنده افتد و او را مدح کند تا فاعل بعمل خود معجب شود

(کشف‌المحجوب ص ٦٩).

مصطفی گفت: سه چیز است که هلاك مرد در آنست، یکی بخل که مرد او را فرمان بردار شود. دیگری هوای نفس که مرد فرا پی آن نشیند، سوم آ نمرد که بخویشتن معجب بود.

یکی از جمله بزرگان دین گفته‌اند: اگر همه شب خواب کنم و بامداد شکسته و ترسان باشم، دوست‌تر از آن دارم که همه شب نماز کنم و بامـداد بخویشتن معجب باشم.

عبدالله مسعود گفت: هلاك دین مرد در دوچیز است: یکی‌عجب، دیگری‌نومیدی، این از آن گفت که هر که نومید شد، از طلب فرو ایستاد، و فترت دروی آمد، نیز عبادت نکنـه، همچنین معجب در خـود می‌پندارد که از طلب بی‌نیاز است

(از عده ج ٥ ص ٤٣٤).

ابو عثمان نیشابوری گوید: «العجب یتوله من رؤیةالنفس و ذکرها و رؤیة الخلق و ذکرهم» و نیز گوید «الخوف من الله یوصلك الی‌الله والکبر والعجب فی نفسك یقطعك عن‌الله» و نیز گوید «من صحت نفسه صحبـهالعجب و مـن صحب اولیاءالله وفق‌للوصول الی‌الطریق‌الی‌الله»

(طبقات ١٧٢).

شاه کرمانی‌گوید «ماعجب عبدنفسه حتی یکون محجوباً عن ربه»

(طبقات ص ١٩٤).

عَجْبُ الذَّنَب ــ (اصطلاح فلسفی) در محل خود بیان شده است که بعد ازتلاشی و انحلال بدن چیزی از آن باقی میماندکه

بعضی اجزاء اصلیه گویند و اشکال حقیر اجساد را از آن طریق حل کرده‌اند از آن امر باقی در حدیث عجب‌الذنب تعبیر شده است و دراینکه آن امر باقی چیست اختلاف اقوال زیاداست بعضی گویند اجزاء اصلیه است بعضی گویند هیولـی است بعضی گویند نفس است بعضی گویند جوهر فرد است بعضی گویند اعیان جواهـر ثابته است صدرا گویند: آن امر باقی قـــوت خیالیه است که منفصلة الذات است از بدن و آخـرین نشأت آن اول و ابتداء نشأت دیگر است

(از رسالۀ عرشیه ضمیمـۀ مشاعر ص ۱٦).

عَجْز ـ (اصطلاح کلامی و فلسفـی)

عجز عبارت از عدم قدرت بر انجام امری است یا لذات که با لذات ممکن باشد بنا براین نسبت بامور غیر ممکنه عجز صادق و درست نیست زیرا عاجز بکسی میگویند که قادر به انجام فعلی که ممکن است وقوع آن نباشد

(از اخلاق ناصری ص ٦۳).

عَجْزُالأَسَد ـ (اصطلاح نجومی) و از ستارگان واقع بین غراب و شجاع بود

(از صور کواکب ص ۳۳۱).

عَجُز ـ بفتح عین وضم‌جیم (اصطلاح ادبی) رجوع به صدر شود.

عُجْمَه ـ (اصطلاح‌ادبی) وکلمه‌ایست که وضع آن عربی نباشد مانند ابراهیم و یوسف.

و یکی از اسباب منع صرف باشد.

عَدالت ـ (اصطلاح‌فقهی)ملکۀ نفسانی است که باعث بر ملازمۀ تقوی شود و موجب شود که مکلف قیام بر واجبات و ترك کبائر و ترك اصرار بر صغائر و ملازمه مروة و پیروی از محاسن اخلاق کند پس عادل کسی است که او را ملکۀ کارهای خوب و اجتناب از کارهای بد باشد.

و گفته شده لفظ عدالت را از روی دلالت معنائی است از معنی مساوات و بالاخره عدالت یعنی مساوات و انصاف و میانه روی و رعایت حد اعتدال و اینکه در هر امری حدوسط آنرا رعایت کند و عادل کسی است که نسبت بمردم ازروی انصاف عمل کند و با نفس خود نیز انصاف کند و عدل نهادن هر چیز است بجای خود و اعطاء حق هر کس را آنطور که باید

(اخلاق ناصر ص ۹٦، ۵۷) رجوع به عدل شود.

در بسیاری از عبادات و معاملات و عقود عدالت شرط است:

در کلیات حقوقی آمده است:

شرط مهم در باب شهادت، عدالت شاهد است.

وعدالت را باین‌طور تعریف‌کرده‌اند: وعدالت عبارت از ملکه‌ئی است نفسانی‌که مانع از ارتکاب کبائر و اصرار برصغائر باشد.

و کشف عدالت بایـن معنی حاصل نمیشود مگر بطول معاشرت و آمیزش تا ازآثار پی‌بآن برند. چنانکه‌استشکاف‌سایر ملکات نفسانی نیز ازقبیل شجاعت‌وکرم و امثال آنها از آثار آنها است.

و چون وقوف بر ملکات نفسانی از روی آثار، کار سهل و آسانـی نبوده و کشف آن سخت ودشوار است بعضی‌از این

تعریف عدول کرده و آنرا بحسن ظاهر تعریف کرده‌اند پس عادل کسی است که ظاهر الصلاح باشد یعنی در ظاهر مرتکب معصیتی‌نشده حال‌دارای این‌ملکه‌نفسانیه باشد یا نه.

در بعض احادیث نبوی و اخبار ائمه طاهرین صلوات‌الله علیهم اجمعین روایت است قریب باین مضمون: وقتی کسی به شما خبری دهد و دروغ نگوید و عده‌ئی بشما دهد خلف وعده نکند، در معامله با شما ظلم نکند، باو امانتی سپردید بشما خیانت نکند چنین کسی مروتش ظاهر و غیبتش حرام و بایست او را عادل دانست.

بهر حال‌کسانیکه عادات و حرکاتشان مخل بناموس اجتماع و مروت باشد بدروغ گوئی و پشت هم‌اندازی معروف باشند شهادتشان قبول نمیشود زیرا دارای حسن ظاهری نبوده و معلوم الحالند. اشکالی‌که هست در اشخاص مجهول‌الحال است‌که با آنها چه معامله باید کرد.

اینجا است که با این مسئله مواجه خواهیم شد که آیا عدالت و فسق دو ضد وجودی هستند یا دو نقیض متقابل‌بایجاب و سلب؟

این مشکلات هم ناشی است از تعریفات و ناگزیریم از اینکه این نکته را تذکر دهم:

تعریفات فنی و صناعات علمی نه فقط راه را دور میکند بلکه سد شدیدی است برای درک موضوعات.

پس بهتر این است که معرفت آن بعرف واگذار گردد زیرا عرف، اعرف بحقائق این قبیل از موضوعات است.

اهالی هر شهری اهل صلاح و تقوی را در آن شهر بخوبی میشناسند.

و در مورد مجهول‌الحال حاکم لامحاله تفتیش و کاوش از حال شاهد خواهد نمود تا بدرستکاری و راستگوئی او اطمینان کامل حاصل نماید و الا از دادن حکم خودداری خواهد نمود.

(کلیات حقوقی ۲۴۸، ۲۴۹).

فارابی‌در مورد عدالت از نظر مردم مدینه‌های جاهله و فاسقه گوید:

و گفته‌اند هرگاه طایفه‌های بیکی از این وجوه ارتباطات بعضی از بعضی متمایز بوند، حال یك قبیله از قبیلهٔ دیگر یا مدینهٔ از مدینهٔ دیگر یا هم‌پیمانهائی از هم‌پیمانهای دیگر یا امتی از امتی دیگر در این تمایز [قبائل از قبائل یا......] بمانند تمایز هر فردی است از آن فرد دیگر، زیرا فرقی نیست بین آنکه یك فرد از فردی دیگر متمایز بود و یا طایفهٔ از طایفهٔ دیگر متمایز بود، و بنابراین باید پس ازین [پس از ویژگی یافتن به مایه الارتباطات] طوایف[یاقبائل و..] متغالب و مطارد یکدیگر بوند. و اموریکه بخاطر آنها [و برای نیل بدانها] تغالب حاصل میشود عبارت بود از سلامت، کرامت، توانگری، لذات، و هر چیزی که بواسطهٔ آن میتوان باین‌گونه امور رسید. و بنابر این هر طایفهٔ باید در این صدد باشد و قصد کند که همهٔ اینگونه منافعی که آن دیگران است بر باید [از او سلب کرده ویژهٔ خود کند] و ویژهٔ خود قرار دهد.

و حال هر طایفهٔ نسبت بهر طایفهٔ دیگر بدین سان بود. پس آن طایفهٔ که در جهت وصول ورسیدن باین امور برطایفهٔ دیگر غالب بود و او را مقهور خود

گرداند پیروز بود و او است کـه سـورد غبطهٔ طوایف دیگر واقع میشود وسعادتمند واقعی او است و اینها است آن چیزهائی که در سرشت و طبع آدمی بود حال یا در سرشت و طبع هر انسانی است و یا در سرشت و طبع هر طایفهٔ است و در هر حال این امور که تابع سرشت و طبیعت موجودات است همان عدل بود پس در این صورت عدل عبارت از تغالب بود و عبارت از این بود که هر طایفهٔ و هر فردی هر آنچه پیش آید مقهور ومغلوب خودگرداند، و فرد و طایفهٔ مقهور یا مغلوبیت او در جهت سلامتی بدنش بود در این صورت محو و نابود شده از بین میرود و تنها فرد یا طایفهٔ غالب موجود میماند و یـا مغلوب و مقهوریت او در جهت کرامت او بود در این صورت خوار و بردهٔ قاهر میگردد و طایفهٔ قاهـر او را در جهت بدست آوردن اموریکه برای وی سودمندتر است و در جهت وصول به خیراتی که بخاطر آنها غلبه یافته است و حفظ و استدامت آنها او را بکار گیرد و بردهٔ خود کند پس این عمل قاهر که مقهور را بردهٔ خود میکند نیز عدل بود و کارهائی که مقهور در جهت منافع و آنچه سودمندتر است برای قاهر انجام میدهد نیز عدل بود پس همهٔ این امور عبارت از عدل طبیعی بود و فضیلت عبارت از این چیزها بود و افعال فاضله اینگونه افعال بود.

پس هنگامیکه خیرات برای طایفهٔقاهر و غالب حاصل و مسجل شد باید بآن کسی که در راه تسلط و غلبهٔ بر این خیرات رنج زیادتری برده است مقدار بیشتری اعطاء شود و بآن کسی که کمتر متحمل زحمت شده است کمتر داده شود و هرگاه آن خیراتی کهٔ بر آنها غلبه یافته وبدست آمده باشد [امور مالی نباشد] اگرکرامت بود در این صورت باید بآنکه در بدست آمدن آن بیشتر رنج برده است کرامتی افزونتر اعطا شود و اگر امور مالی بود بایـد بـاو مـال زیادتـر اعطاء گردد و همین‌طور است وضع در سایر چیزهابه نسبت خود و این امر نیز عدل طبیعی بود

اینان گفته‌اند اما سایر اموری که عدل نامیده شده است مانند آنچه در خرید و فروش، رد ودیعه‌ها و عدم غصب‌اموال دیگران و عدم جواز آن و نظائر این امور کسی که این امور را موردتوجه قرار داده و بکار گیرد اولا بخاطر ترس و ناتوانی بود و در هنگام ضرورتی بود که از خارج وارد بر آن میشود بیان آن این است که مثلا هر یك از آن دو، حال دو فرد باشند یا دو طائفه در قوت و زور مساوی با آن دگر باشد و یا در قهر و غلبهٔ بر یکدیگر همواره متداول بوند و این وضع بین آنها ادامه یافته باشد و در نتیجه هر یك از ناحیه آن دیگر مزهٔ هر دو امـر را چشیده‌انـد [هم مـزهٔ مغلوب بـودن را چشیده‌اند و هم مزهٔ غالب بودن را] و سرانجام کار آنها به دشواری و ناکامی که قهراً برای هیچیك از آنها قابل تحمل نیست کشیده باشد. پس در این هنگام هر دو طایفه با یکدیگر توافق و اجتمـاع کنند و در خیرات مناصفت و عدالت‌کنند و هر طایفه سهمی از آنچه بر آن تغالب کرده‌اند برای آن دیگر رها میکند، پس الی این تعاهد باقی می‌ماند و هر یك از دو طایفه با آن دگر شرط میکند که در

صدد ربودن آنچه در تصرف و ید اوست برنیاید مگر با رعایت شرایطی که بموجب آن با یکدیگر صلح و سازشی میکنند [بدین ترتیب هر دو طایفه بر آن صلح و سازش میکنند] و از راه همین صلح و سازشها است که شرایط موضوعهٔ درخرید و فروش پدید میآید و کرامات و سپس مواسات و جز آنها از اموری که مشابه و مجانس آنها است پدید می‌آید و این وضع در هنگامی بود که هر یك نسبت بهر یك ضعیف و ناتوان بود و در هنگام خوف و ترس هر یك از هر یك میباشد.

پس تا مادام‌که هریك از آن طایفه‌ها نسبت بآن دیگر در اینوضع و حال‌اند باید [در امور مطلوب و خیرات] متشارك و متناصف بوند و هنگامیکه یکی بر دیگر قوی‌تر شد باید شرایط و عهود را نقض کرده فوراً در صدد قهر و غلبهٔ بر آن برآید.

مورد دیگر آنکه بر دو طایفه ازخارج چیزی [حادثه] وارد شود و اندر یابند که راهی برای دفع آن نیست مگر به‌کمك و تشارك یکدیگر و ترك تغالب و تخاصم که لاجرم تا آن گاه که این وضع باشد بایسد ترك تغالب کرده در دفع آن تشارك نمایند. و مورد دیگر آنکه برای هر یك از آن دو طایفه نسبت بامری خاص توجهی باشد و بخواهد بر آن غلبه یابد و می‌بینند که دست‌رسی بدان پیدا نخواهد کرد مگر بواسطهٔ مشارکت و معاونت آن دیگری با وی در این صورت نیز تا آن گاه که این وضع موجود است در تغالب بر آن مشارکت نمایند وسپس مجدداً بنای معاندت را بایدبگذارند.

چون اینگونه تکافوها [همشانی و همزوری و تسالمها] بواسطهٔ اینگونه اسباب [که برشمرده شد] بین گروهها واقع شد [و خواهد شد] و مدت زمانی بر آن بگذشت، کسانیکه از مبدأ و آغاز آن ناآگاه بودند و چگونگی آنرا از آغاز کار ندانسته‌اند و بر این وضع موجود نشو و نما نیافته‌اند گمان کنند که عدل عبارت از وضع موجود کنونی است و نمی‌دانند که این امر نتیجه ضعف و ترس بود نه عدل پس در بکار بردن آن مغرور شوند و بهر تقدیر کسیکه اینگونه امور را بکار گیرد و مورد عمل قرار دهد یا ضعیف و ناتوان بود و یا ترسان بودکه از ناحیه طایفهٔ دیگر نیز باو همان رسد یعنی مثل آنچه وی در نفس خود از شوق به انجام آن درمیابد در آن غیر نیز باشد و یا اصولا مغرور است.

(رجوع شود به ترجمه اراء اهل مدینه فارابی ترجمه نگارنده این سطور)

عدد – (اصطلاح‌فلسفی و فقهی) در تعریف عدد گویند عدد عبارت از کثیری است که مرکب از آحاد باشد و از شأن آن این است که بشمارد بعضی از آن بعضی دیگر را

(تفسیر ص ۱۳۴۶، ۱۳۶۹).

عَدَدی – (اصطلاح فقهی) مقابل مثلی و قیمی است.

عَدل – (اصطلاح کلامی) عدل مقابل ظلم است و بمعنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند میبدی گوید: قوت‌غضبیه انسان درمرتبت افراط تهور و درمرتبت تفریط جبن و درمرتبت

متوسط شجاعت است و قوت شهوانیه در مرتبت متوسط عفت است و قوت عقلیه در مرتبت افراط جربزه و د رمـرتبت تفریط بلادت و در مرتبت متوسط حکمت است و حد متوسط این قوی عدالت است.
(از دستور ج ۲ ص ۲۹۸)
جلال‌الدین گویند «العدل للنفس قوة بها تسوس الغضب والشهوة و تحملها علی مقتضی الحکمة و تضبطها فی‌الاسترسال والانقباض علی حسب مقتضاها»
(از اخلاق جلالی ص ۵۳).
در کتاب معتقدالامامیه در باب عدل آمده است:
و مراد این طایفهٔ امامیه از عـدل آنست که خدای تعالی فعل قبیح نکند و اخلال بواجب نکند.
و قبیح آن فعل را گویند که منافر عقل بود، و فاعل آن اگر در آن اختیار دارد مستحق ملمت باشد.
و واجب آن بود که تارک آن‌مستحق عقاب و ملمت باشد و فاعلش مستحق‌مدح و ثواب.
و فعل دوگونه است: قبیح و حسن. و حسن دو گونه بود: اگر ترك آن منافی عقلست واجب بود، و اگر ترك آن منافی عقل نیست اگر بر فعل آن مستحق مدح است سنت، واگرمستحق مدح نیست اگر فعل آن اولیتر است حسن‌مطلق، یعنی: نه واجب و نه سنت. و اگر فعل آن اولیتر نیست اگر ترکش اولیتر است مکروه. و اگر اولیتر نیست مباح.
(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۳)
عدلین ـ اصطلاح فقهی است.
منظور دو عادل است در مواردی که در اداء شهادت دو عادل لازم است.
در هیچیك از عقود وایقاعات شهادت معتبر نیست جز در طلاق که صحت آن مشروط است باینکه با حضور دو نفر شاهد عادل باشد.
و در غیر طلاق لازم نیست- بلکـه مستحب است ومخصوصا در نکاح ورجوع، گرفتن شاهد تاکید اکید شده است.
(کلیات حقوقی ص ۲٤۵)
عَدَم ـ (اصطلاح فلسفی) عدم یعنی نیستی و مقابل وجود است. برای وجود دو اعتبار است یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود هر گاه عدم مقابل مطلق‌وجود باشد مطلق عدم است و اگر مقابلهٔ آن باعتبار اول سلب وجود مطلق است و مفاددوم سلب مطلق وجود است و فرق میان وجود مطلق و مطلق‌الوجود آنستکه مطلق‌الوجود بتحقق یکفرد محقق میشود و لکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی و وجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.
(از دستور ج ۲ ص ۳۱۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۱۱٦ ش ص ۳۰۹ اسفار ج ۱ ص ۸۵ ـ شرح منظومه ص ۷۸).
العدم یضاد الوجود و کل‌منهمایخالف صاحبه»
(تهافت التهافت ص ۱۱۰۵ رجوع شود به تفسیر ص ۳۹۱، ۱۳۱۰).
عدم آئینه هستی است مطلق
کزو پیداست عکس تابش‌حق
عدم چون‌گشت هستی‌رامقابل
دروعکسی شدانـدرحال حاصل
عَدَمِ اَزَلی ـ (اصطلاح اصولی) و

مورداستناد اهل برائت است یعنی تقدم عدم حادث است بر زمانی که علم بوجود آن هست.

(از کشاف ص ٤٧).

عَدَمِ زَمانی - (اصطلاح فلسفی) مراد امری است که در زمانی معدوم بوده است مانند کلیهٔ موجودات طبیعی که مسبوق الوجودند بعدم زمان رجوع بزمان و دهر شود.

عَدَمِ صَریح - (اصطلاح فلسفی) مراد عدم در کبد واقع است که عدم صریح است

(شرح منظومه ص ١٤٧).

عَدَمِ مُجامِع - (اصطلاح فلسفی) مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود بعدم ذاتی است و بعبارت دیگر امکان ذاتی میباشد که از جهت ذاتش لیس محض است و از جهت علتش و بواسطهٔ آن ایس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است و یا عدم مجامع آنست که مرتبت عدمش مجامع با وجودش باشد که عبارت دیگری از امکان استعدادی باشد که در عین آنکه بالقوة است مجامع با مرتبت خاصی از وجود است لکن حاجی گوید: عدم مجامع عبارت از امکان ذاتی است که از لوازم ماهیات یعنی لااقتضائی محض است بالذات «بالعدم المجامع یعنی الحدوث الذاتی مسبوقیة وجود الشئی باللیسیة الذاتیة او المسبوقیة بالعدم المجامع وهما الامکان الذاتی الذی هو لازم الماهیات اعنی لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتهما کما قال الشیخ الممکن من ذاته ان یکون لیس و له من علته ان یکون ایس کمایکون مبق لیس واقع ای العدم المقابل الذی یقال له العدم الزمانی منصرم ای منقطع ینعت بالزمانی»

(شرح منظومه ۸ ص ۷۵ - اسفار ج ۲ ص ۵۲۷)

ماحصل اینکه مراد از عدم مجامع ممکنات است یا معدومات ممکنه. یا استعدادات ممکنه که در عین اینکه معدوم است مجامع با وجوداند یا اعدام مضاف بوجود و نه اعدام مطلقه.

عَدَمِ مُطْلَق - (اصطلاح فلسفی) عدم مطلق مقابل عدم ملکه است که شأنیت وجود دارد.

(از شفا ج ۲ ص ۵۲۷) رجوع بعدم شود.

عَدَمِ مُقابِل - (اصطلاح فلسفی) مسبوقیت زمانیات رابعدم زمانی عدم مقابل میگویند در مقابل عدم مجامع و بالجمله مراد از عدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ یك از مراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع نمیشوند و ازین جهت عدم فکی در سلسلهٔ عرضیه نامیده‌اند

چنانچه بیان شد ظرف سیالات مانند حرکات و متحرکات زمان است و ظرف مفارقات بسیطه دهر است و ظرف «یا جاری مجرای آن» اسماء و صفات خدا سرمد است و برای وجود دو سلسله است یکی سلسلهٔ طولیه و دیگری سلسلهٔ عرضیه مراد از سلسلهٔ طولیه بعد ازذات حق‌تعالی لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت است و مراد از سلسلهٔ عرضیه عالم اجسام است و بیان شد که عدم در کلیهٔ احکام تابع وجود است و بنابراین همانطور که وجود بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم میشود عدم هم به زمانی و دهری و سرمدی

تقسیم میگردد و در نتیجه مراد از حدوث دهری این‌استکه عالم ملك مسبوق‌الوجود بعدم‌دهری‌است زیرا موجودات درمرتبهٔ‌خود هر یك راسم عدم دیگری است و هر وعاء و ظرفی برای وجودی وعاء عدم تالی خود است. «کذلك ای مثل الحدوث‌الزمانی سبق‌العدم المقابل علی وجودالشئی سابقیة له ای للعدم فکیة لکن مقابلةالعدم و سبقه الانفکاکی فی‌السلسلة الطولیة بخلافها فی‌الحدوث الزمانی فانها فی السلسلة العرضیة»

(از شرح منظومه ص ۷٦).

میرداماد گوید: عالم ملك مسبوق بعدم دهری است بنحو عدم مقابل یعنی غیر مجامع و نام این نوع عدم را عدم انفکاکی نهاده است در سلسلهٔ طولیه و مسبوقیت حوادث را بعدم مجامع در سلسلهٔ عرضیه عدم مجامع نامیده است

(شرح منظومه ص ۷۷ ـ اسفار ج ۳ ص ۹٤ ـ شفا ج ۲ ۵۲٦ ـ ۵۲۷).

«ان‌العالم عنده (داماد) مسبوق الوجود بالعدم الواقعی الدهری لاالزمانی الموهوم کمایقول المتکلم ولا المجامع التی فی مرتبة الماهیة فقط کما نسبت الی الفلاسفة»

(از شرح منظومه ص ۷۷).

عَدَم مَلَکه ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ تقابل بیان شد که یکی از اقسام تقابل عدم ملکه است یعنی عدم آنچه از شأنش وجود است یعنی از شأن شخص یا نوع یا جنس آن باشد که متصف به وجود باشد مثلا به سنك نمیتوان گفت آاعمی زیرا از شأن شخص یانوع یاجنس آن داشتن بصر نیست و بعبارت دیگر باید در نوع و یا جنس آن امر متصف بعدم، ملکه آن شیء وجود داشته باشد (شفا ج ۱ ص ۲۲) رجوع شود به تقابل.

عَدَمیّات ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از عدمیات سکون و امثال آنست «والعدمیات کالسکون ایضاً امر عقلی» (مجموعه دوم مصنفات ص ۷۰).

عَدَمُ‌الدَّلیل دَلیلُ‌العَدَم ـ این اصطلاح اصولی است و یکی از مستندات اصالت برائت است یعنی استصحاب برائت اصلیه و همین‌طور اصل قبح تکلیف مالایطاق.

(از قوانین ج ۲ ص ١٤).

عُدُول ـ (اصطلاح‌فقهی) یعنی رجوع کردن و نزد فقها عدول از مجتهد به مجتهد دیگر، آن باشد که از مجتهدی که قبلا فتوای میگرفته است عدول کند به مجتهد اعلم از او و عدول از حی به میت روا نباشد و دیگر عدول از قضاء فوائت باشد از لاحقه به سابقه و عدول از فرض به نفل باشد و عدول از قصر باتمام و از اتمام به قصر و عدول مجتهد باشد از رأی خود بواسطهٔ برخورد به دلائل فقهی دیگر.

(از عروه ص ۵ـ۵، ۲٤۱)

و عدول از شهادت این است که اگر دو نفر شاهد از شهادت خود عدول نمایند اگر مورد حکمی که مأخذ شهادت آنها بوده مال یا حق مالی باشد حکم نقض میشود و باید شهادت دهندگان غرامت بدهند.

اما اگر حاکم، حکم بقصاص داده ولی قصاص کرده باشد سپس دو نفر شاهد از شهادت خود عدول کرده باشند اگر عدولشان باینطور باشد که بگویند اشتباه کرده‌ایم باید غرامت دیه بدهند و

اگر بگویند شهادت کذب داده‌ایم ولی دم حق دارد با دادن نصف دیه هریك، هردو را بقتل رساند.

عُدولِ مُوصی ـ (اصطلاح فقهی) بازگشت وصیت‌کننده از وصیت خود.

در کلیات حقوقی آمده است:

همانطوریکه وصیت برزخی است بین عقد و ایقاع همین‌طور برزخی است بین جواز و لزوم.

پس موصی حق دارد از وصیت خود عدول کند و وصی نیز حق دارد مادامی که موصی زنده است وصیت را قبول نکرده، و یا اگر قبول کرده آنرا رد نماید.

پس اگر آنرا رد کرده و خبر رد بموصی رسیده دیگر وصیتی باقی نخواهد بود اما اگر دوباره آنرا قبول نمود و خبر قبول ثانوی بموصی رسید و از وصیت سابق‌خود عدول‌نکرد تا وفات یافت وصیت لازم است.

و اما اگر وصی از وصیت موصی اطلاع بهم نرسانید تا موصی وفات یافت وصیت لازم است ولو اینکه اگر در حال حیات موصی مطلع میشد آنرا رد می‌کرد و چنین فرض شود که موصی هم علم باین امر داشته و بهمین لحاظ وصیت را باو اعلام ننموده.

و در صورتیکه وصی وصیت را رد کرده و خبر رد بموصی ابلاغ نشده باشد باز هم وصیت لازم است.

حکم وصیت از حیث جواز و لزوم بشرح مذکور در مورد وصیت تملیکی نیز جاری خواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۴۷)

عِدّة ـ (اصطلاح‌فقهی) مأخوذ از عدد باشد و آن مصدر سماعی است و عبارت از تربص محدود است شرعاً که لازم است زن بعداز طلاق و زوال‌نکاح مدتی درنگ کند و بعد شوی دیگر اختیار کند و عده در طلاق سه قرء یا طهر است و غیرمدخول بها را عدهٔ نباشد و تواند پس از طلاق شوی کند مگر در وفات که مطلقاً عده لازم است و عدهٔ وفات چهار ماه و ده روز باشد و کسی که عادت نشود در طلاق ۳ ماه عده دارد.

و عدهٔ حامل وضع حمل اوست.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۳۰ و ـ کشاف ص ۹۵۲).

یا ایهاالنبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوالله ربکم والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولایحل لهن... والذین یتوفون منکم. و جماعتی از اصحاب را عده گویند.

(از درایه ص ۱۵۸).

ولاعدة علی من لم یدخل بها الزوج الافی الوفاة فیجب علی الزوجة الاعتداد اربعة اشهر و عشرة ایام ان کانت حرة او نصفها ان کانت امة... و تعتد ذات الاقراء المستقیمة الحیض مع‌الدخول بها بثلاثة اشهر هلالیة... و عدة الحامل وضع‌الحمل... فی غیرالوفاة... والمفقود اذا جهل خبره وجب علیها التربص... وان لم‌یکن له ولی ینفق علیها و رفعت امرها الی‌الحاکم و طلب اربع سنین من حین‌رفع امرها الیه... ثم یطلقها بعدها و تعتد بعده عدة الوفاة و تباح للازواج... فلا سبیل له علیها.

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۱۲۹ـ۱۳۱).

در معتقدالامامیه آمده است:

بر زنی که با وی دخول نرفته باشد، عدت نیست. و اگر دخول رفته باشد. اگر حامله باشد، عدت او وضع حمل او باشد، لقوله تعالی: «و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن»، یعنی زنان آبستن را حد عدت، نهادن حمل است.

و ایـن آیت «و المطلقات یتـربصن بانفسهن ثلثة قروء». یعنی: زنان طلاق داده چشم دارند سه پاکی میان دو حیض [با آن معارض نیست]. دلیلش قول رسول ص است: «صل ایام اقرائك»، یعنی: نماز کن در ایام اقراء خویش! و در حیض نماز نباشد، پس معلوم شد که قروء پاکی در میان دو حیض بود.

و اگر ویـرا حیض نباشد و امثال ویرا باشد، عدت او سه ماه بود. و بنده را چهل و پنج روز. و اگر ویرا حیض نباشد و نـه امثال وی را از خـردی یا بزرگی، کس هست که میگوید که بروی عدتی نیست، و کس هست که میگوید: عدت وی سه ماه باشد.

طریقهٔ احتیاط این اقتضا میکند.

وقول خـدای: «واللائی یئسن مـن المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعد تهن ثلثة اشهـر واللائی لـم یحضن»، یعنی: آنانکه از حیض ناامید باشند از زنـان شما، اگر شما را شك هست در عدت ایشان و مقدار عدت، پس عدت ایشان سه ماه است. و آنانکه ایشان را حیض نیفتاده باشد، هم عدت ایشان سه ماه باشد. و این نص است.

و اما آنچه قـائم‌مقـام طلاق است، بآخر آمدن اجل زنیست که با وی متعه کرده باشند. عدت او دو پاکی بود. یا چهل و پنج روز.

و زنی که شوهرش بمرده باشد، عدت او چهار ماه و ده روز است. و حکم زنی که در عدت رجعی شوهرش مرده باشد همین. و همچنین بود عدت کنیزکی که شوهرش بمیرد، و متمتع بها لعموم الایة: «والذین یتوفون منکم و یـذرون ازوجـا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا»، یعنی: آنانکه متوفی شوند از شما و زنان بگذارند، ایشان چهار ماه و ده روز را چشم دارند. شامل است کنیـزك را کـه شوهرش مرده باشد، و متمتع‌بها را.

و اگر حامله بود: عدت او ابعد الا جلین است، یعنی: اجل و وضع حمل، هرکدام که دورتر باشد، عدت‌او آن باشد؛ برای آنکه عدت عبـادتی است کـه بآن مستحق ثواب شوند. آنچـه درو مشقت بیشتر باشد، ثوابش بیشتر بود؛ و طریقهٔ احتیاط همین اقتضا میکند.

و قولـه تعـالی: «و اولو الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن»، معارض لقوله تعـالی: «و الذین یتـوفون منکم و یذرن ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا».

و زنی که شوهرش غائب باشد. و خبرش ندانند؛ اگر پیش امام رود، و حال بوی گوید؛ بفرماید تا در آفاق چهار سال ویرا طلب دارند. اگر هیچ خبر نیابند، عدت متوفی عنها زوجها بدارد.

و بر شوهر چون طلاق رجعی داده باشد، نفقت و سکنی واجب بود؛ و روا نبود که از خـانـهٔ وی بدر رود، مگـر بدستوری وی رود.

و روا نباشد شوهرش را که ویرا از

خانه بدر کند. الا وقتی که ویرا برنجاند، و بخصومت کردن باکسان وی.

در عدت باین نفقت و سکنی واجب نیست، زیرا که اصل برائت ذمت است.

اما اگر حامله باشد، نفقت وی بر وی بود، لقوله تعالی: «و ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن»، یعنی: اگر زنان خداوندان حمل باشند، برایشان نفقت کنید تا آنکه که وضع حمل کنند.

و زن حامله که شوهرش مرده باشد، از مال فرزند وی بر وی نفقت کنند تا آنکه که وضع حمل کند.

و سوگ داشتن لازم بود زن را که در عدت وفات از زینت اجتناب کند، و بوی خوش بکسار ندارد، و جامهٔ زینت نپوشد.

و زنی که شوهرش در غیبت مرده باشد، عدت وی از آن روز باشد که خبر وفات بوی رسیده باشد، از برای آنکه عدت آن عبادت است، زیرا که بدان مستحق ثواب میشوند، پس صحیح نباشد الا به نیت در ابتدای آن.

و حکم عدت از طلاق همچنین است بر خلافی که میان اصحاب است.

(معتقدالامامیه ص ۴۶۲، ۴۶۵)

در کلیات حقوقی آمده است:

عده طلاق و فسخ نسبت بزنیکه مسبوق بمواقعه بوده و حیضش بطور مستقیم باشد یعنی بیك نواخت خون حیض می‌بیند سه طهر است که یکی ازآنها همان طهری است که طلاق در آن واقع شده ولو یکلحظه باشد.

پس کمترین مدتی‌که ممکن است عده زن بآن منقضی گردد بیست و شش روز و دو لحظه است. و لحظه جزء عده نبوده بلکه کاشف از انقضاء عده است.

بنابراین رجوع بآن زن در آن لحظه صحیح بوده و دیگری‌هم‌میتواند او را در آن لحظه عقد نماید.

و عده طلاق و فسخ با سبق بمواقعه نسبت بزنیکه حیضش بطور مستقیم نبوده و از حیث مدت و عده ایام حیض بیك نهج نیست و یا در سنی است که با داشتن شأنیت و قابلیت دیدن خون حیض، حائض نمیشود عده یکچنین زنی سه ماه است.

و **مُسْتَرابَه** یعنی زنیکه چنین بوده و در مظان حملی باشد ممکن است عده او به نه ماه رسیده بلکه از آنهم تجاوز کند.

(کلیات حقوق ص ۳۰۷، ۳۰۸)

ابتداء عده مطلقه از حین وقوع صیغه طلاق است و ابتداء عده وفات از حین بلوغ خبر است بزن.

پس اگر بعد از عده طلاق زن شوهر کرده باشد و بعد معلوم شود که شوهرش درعده وفات‌کرده باید عده وفات نگاهدارد والا بشوهر دوم حلال نخواهد بود.

(کلیات حقوق ص ۳۰۸)

عِدَّهٔ وَفات ـ (از اصطلاحات فقهی).

در کلیات حقوقی آمده است:

عده وفات زوج چهار ماه و ده روز است و زن در ایام عده استحقاق نفقه و کسوه ندارد.

زنیکه شوهرش مفقودالاثر شده یعنی خبری از حیات و ممات او نداشته باشد وقتی علم یا ظن متاخم بعلم بفوت او حاصل نمود عده وفات نگاه خواهد داشت.

(کلیات حقوق ص ۳۰۷)

عَذْرا - (نجومی) نام دیگر سنبله‌است که یکی از صور کواکب است، این صورت شامل ۲۸ ستارهٔ داخل صورت و شش ستارهٔ خارج صورت است و اصل آن بصورت زنی بود که سر آن بسوی جنوب صرفه است و جلو آن عیناً جلوی زبانین است یعنی دو ستارهٔ که بر دو کفه میزان است.

(از صور کواکب عذراء بفتح عین)

عِذاری - (اصطلاح نجومی) و پنج ستارهٔ را گویند که واقع بر کتف کلب اکبر و دنب و ران آن بود.

(عذارا بضم عین)

عَرایا - (اصطلاحات گاه‌شماری) آخرین‌روز از هفتهٔ عید مظال بود و بیست و یکم ماه تشری و حجی بود از حجهای جهودان.

(عرایا بفتح‌عین) از التفهیم ص۲۴۵

عَرْش - (اصطلاح عرفانی) عرش محل استقرار اسماء مقید الهی است و آسمان را عرش گویند و فلک‌الافلاک را نیز عرش گویند و نفس کلیه را که محیط است بر اشیاء بروجه تفصیل عرش کریم و لوح‌قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین و ورقاء و زمرد و یاقوت حمراء نامند.

در قرآن کریم آمده است:

رفیع‌الدرجات ذوالعرش یلقی الروح من امره علی من‌یشاء من عباده. استوی علی العرش یدبر الامر.

عَرْشِ جِسْمانی - (اصطلاح عرفانی) مراد فلک اعلی است. (از مجموعه دوم مصنفات ص ۱٦٤).

عَرْشِ عَقْلی - (اصطلاح‌عرفانی) مراد عقل اول است (از مجموعه دوم مصنفات ص ١٦٤).

عَرْشِ نَفْسی - (اصطلاح فلسفی) مراد نفس فلک اول است والعرش ثلثة العرش العقلي وهوالعقل الاول والعرش النفسي وهو نفس فلك الاول ولا يخفى انهما نوران فائضان من نور الانوار المقدس والعرش الجسماني وهو الفلك الاعلى (مجموعه دوم مصنفات ١٤٦).

و بالاخره جسم محیط بعالم را که فلک‌الافلاک باشد عرش میگویند و فلک ثوابت را کرسی نامند.

عَرْصَةُالقُدْ - (اصطلاح فلسفی و کلامی) مراد از این اصطلاح عالم عقلی است (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۵۹). مصنفات ص ۲۵۹).

عَرَض - (اصطلاح فلسفی و فقهی) عرض عبارت از موجودی بوده که وجود آن فی‌نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد و گفته شده است که «العرض هو موجود فی‌شیء غیر متقوم به لاکجزء منه ولا یصح قوامه دون ماهو فیه» مانند بیاض و سواد و غیره که وجود انهافی نفسه عین وجود انها است برای غیر و در غیر خود.

و یا چیزی است که حال در غیر و شایع در آن باشد و یا ماهیتی است.

که وجوش فی‌نفسه عبارت ازوجودش در موضوع باشد شیخ‌الرئیس گوید:

عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود (دانشنامه - الهیات ص ۹) و بالاخره عرض موجودی است که هرگاه در خارج موجود شود ناچار وجودش در موضوعی از موضوعات خواهد

بود و مقولات عرضی نه مقوله‌اند فعل، انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع ملك و اضافه رجوع شود به مقولات عشر و هر يك از اقسام مقولات عرضی و (تهافت التهافت ص ۱۳۵، ۳۹۵، ۵۸۹، تفسیر ص ۷۵٤، ۳۷٦، ۷۴۲، ۷۳٦، ۲۷۵ ش ص ۲٦۳ کشاف ص ۱۰۹۵ اسفار ج ۲ ص ۷۸، ۸۹ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۵۰).

در فقه سوای نقدین را عرض و عرض گویند.

عَرْضِ بَلَد ـ (هیوی) بفتح عین و سکون راء کوتاه‌ترین بعد و فاصلهٔ بین بلد را گویند از خط استواء سوی شمال زیرا همهٔ بلاد در ناحیه شمال‌اند که ربع مسکونی است. و برابر آن از آسمان قوسی است از فلك نصف‌النهار شبیه بدو میان سمت الرأس و میان معدل‌النهار و همیشه ارتفاع قطب شمال بهر شهری همچند عرض آن بود و از این جهت ارتفاع قطب را بجای عرض بلد یاد کنند.

و طول بلد بعد او است از نهایت ابادانی نسبت به معدل‌النهار یا خط استواء یا از نهایت اباداتی بمغرب.

(از التفهیم ص ۱۷۲)

عَرضِ کَواکِب ـ (اصطلاح هیوی) برای شناختن عرض کواکب و میل آفتاب و عرض جوز هرات معدل‌النهار را مدار و ملاك کار قرار داده‌اند و دایرهٔ موهومی برسطح فلك‌الافلاك در جهت مخالف معدل رسم کرده بطوریکه از قطبین معدل بگذرد قهراً معدل‌النهار را در دو نقطهٔ متقابل قطع میکند پس در این صورت کره چهار بخش متساوی شود.

در این صورت ما میتوانیم موهوماً دوایر متعدد فرض کنیم که از قطبین معدل عبور کند با توجه باینکه در هر نقطهٔ که کوکب واقع در آنست اگر دایرهٔ رسم شود که از آن نقطه و از قطبین بگذرد، ناچار قوسی ایجاد میشود میان نقطهٔ مفروضه و معدل و آن برحسب حساب درجات فاصلهٔ عرض بود پس آنرا بعد آن نقطه گویند از معدل، و بعد اجزاء منطقه را از معدل میل آن جزو گویند و چون آفتاب دائماً بر منطقة البروج است، میل آن جزو را میل آفتاب نیز گویند.

(از بیست باب ملامظفر)

عرض بفتح عین و سکون راء

عَرضِ خاصّ

عَرضِ ذاتی

عَرضِ عام

عَرضِ لازِم

عَرضِ مُفارِق ـ (اصطلاحات فلسفی) عرض یا لازم است یا مفارق یا عام است یا خاص یا ذاتی یا غیرذاتی.

عرض لازم عرضی است که انفکاك آن از معروض خود ممکن نباشد مانند کتابت بالقوة برای انسان که انفکاك آن از معروض‌خود ممکن نباشد چه‌آنکه بالفعل زائل شود و یا نه. زوال آن بسرعت باشد و یا بطور کندی و بطوء و عوارض لازمه را عوارض محموله‌هم گویند مانند سفیدی و سیاهی برای جسم و عوارض مفارق مانند زردی و سرخی برای خجول و ترسان.

پس عرض لازم غیر قابل زوال است و مفارق قابل زوال.

عرض ذاتی عرضی است که منشأ آن

ذات باشد و از ملحقات و عوارض ذاتی اشیاء باشد مانند تعجب که عارض ولاحق ذات انسان است و عرض خاص‌هم هست اعم از آنکه لحوقش بلاواسطه باشد مانند همان تعجب و یا با واسطه باشد مانند ضحك که با واسطهٔ تعجب عارض برانسان میشود و حرکت ارادی‌که لحوق‌آن برانسان بواسطهٔ جزء ذاتی آن که حیوانیت است میباشد.

عرض عام عرضی است که شامل و حمل برچند نوع و حقیقت شود.

در کلمهٔ ذات و ذاتی فرق میان ذاتی درباب برهان و ایساغوجی بیان شد اکنون گوئیم که عرضی درباب کلیات خمس ذاتی درباب برهان است که مثلا حس و حرکت بالارادة درباب ایساغوجی و از نظر آن عرضی است لکن درباب برهان ذاتی است یعنی منتزع از ذات است.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۷، ٤٤ ــ اساس الاقتباس ص ۲۸ شفـا ج ۲ ص ۵۲۸ ــ درةالتاج بخش سوم ص ٤۰ ــ دستور ج۲ ص ۳۲۸ ــ اسفار ج ۱ ص ۱۷۳).

عرضی ـ (اصطلاح فلسفی) عرضی اخص از عرض است زیـرا بیاض مثلا عرض است و حال آنکه عرضی نیست و ابیض عرض و عرضی است چنانکه شیخ‌ـ الرئیس گوید عرض مقابل جوهر است و غیر از عرضی است که مقابل ذاتی است وجود اعراض غیر از وجـود موضوعات است و متاخر از آنها است و عرضیت از صفات عقلیه است (دستور ج ۲ ص ۳۱۵ـ ش‌ص ۷۲ـ مجموعه دوم مصنفات ص۷۳).

عرف ـ (اصطلاح ادبی و اصولی) و عبـارت از عـادت باشـد و معتـاد و متعارف، و شامل عرف عام و خاص شود و اغلب از آن عرف عام را خواهند و گاه اطلاق بر اقوال کنند و عادت را اطلاق بر افعال نمایند، عرف خاص مانند عرف اهل ادب و اهل منطق...

(از کشاف ص ۹۹٤)

عِرْفان ـ عرفان یعنی شناسائی ومراد شناسائی حق است و نام علمی است از علوم الهی که موضوع شناخت آن حق و اسماء و صفات اوست.

و بالجمله راه و روشی که اهل‌الله برای شناسائی حق انتخاب کرده‌اند عرفان مینامند و عرفان و شناسائی حق بدوطریق میسر است یکی بطریق استدلال از اثـر بمؤثر و از فعل بـه صفت و از صفات بذات و این مخصوص علماء است و دوم طریق تصفیهٔ باطن و تخلیهٔ سر از غیـر و تحلیهٔ روح و آن طریق معرفت خاصه انبیاء و اولیاء و عرفا است و این معرفت کشفی و شهودی را غیر از مجذوب مطلق هیچ کس را میسر نیست مگر بسبب طاعت و عبادت قالبی و نفسی و قلبی و روحی و سری و خفی و غرض از ایجاد عالم، معرفت شهودی است.

(شرح گلشن‌راز ص ۷).

و عرفا عقیده دارند که برای رسیدن بحق و حقیقت بایستی مراحلی را طی کرد تا نفس بتواند از حق و حقیقت بر طبق استعداد خود آگاهی حاصل کند و تفاوت آنها با حکما اینست که تنها گرد استدلال عقلی نمی‌گردند و بلکه مبنای کار آنها برشهود و کشف است.

در حدیث است: من‌عرف نفسه فقد عرف ربه.

یا: اعرف نفسك تعرف ربك.

عُرْفُ‌الأسد ـ (اصطلاحات‌نجومی) نام دیگر انزبرةالاسد. ظهرالاسد و آن منزل یازدهم از منازل قمر است. بضم عین و سکون راء.

(زبرة بضم زاء و سکون باء)

عَرَفَه ـ (اصطلاح گاه‌شماری) روز نهم ذی‌الحجه بود که حاجیان به عرفات باشند. (بفتح عین و راء و فاء)

عُرفیّهٔ دائِمـه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ که محمول آن هم بحسب ذات و هم بحسب وصف دائم بود عرفیهٔ دائمه است

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤۹).

عُرفیّهٔ دائِمَهٔ لاضَروریّه ـ (اصطلاح منطقی) و عبارت از قضیه‌ایست که محمول در آن بحسب ذات دائم لاضروری باشد مانند «کل فلك متحرك دائماً لاضرورة».

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤۵).

عُرفیّهٔ ضَروریّه ـ (اصطلاح منطقی) و قضیه‌ایست که بحسب ذات ضروری باشد یعنی مادام که ذات آن موجود باشد نسبت محمول بدان ضروری باشد (کل ج ب مادام ذات بالضرورة).

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤٤).

عُرفیّهٔ عامّه ـ (اصطلاح منطقی) قضیهٔ عرفیه عامه عبارت از قضیه موجبه‌ایست که حکم در آن بدوام ثبوت محمول برای موضوع باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۳٤).

عُرفیّهٔ لادائِمَه ـ (اصطلاح منطقی) و قضیه‌ایست که بحسب وصف دائم بوده و بحسب ذات لادائم.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤۵).

عُرفیّهٔ لاضَروریّه ـ (اصطلاح‌منطقی) و آن قضیه‌ایست که محمول در آن بحسب وصف دائم بوده و بحسب ذات لاضروری.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱٤۵).

عُرُوج ـ (اصطلاح عرفانی) عزیزالدین نسفی گوید: جسم و روح هر دو در ترقی و عروجند و بمراتب برمیایند تا بحد خود رسند، اگر آفتی بایشان نرسد و چون بحد خود رسیدند باز هردو روی در نقصان می‌نهند و هرچیز که در زیر فلك قمر است عروجی دارد و آن عروج را حدی بود معلوم و نزولی دارد و آن نزول را حدی و مقداری است معلوم و در میان عروج و نزول استوائی دارد و آن استواء را هم حدی و مقداری است معلوم، گوئیا صراط این است و براین صراط چندین گاه ببالا می‌باید رفت و چندین گاه راست می‌باید رفت و چندین گاه بزیر می‌باید رفت و این صراط بر روی دوزخ کشیده است و دوزخ را درهای بسیار بود و جملهٔ خلق را گذر براین دوزخ است از نبی و ولی و پادشاه و رعیت و بعضی کسان براین صراط خوش آسان بگذرند از جهت آنکه سخن دانایان قبول کنند و بدنیا مشغول نشوند و حریص و طامع نباشند و بعضی کس بغایت در زحمت باشند... و هرکه ازین صراط گذشت از دوزخ گذشت به بهشت رسید همان بهشت که اول در آن ببوده است.

(از انسان کامل ص ۳۲)

عروج بضم عین و سکون راء

عُروجِ اَهلِ‌تَصَوّف ـ (اصطلاح‌عرفانی) عزیزالدین نسفی گوید: عروج اهل تصوف عبارت از آنست که روح سالك در

حال صحت و بیداری از بدن سالك بیرون آید و احوالی که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواهدگشت اکنون پیش ازمرگ بر وی مکشوف گردد. و بهشت و دوزخ را مطالعه‌کند و احوال‌بهشتیان و دوزخیان را مشاهده کند.

(رجوع شود به‌انسان کامل ص۱۰۸)

عَرُوض ـ (اصطلاح ادبی) عروض میزان کلام منظوم است (از المعجم ص ۲۳).چنانکه نحو میزان کلام منثور است و عروضش خوانند که معروض علیه شعر است یعنی شعر را بر آن عرض کنند تا موزون از ناموزون پدید آید.

(عروض بفتح عین و ضم راء)

عَرُوض تجارت ـ (اصطلاح‌ادبی) بجز نقدینه را در فقه درباب معاملات عروض گویند.

(از الفقه علی: ص ٤٨٦)

عَزائِم ـ (اصطلاح فقهی) عزیمت و سوره‌هائیکه در آنها آیهٔ سجدهٔ واجب است و آنها چهار سوره باشند.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳)

عَزاقِرَه ـ (کلامی) پیروان ابوالعزاقر (از مختصرالفرق ص ١٣٦) ضبط دقیق نیست.

عزرائیل ـ (علوم غریبه) این‌اصطلاح مربوط به طلسمات و اوراد است و هم در کلمات و عبارات مذهبی آمده است و ملکی بود موکل بر قبض ارواح و مأمور قلع‌وقمع ستمکاران و ترفیه و آسایش مؤمنان و طلسم نماینده آن مثلث بود، در علوم غریبه آمده است که روز او روز شنبه است که رطب و بارد است و طبع آن ترابی و موت و فنا است.

(از شمس‌المعارف‌الکبری ص ۳۳)

عَزْل ـ (اصطلاح فقهی و ادبی) و در لغت بیکار کردن کسی را و جدا کردن است و انزال کردن خارج فرج را گویند و عزل وکیل، برکناری او است از وکالت از جهت خلاف و جز آن، و نزد بلغا آن باشد که کلام در خواندن بزبان نرسد مانند «هان ای امام امین هان ای همام مهین، ماثیم آن مه یا ما بیا و ببین.»

(از کشاف ص ۱۰۲۵ ـ الفقه علی ج ۳ ص ۲۷۸)

عَزلِ وَکیل ـ (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

وکالت عقدی است جائز، هم‌موکل میتواند وکیل خود را عزل کند و هم وکیل میتواند از کار کناره‌جوئی نماید.

بلی اثر وکالت تا وقتی خبر عزل بوکیل نرسیده باقی خواهد بود.

پس کسیکه وکیل در فروش مالی بوده اگر قبل از رسیدن خبر عزل باو، مال را فروخته باشد بیعش نافذ بوده و موکل حق‌رد آنرا نخواهد داشت. و این من‌باب وجود دلیل خاصی است و الا حکم باقاعده وفق نمیدهد. در خبر معتبر است: «قال سلام‌الله علیه ومن وکل رجلا علی امرمن الامورفالوکالة ثابتة ابدا حتی یعلمه بالخروج عنها کما اعلمه بالدخول فیها».

کسیکه شخصی را برای انجام امری از امور وکیل کرد همانطور که وکالتش را باو اعلام کرد همینطور تاوقتی اعلام عزل باو نرسد بوکالت باقی خواهد بود.

اما اگر وکیل از کار کناره گرفت و استعفاء داد تا اعلام بموکل بوکالت باقی نخواهد بود بلکه بمجرد استعفاء دیگرحق

مداخله در کار ندارد. زیرا دلیلی بر بقاء او بوکالت تا حین اعلام وجود ندارد.
(کلیات حقوقی ص ۲۲۳)

عُزْلَت ـ (اصطلاح عرفانی) عزلت گوشه گیری و کناره‌گیری و برکنار شدن و منفصل شدن و مشایخ طریقت عزلت و خلوت و انقطاع و انزوا را از آن‌جهت اختیار کرده‌اند تا حواس ظاهر بسته شود و از اعمال خود معزول گردندکه هر حجابی که بر روح انسانی رسد او را از مشاهدهٔ جمال مولی محجوب گرداند.

عزلت سالکان بود بجسد
عزلت عارفان بهوش وخرد
آن بود عزلت جسدکه مدام
یکسلی ازهمه‌چه‌خاص‌وچه‌عام
در، براهل زمانـه در بندی
جا بجز کنج خانـه نپسندی
تا نفرسایی ازدخول وخروج
لب بیاسایـی از کلام فضول
بمقالات خلـق دم نـزنـی
بملاقـاتشان قـدم نـزنـی
خسرشان عیـن سوداگـاری
بخلشان محض جود پنداری

•

کل من کان یؤثر العزلة
حصل المنـزلـة بلاسهلـة
چون بود عزلت زصحبت‌به
پاز صحبت به‌کنج‌عزلت نه
عزلت آمد کلید گنج شهود
عزلت آمد علاج رنج وجود

و گفته‌اند «من اراد ان یسلم دینه و یستریح قلبه و بدنه و یقل غمه فلیعتزل الناس لان هذا زمان عزلة و وحدة»
(طبقات ص ۵۰).

شاه نعمت‌الله گوید: «اصل پنجم عزلت است و عزلت آنست کـه بیرون باشی از «مخالطة الخلایق بانقطاع‌العلایق والعوایق»

چون مردمك دیدهٔ ما گوشه نشین شو
در زاویهٔ چشم درآو همه بین شو

و بواسطهٔ عزلت امداد نفسانی کم شود و حجاب مرتفع گردد و بمقام شهود جمال او برسد و سالك را قبل از وصول بمقام توحید کـه مقصود اصلی تمـام عبادات و سلوك و ریاضیات است انواع حالات دست دهد
(شرح گلشن راز ص ۶۲۹ ـ مقدمهٔ نفحات ص ۲۰).

شاعر گوید:
تو عزلت کن ز غیر او بغیرت
که تا عالی شودهرلحظه سیرت
(از سیرو سلوك ص ۱۵)

عَزْم ـ (اصطلاح عرفانـی) عـزم بمعنی ارادهٔ جازم و تصمیم است و در اصطلاح بناء حال و تحقیق قصد است در انجام عبادات و ریاضات و حمل نفس بر آنها و تحمل سختیهای سلوك راه حق و استغراق در لوائح مشاهدات و استجماع قوای استقامت بحکم «فاذا عزمت فی‌الامور فتوکل علی‌الله».

و بالجمله تا سالك راه را در کارها و ریاضات و اعمال عزم نباشد ره‌بمقصود نبرد و باید توجه خود را از کل مخلوق قطع کند و تمام قوای خـود را متوجه محبوب کند.

عزیز ـ (اصطلاح حدیث و عرفان) عزیز نزد محدثان حدیثی است که دو یا سه نفر روایت کرده‌اند

(از کشاف ص ۹۷۷)

این کلمه در عرف عرفا اطلاق بر عارفان کامل شده.

در کلمات مشایخ آمده است:

من اراد ان یکون عزیزا فی الدنیا شریفا فی الاخرة فلیجتنب ثلثا لا یسئل احداً حاجة ولا یذکر احداً بسوء ولایجیب احداً الی طعامه.

عَزیمَت ـ (اصطلاح فلسفی واصولی)

عزیمت نزد اصولیان مقابل رخصت است و شامل فرض و واجب و سنت و ندب و مباح و حرام و مکروه شود و عدهٔ از اصولیان گویند تنها واجب و حرام است و در موافقات است که عزیمت احکام کلی است که ابتداء مشروع شده است و مخصوص به بعضی از مکلفان دون بعضی دیگر یا حالی دون حالی نمیباشد مانند نماز و روزه.

(از کشاف ص ۱۰۴۷ ـ موافقات ج ۱ ص ۳۰۰).

در فلسفه عزیمت عبارت از اراده موکده است که اجماع نامیده‌اند رجوع باجماع شود.

عَساکِرِ رَحْمانی ـ (اصطلاح عرفانی)

مراد قوتهای روحانی است در مقابل قوتهای ظلمانی که عساکر شیطانند: درو چون جمع گشته هر دوعالم، گهی ابلیس گردد گاه آدم، به بین عالم بهم در هم سرشته، ملك در دیو و شیطان در فرشته.

عُسر وحَرَج ـ (اصطلاح فقهی) و در لغت یعنی سختی و دشواری و در احکام اسلام به موجب قاعدهٔ نفی عسر و حرج در مواردی رفع احکام اولیه شود چنانکه اگر کسی نتواند نماز قائماً بخواند میتواند قاعداً بخواند و یا نتواند روزه بگیرد میتواند در ماه دیگر بگیرد و یا اصولا روزه نگیرد، و مستند این قاعده آیه شریفه است که «لیس علی المریض حرج ولا علی الاعرج حرج».

در کلیات حقوقی آمده است:

در شریعت اسلام عسر و حرج منتفی است چنانکه آیه کریمهٔ «ما جعل علیکم فی الدین من حرج و یریدالله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر» بر آن دلالت دارد مثلا در وضوء شستن بشره لازم است اما اگر روی بعض اعضاء وضوء جبیره‌ایست که کندنش دشوار باشد بنابر قاعدهٔ نفی عسر وحرج جائز است بجای شستن بشره مسح جبیره نمود ـ و از این باب است قبول شهادت زنها در امر نسب و ولادت و قبول شهادت اهل خبره اگرچه دارای عدالت نباشند.

(کلیات ص ۳).

عَسَی ـ این اصطلاح ادبی است و کلمهٔ «عسی» در زبان عرب از افعال مقاربه است و معنای آن ترجی است در امر محبوب و اشفاق است در امری مکروه مانند «عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیرٌ لکم و عَسی اَن تُحبُّوا شیئاً و هو شر لکم» که هر دو معنی در این آیه جمع شده است و اکثر بعد از عسی فعل مضارع واقع میشود که مقرون به آن و مجرد از سین و سوف باشد و گاه مفرد آید مانند «عَسی زیدٌ یَقُوم ـ و عسی زیدسیقوم و عسی زید قائماً» و گاه مجرد از سین و سوف وان آید مانند «عَسی زیدٌیَقُوم»

(از مغنی ص ۷۸).

عِشْرَت ـ (اصطلاح عرفانی) لـذت انس و سرور با حق است

عِشْق ـ (اصطلاح عرفانی) عشق میل مفرط است و اشتیاق عاشق و معشوق از عشق است و بمعنی فرط حب و دوستی است و نیز مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که بدور درخت پیچد و آب آنرا بخورد و رنگ آنرا زرد کند و برگ آنرا بریزد و بعد از مدتی خود درخت نیز خشك شود، عشق نیز چون بکمال خود رسد قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بیندازد و طبع را از غذا باز دارد و میان محب و خلق ملال افکند و ازصحبت غیر دوست ملول شود یا بیمار گردد و یا دیوانه شود و یا هلاك گردد.

گویند عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد، عشق دریای بلا است و جنون الهی است وقیام قلب است با معشوق بلاواسطه.

مولوی گوید:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلك را صد شکاف
عشق لرزاند زمین را ازگزاف
گر نبودی بحر عشق پـاك را
کی وجـودی دادمـی افلاك را

عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل کـه مراتب ترقی و تکامل را پیموده درك کند.

عاشق را در مرحلهٔ کمال عشق حالتی دست میدهد که از خود بیگانه و ناآگاه میشود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب میسوزد و میسازد.

شاعر گوید:

تا نسوزد کی خنك گردد دلش
ایدل مـا خـانـدان و منزلش
خوش بسوز این خانه را ای شیرمست
خانهٔ عاشق چنین اولی تـراست
بعد از این من سوز را قبله کنم
زانکه شمعم من بسوزش روشنم
خواب خود بگذار امشب ای پسر
یك شبی درکوی بیخوابان گذر
بنگر آنها راکه مجنون گشته‌اند
همچو پروانه بوصلش کشته‌اند

و در آن هنگام مست عشق شده و میان خود و معشوق واسطهٔ نمی‌بیند و این همان عشق حقیقی است و منیت از میان برداشته شود.

و اگر بستهٔ عشقی خلاص مجوی و اگر کشتهٔ عشقی قصاص مجوی که عشق آتشی سوزانست و بحری بی‌پایانست.

عطار گوید:

گرجام عشق دم زند آتش درین عالم زند
این عالم بی‌اصل را چون ذره‌ها برهم زند
عالم همه دریا شود دریا ز هیبت لا شود
آدم نماند و آدمی گر خویش بر آدم زند
بشکافد آنکه آسمان نه‌کون ماند، نه‌مکان
شوری‌درافتد درجهان این‌شور درماتم‌زند

هم جانست و هم جانرا جان است و قصهٔ بی پایانست و درد بی‌درمانست.

ای مسکین تو پنداری کـه شربت عشق ازل خود تو نوشیدهٔ، یا عاشق گرم رو در این راه خود تو ساختهٔ اگر تـو پنداری که خدایرا در این میدان قدرت چون‌تو بندهٔ نیست‌که ویرا بپاکی بستاید، گمانت غلط است واندیشهٔ خطا، اگرپردهٔ قهر از باطن اصنام بی‌جان بردارند و

لگام گنگی از سر این در و دیوار و درختان فرو کشند، چندان عجایب تسبیح و آواز تهلیل شنوی که از غیرت سر در نقاب خجلت خویش کشی و بزبان عجز گوئی.

پنداشتمت که تو مرا یك تنهٔ
کی دانستم که آشنای همه
(از عده ج ۵ ص ۱۹٤).

حافظ گوید:

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
بآب و رنگ و خط چه حاجت روی زیبارا
من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم
که عشق ازپردهٔ عصمت برون آرد زلیخارا

ای درویش: عشق براق سالکان و مرکب روندگان است، هر چه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یك دم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاك و صافی گرداند، سالك به صد حیله آن مقدار سیر نتواند کرد، که عاشق در یك طرفةالعین، عاقل در دنیاست و عاشق در آخرت.

عطار گوید:

تا جهان باشد نخواهم درجهان هجران عشق
تا حدیث عاشقی و عشق باشد در جهان
نام من بادا نوشته بر سر دیوان عشق

و عقل در ادراك وی حیرانست ودل از دریافت وی ناتوان و عاشق قربانست، نهان کننده عیان است.

عطار گوید:

عاشقان را باخود و با هیچکس تدبیر نیست
عین وشین وقاف را اندرکتب تفسیر نیست

عشق حیات فؤاد است اگر خاموش باشد دل را چاك کند و از غیر خودش پاك کند.

حافظ گوید:

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد
نقش هر پرده که زد راه بجائی دارد
عالم از نالهٔ عشاق مبادا خالی
که خوش آهنگ وفرح بخش صدائی دارد

و اگر بخروشد ویرا زیر و زبر کند و از قصهٔ او شهر و کوی را خبر کند.

مولوی گوید:

ای عاشقان من عاشق فرزانه‌ام
باشمع وصلش درجهان پروانه‌ام
جانانه راگم کرده‌ام تاچندزین سرگشتگی
ازما مشوغافل چنین فرزانه‌ام فرزانه‌ام
دادم صلائی ناگهان اندرزمین وآسمان
اینك منادی میزنم میخاره‌ام میخاره‌ام

عشق درد نیست ولی بدرد، آرد، بلا نیست و لیکن بلا آرد.

سلمان گوید:

چشم مخمور تو مستانرا بهم برمیزند
سوز عشقت عاشقانراحلقه بردرمیزند
دل همی نالدچوچنگ وعشق نیزآهنگ او
در دل مشتاق هریك راز دیگر میزند

و چنانکه علت حیاتست همچنان سبب ممات است، هر چند مایهٔ راحت است، پیرایهٔ آفت است.

نشاط گوید:

زنده بی‌عشق کسی در همه عالم نیست
وانکه بی‌عشق بماند نفسی آدم نیست

محبت محب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را.

خواجه عبدالله گوید:

هر دل که طواف کرد گرد در عشق
هم خسته شود درآخر ازخنجرعشق
این نکته نوشته‌ایم بر دفتر عشق
سردوست ندارد آنکه‌دارد سرعشق

عشق مصیبت و بلاوهجران ثمرآرد

*

ای آمده برای وصال نگار خویش
نشنودهٔ که عشق سراسربلا بود
پروانهٔ ضعیف‌کند جان و دل نثار
تاپیش شمع‌یك نفس اورا بقابود

عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌اند عشق مجازی که ابتداء، محبت و هوی و بعد علاقه و بعد وجد و عشق است که منشأ آن هوی و حب مجازی است و پس از مرتبت عشق شغف است که سوزاننده قلب است

(از مقدمهٔ شرح گلشن راز ص ۵۲ رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۵ ـ ۱۲۵ـ مقدمهٔ نفحات ص ۱۲۴ اسرار التوحید ص ۲۲۴)

و عشق حقیقی الفت رحمانی والهام شوقی است «والعشق شبکةالحق» و ذات حق که واجد تمام کمالات است و عاقل و معقول بالذات است عاشق و معشوق است و بالجمله عشق حقیقی عشق بلقاء محبوب حقیقی است که ذات احدیت باشد و مابقی عشقها مجازی است و در محل خود بیان شده است که عشقهای مجازی هم یا محبوب و ممدوح است و یا مذموم و ناپسند بر حسب منشأ و مبدء و اساس آن که عشق حیوانی است و یا غیر حیوانی و عشق یا عشق پست حیوانی است و یا محبت پاك است بزیبارویان و مظاهـر جمال حق از جهت آنکه مظهر حق‌اند.

و بالاخره در اینکه محبت و عشق و علاقه پایه و اساس زندگی و بقاء و موجودیت عالم است شکی نیست زیرا تمام حرکات و سکنات و جنوش و خسروش جهانیان بر اساس محبت و علاقه وعشق است و بس.

و عرفا گویند حتی وجود افلاك و حرکات آنها بواسطه عشق و محبت است.

و گویند سلطان عشق خواست که‌خیمه به صحرا زند، در خزائن بگشود، گنج عشق بر عالم پاشید. ورنه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوتخانهٔ شهود آسوده «کان‌الله و لم یکن معه شیء»

(لمعات ص ۳۷٤ ـ کشاف ص ۱۰۲۲ طرائق ص ۱۰٦ ـ شرح تعرف ج ٤ ص ۳۵ ـ مقدمهٔ نفحات ص ۱۲٦ ـ محبت‌ـ نامه ص ٤۰).

برخی از ترکیبات: جام عشق، شوق عشق، نفحهٔ عشق، بـوی عشق، بلاهـای عشق، آواز عشق، سوختهٔ آتش عشق، راز عشق، دست بیداد عشق، سوختهٔ عشق، نیران عشق، غم عشق، زنگار عشق، بوتهٔ عشق، قرعهٔ عشق، سوختگان آتش عشق، شکار عشق، بازار عشق، آتشکدهٔ عشق الهی، غیرت عشق، جاذبهٔ عشق، دلالان عشق، بزم عشق، شراب عشق، نـدای عشق، دولت عشق، افسانهٔ عشق، گلشن سرای عشق، لآلی عشق، ریحـان عشق، عشق جمال یار، کمال عشق، لالهٔ عشق، سلطان عشق، اسرار عشق، بادهٔ عشق.

(از اخوان ج ۳ ص۲٦۷ ـ ۲۷۲ ـ اسفار ج ۳ ص ۱۳۹، ۱٤۷، ج ۱ ص ۱۲۷ ج ۲ ص ۱٦۱ ـ مبدأ و معاد ص ۱۱۰ ـ رسائل فلسفیه رازی ص ۳۹ ـ ٤۰).

عِشقِ اَصْغَر

عِشقِ اَکْبَر

عِشقِ اَوسَط

عِشقِ حَقیقی

عِشقِ حَیوانی
عِشقِ عَفیف
عِشقِ عَقلی
عِشقِ غَریزی
عِشقِ نَفسانی
عِشقِ مَجازی
عِشقِ وَضیع

عُضوِ بارِد ـ مراد از عضو بارد، دماغ است

رجوع بعشق شود.

(اسفار ج ۲ ص ۲۰۶، ج ۳ ص ۱٤۰ ـ ۱٤۷ ـ شفا ج ۱ ص ٤۳۶ ـ ٤٤۳)

عِشوَه ـ (اصطلاح عرفانی) کرشمه و در اصطلاح عاشقان تجلی جمال را گویند. رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا تالیف نگارنده شود.

عُصبَه ـ (اصطلاح فقهی) و بفتح عین اقربا و خویشاوندان را گویند.

از طرف پدر و در شرع هر کسی که از ترکهٔ میت سهمی برد یعنی آنچه از سهام ذوی‌الفروض باقی ماند و آنها یا نسبی میباشند یا سببی و در نزد شیعه میراثی ازین باب به عصبه نخواهد رسید بنا بر فرض زیادی از سهم ذوی‌الفرض.

ص ۹٤۹) رجوع باول وارث شود.

ص ۹٤۹) رجوع باول وارث شود.

عِصمَت ـ (اصطلاح کلامی وعرفانی) یعنی حفاظت از ارتکاب گناه و بی‌گناهی و عصمت را در انبیا و اولیاء لازم دانند و در ماهیت آن اختلاف است اشاعره‌گویند عصمت شخص باین است که خدای گناهی در شخصی نیافریده باشد و نزد حکماء ملکه‌ایست که صاحب آنرا از فجور باز دارد

(از کشاف ص ۱٤۰۷)

بعضی از ترکیبات، کنف عصمت، دست‌عصمت، عصمت‌انبیا، دودمان‌عصمت، پیراهن‌عصمت، عصمت‌الهی، پردهٔ‌عصمت، خانوادهٔ عصمت، عصمت کبری.

عَصیرِ عِنَبی ـ (اصطلاح فقهی) یعنی آب انگور و فشرده آن، در شرع اسلام قبل از ذهاب ثلثین حرام است یعنی هرگاه آب انگور را در دیگ ریزند و بجوشانند قبل از آنکه دو سوم آن کسر شود حرام است و نجس و بعد از ذهاب ثلثین طاهر شود و شیره گردد و اگر قبل از آنکه دو سوم آن تبخیر شود بماند تا سرکه شود باز طاهر میشود

(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۲۶ ـ الفقه علی: ج ۱ ص ۱۸ ـ عروه ص ۲۳)

عُضوِ بَسیط ـ (اصطلاح فلسفی) هر یك از دماغ و قلب و کبد را عضو بسیط نامند.

(از اسفار ج ۲ ص ۲۰۶ ـ ج ۳ ص ۱٤۰، ۱٤۷).

شیخ‌الرئیس در بیان اعضاء حاره و بارده گوید: نزدیکی بتوازن و اعتدال مزاج بواسطهٔ تکافوء اعضاء حاره مانند قلب و بارده مانند دماغ و رطبه مانند کبد و یابسه مانند استخوان حاصل میشود (شفا ج ۱ ص ٤۳۶).

عُضوِ حارّ ـ مراد از عضو حار قلب است

(اسفار ج ۲ ص ۲۰۶ ـ ج ۳ ص ۱٤۰، ۱٤۷ ـ شفا ج ۱ ص ٤۳۶، ٤٤۳).

عُضوِ رَئیسَه ـ (اصطلاح اجتماعی). و منظور از عضو رئیسه بدن، قلب بود و عضو رئیسهٔ مدینه و مدبر مدینه

بود.

فارابی گوید: همانطور که عضو رئیس کالبد آدمی بالطبع اکمل اعضاء وی بودواعضاء دیگر بطور متنازل یاافضل‌اند و یا غیر افضل و هر یک رئیس مادون و مرئوس مافوق خود است، همین طور است مدینه و نسبت او بافراد دیگر و نسبت افراد بیکدیگر وهمانطور که نخستین عضو متکون در انسان قلب بود و سایر اعضاء بسبب و بکمك وی پدید آیند و قوای لازم هر یك از اعضاءی دیگر از ناحیهٔ او آید همین طور است وضع رئیس مدینه و اعضاء دیگر و تمام ملکات و فضائل اخلاقی باید از رئیس مدینه به سایرین برسد و همانطور که هر گاه‌عضوی از اعضاء بدن فاسد شود و کار خود را انجام ندهد کار کالبد بطور کلی ناقص می‌ماند و انسان کلا از انجام وظائف‌طبیعی خود باز میماند همین طور است هر گاه عضوی از اعضاء مدینه وظیفهٔ خود را انجام ندهد و یا تباه شود و البته این وضع در سایر موجودات نیز جریان دارد و مثلا نسبت سبب اول به سایر موجودات بمانند نسبت ملك بود بمدینه و قلب بود به بدن انسانی و آنچه مجرد از ماده بود نزدیك‌تر بسبب اول است و پس از آن در رتبه اجسام سماوی بود و پس از آن‌اجسام هیولانی بود و بنابراین همهٔ موجودات عالم پیرو سبب اول بوند بواسطه وبدون‌واسطه و اعضاء انسانی نیز همه تابع و پیرو قلب بوند و اعضاء مدینه نیز همه بواسطه و بی واسطه باید پیرو رئیس مدینه بوند تا هماهنگ با نظام طبیعت باشد و البته هر کس نتواند رئیس مدینه شود زیرا ریاست متحقق بدو امر شود یکی فطری و طبیعی و دیگر به ملکه ارادی و هیأت مکسب و بدیهی است که هر جنسی به جنس خود ریاست فطری دارد و وی باید کسی بود که دیگری نتواند بر او ریاست کند و بمرتبه کمال بود و از لحاظ عقل در مرتبه بالفعل بود و قوت متخیله وی کامل بود.

پس هر انسانی که عقل منفعل وی بسبب معقولات کمال یافته باشد وبصورت عقل بالفعل و معقول بالفعل درآمده باشد رتبت وی فوق رتبت مردم دیگربود فارابی در اینجا بطور تفصیل جنبه‌های عقلانی و اخلاقی رئیس مدینه را بر وفق نظام طبیعت شرح داده است و خصال رئیس مدینهٔ فاضله را بدین شرح برشمرده‌است و گوید چنین‌کس رئیس اول‌وامام مدینهٔ فاضله و رئیس امت فاضله بود:

۱ـ تام‌الاعضاء بود و هر عضوی از اعضاء وی کار لازم خود را بتواند انجام دهد

۲ـ بالطبع خوش فهم بوده و هر مطلبی که بدو گفته شود و یا پیش آید با سرعت و بدرستی دریابد

۳ـ نیروی حفظ وی قوی بود

۴ـ ذکی و زیرك بود

۵ـ بیان وی نیکو بود و زبان وی روان بود

۶ـ دوستدار تعلیم واستفادات علمی بود، سهل‌القبول بود تعلیم وی رنج ندهد

۷ـ آزمند بر ماکولات و مشروبات و منکوحات نبود بالطبع از لهو و لعب و لذات آن بیزار بود.

۸ـ دوستدار راستی بود و مبغض

دروغ و دروغگوئی

۹ـ ورا نفسی کریم و بزرگ بود دوستدار کرامت بود

۱۰ـ پول و اموال دنیا در نظر وی خوار بود.

۱۱ـ طبعاً دوستدار عدالت بود و جور و ستم را ناخوش دارد.

۱۲ـ قوی‌الاراده و صاحب عزم راسخ بود و البته اجتماع همهٔ این خصائل در یك انسان بسي دشوار بود و بدین جهت است که کم و تك تك افراد بدین‌صفات یافت شوند.

پس از شرح مفصلی شرایط رئیس دوم را بشرح زیر بیان کرده است والبته رئیس دوم کسی است که میتواند بعنوان جانشین رئیس اول ریاست کند و خود مستقل نبود و سنن و شرایع رئیس قبل را اجرا میکند.

۱ـ دانا بود و حافظ شرایع و سنن و سیره‌هائي که پیشینیان از خود نهاده‌اند

۲ـ حکیم بود.

۳ـ دارای استنباطی قوی باشد نسبت به سنن گذشته

٤ـ وجودت فکر و قوت استنباط‌داشته باشد نسبت بدانچه پیش آید

۵ـ نیروی ارشاد وی بشرایع گذشته قوی بود

۶ـ نیروی بدنی وی در جهت ثبات در امور جنگي و غیره قوی بود.

عُضوِ رَطْب ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از عضو رطب کبد است

(اسفار ج ۲ ص ۲۰۶ ـ ج ۳ ص ۱٤۰، ۱٤۷ ـ شفا ج۱ ص٤٤۳، ٤۳۶).

عُضوِ یابِس ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از عضو یابس استخوان است

(از اسفار ج ۲ ص ۲۰۶ ـ ج ۳ ص ۱٤۰، ۱٤۷ ـ شفا ج ۱ ص ٤۳۶ ـ ٤٤۳).

عَطا ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی و اخلاقی) یعنی بخشش و متقارب با رزق است، فقهاء گویند رزق عبارت از چیزی است که از بیت‌المال برای سربازان اسلامی در هر ماه خارج شود و عطا عبارت از چیزی است که برای جندیان در هر سال یك مرتبه خارج شود و برخی گویند سهم مقاتلین را عطا گویند و رزق آن فقراء و مساکین بود

(از کشاف ص ۱۰۷۶).

در عرفان: عطاء و عطایا و عطیه یعني بخشش کردن و اعطاء بلاعوض‌باشد و در اصطلاح عبارت از چیزی است که از ناحیه حق بر بندگان فائض شود و آن یا ارزاق عباد است ویا اموری دیگر مادی و معنوی و قریب‌المعنی با رزق است.

و عطاء پیش از خوف و رجاست، اما آدم بسبب دیدن مبتلا است خاصه آن کس که از سبب دیدن رهاست اگی اشیاء را احوال‌گر دانست، قطب‌مشیت بجاست، الهي: ای بخشندهٔ عطا و پوشندهٔ جفا، کار پیش از آدم و حواست، حکم آنست که در ازل راندند، رقم آنست که در ازل کشیدند یکی را رقم سعادت کشید، یکي را حکم به شقاوت کرد.

(از عده ج٤ ص ۱۵۲)

از مظفر سئوال شد: «ما خیر ما اعطی العبد؟ قال: فراغ القلب عما لا یعنیه»

(طبقات ص ۲۹۸).

ابوبکر کنانی گوید «وجود العطاء من الحق شهود الحق بالحق لان الحق دلیل علی کل شیئی ولایکون شیئی دونه دلیلاه (طبقات ص ۲۷٤).

بهر حال عطا عبارت است از آنچه از ناحیه حق بر عبد فائض گردد رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

عَطْف – (اصطلاح ادبی) و هر گاه کلمه یا جملهٔ بماقبل خود ربط داده شود این را عطف گویند و معطوف تابعی است که در حکم معطوف علیه است از لحاظ حکم و جز آن، ادات عطف که بوسیلهٔ آنها کلمات یا جملات بیکدیگر مربوط شوند عبارتند از « و – فا – حتی – بل ثم – لا، لکن و واو» مانند «ولقد ارسلنا نوحاً و ابراهیم» که عطف لا حق بر سابق است و «کذالك یوحی الیك والذین من قبلك» که عطف سابق بر لاحق است و «فنجیناه و اصحاب السفینة» که عطف مصاحب است بر مصاحب و «تخاصم زید و عمرو» فاء برای ترتیب است و تعقیب مانند «الذی خلقك فسویك» و ثم برای ترتیب و اتصال است مانند «فاقبره ثم اذا شاء انشره» حتی برای مطلق عطف است مانند «اکلت السمکة حتی راسها» وام بسرای اتصال است و بعد از همزهٔ تسویه واقع شود مانند «سواء علینا اجز عنا ام صبرنا»

اینگونه عطف‌های به حروف را عطف نسق گویند و برای فوائدی است از جمله تفصیل مسند الیه با رعایت اختصار مانند «جائنی زید و عمرو» و یا تفصیل مسند مانند «جائنی زید فعمرو یا ثم عمرو – جائنی القوم حتی خالد – جائنی زید لا عمرو»

و گاه برای ایضاح مسند الیه باشد باسم خاص و برای در شك انداختن شنونده مانند «جاء زیداو عمرو» و «انا او ایاکم لعلی هدی اوفی ظلال مبین» یا برای تخییر و اباحه است.

باید دانست که در ضمیر منفصل و ضمیر منصوب متصل مانند اسم ظاهر عطف جایز است یعنی میتوانند معطوف شوند ولکن اگر خواسته باشند به ضمیر متصل مرفوع بارز یا مستتر عطف نمایند باید میان آنها فاصله اندازد بیك ضمیر منفصلی مانند «کنتم انتم و آباءکم» و «اسکن انت و زوجك الجنة» یا فاصله دیگری غیر از ضمیر مانند «ما یدخلونها و من صلح» و «ما اشرکنا ولا آباؤنا» و عطف بیان چیزی است که متبوع را واضح و روشن کند و فرقش با صفت آنست که صفت مشتق باشد و عطف بیان مشتق و مأول به مشتق نباشد و در اموریکه نعت با منعوت خود مطابقه میکند مطابقت کند از تذکیر و افراد و جز آن مانند «اسقنی شرابا طیباً» و حق عطف بیان این است که زیادتی توضیح را برای متبوع خود افاده کند مانند «ذکرت الله فی الواد المقدس طوی» و آنچه صالح است که بدل شود تواند که عطف بیان شود مانند «قدم صدیقك خالد» و «جعل الله الکعبه البیت الحرام» و فرق آن با بدل باموری است ۱ـ عطف بیان نه ضمیر میشود نه تابع ضمیر ۲ـ عطف بیان در تعریف و تنکیر موافق با متبوع خود است بر خلاف بدل ۳ـ عطف بیان نتواند

جمله باشد بخلاف بدل ۴ـ تابع جمله نتواند باشد بخلاف بدل ۵ـ عطف بیان فعلی که‌تابع فعلی دیگر باشد نتواند‌شود بخلاف بدل

۶ـ عطف بیان نتواند بتکرار لفظ اول باشد برخلاف بدل و فروق دیگر و بالجمله عطف بیان تابعی است غیر از صفت که متبوع خود را توضیح میدهد و آن مشهورترین دو اسم شئی میباشد مانند «قام ابو حفص عمرو» و گاه با بدل در لفظ اشتباه شود.

(از هدایه ص ۱۹۴ سیوطی ۱۶۸ ص ۱۷٤ ـ مغنی ص ۲۳۵ کشاف ص ۱۰۰۷ مختصر المعانی ص ۳۷).

عَطَش ـ (اصطلاح عرفانی) یعنی تشنگی وعطشان یعنی تشنه ودراصطلاح کنایت از غلبهٔ ولع بآرزوی خود و لقاء محبوب است و آنرا سه درجت است.

۱ـ عطش مرید بسوی شاهدی که او را سیراب کند.

۲ـ عطش سالك برای قطع صفتی از صفات نفس که‌اورا ازتوجه بخدا محجوب کرده است و عطش او به روزیکه در آن روز سیراب شود بواسطهٔ نیل بمطلوب و محبوب.

۳ـ عطش سالك بآنچه در محب است و محب عطشانست بآنچه بالاتر ازآنست و در حقیقت عطش او بکشف حجاب و جلوهٔ از محبوب است.

(شرح منازل ص ۱۵۹).

و گفته‌اند «من عطش الی حالة اتم ممن دهش بها و من دهش بها اتم ممن عطش الیها وهذا شأن قبض‌الحق بالفناء و بسطه بالبقاء»

(طبقات ص ٤۹۹).

عَطیَّه ـ (اصطلاح فقهی) و عطیه باعتبار جنس چهار نوع است ۱ـ صدقه و آن عقدی است که نیاز بایجاب و قبول و قبض دارد باذن موجب و از عقود لازمه است ۲ـ هبه که محتاج بایجاب و قبول و قبض است باذن واهب و در آن قصد قربت شرط نیست و بعد از اقباض در هبه رجوع جایز است البته قبل از تصرف ۳ـ سکنی و توابع آن که عمری باشد و در سکنی نیز ایجاب و قبول و قبض الزامی است و اگر مادام العمر باشد عمری است و اگرمالك در یك مدت‌معینی اجازهٔ سکونت دهد سکنی و یا رقبی است ٤ـ تحبیس و حکم آن حکم سکنی است در اعتبار قبض و تقید بمدت و جز آن

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۰).

رجوع به عمری، سکنی، رقبی شود.

«هی باعتبار الجنس اربعة الاول الصدقة وهی عقد یفتقر الی‌ایجاب وقبول و قبض باذن الموجب و من شرطها القربة فلایجوز الرجوع فیها بعدالقبض لتمام الملك و مفروضها محرم علی بنی هاشم من‌غیر هم‌الامع قصور خمسهم و تجوز الصدقة علی الذمی لاالحربی و صدقة السر افضل الاان یتهم بالترك. الثانی الهبة و تسمی نحلة و عطیة و یفتقر الی الایجاب والقبول والقبض باذن الواهب... ولا یشترط فی‌الابراء القبول ، کذالا یشترط فی‌الهبة القربة.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳۲).

عِفَّت ـ (اصطلاح اخلاقی) عفت یکی از کیفیات نفسانیه است و از اقسام خلقیات میباشد «هی الخلق الذی یصدر

عنه الافعال المتوسطة بین‌الفجور والخمود» و خمود و فجور دو طرف عفت‌اند و از رذائل‌اند. (اسفار ج۲ ص۳۸).

خواجهٔ طوسی گوید: عفت آنست که قوت شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرف او باقتضای رأی او بود و اثر خیریت در او ظاهر شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ.

(اخلاق ناصری ص ۷۴).

عَفو ـ (اصطلاح اخلاقی) و آن بود که بر نفس آسان بود ترك مجازات ببدی یا طلب مکافات به نیکی با حصول تمکن ازآن و قدرت برآن.

(از اخلاق ناصری ص ۷۹).

عَفیفَه ـ زنی که مبری باشد از وطی حرام.

عِقاب ـ (اصطلاح عرفانی) و کنایت از عقل اول است و گاه از طبیعت کلیه تعبیر به عقاب میشود.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵٤).

عُقاب ـ (بضم عین اصطلاح نجومی) نام حیوانی بود و در نجوم و هیئت نام صورتی از صور کواکب است که شامل ۹ ستاره است و آنرا نسر طائر هم نامند.

(از صور کواکب ص ۱۱۶)

عَقد ـ (اصطلاح فلسفی) عقد در اصل جمع است بین اطراف جسم و گره زدن و بستن و خلاف حل است در اصطلاح فقها در باب معاملات وانکحه، عبارت از ایجاب و قبول است یا ارتباط مخصوص است که شرعاً معتبر شده است.

و نزد بلغا عبارت است از آنکه نثری را بنظم آورند اعم از آنکه حدیث باشد یا قرآن یا مثل و یا جز آنها.

(ازکشاف ص۹۵۳ـ مطول ص۳۹۸).

عقد وضع، در اصطلاح منطقیان اتصاف ذات موضوع است به‌عنوان رجوع بفرهنگ علوم عقلی شود. عقد فضولی در اصطلاح فقها باین معنی است که شخص که‌خود مالك متاعی‌نیست ازطرف صاحبش بفروشد و همین‌طور نکاح کند دختری را بدون اذن او، حرفی نیست در اینکه عقد فضولی بنفسه منشأ اثر نیست باین معنی که نفس عقد فضولی را اثری نیست چون یکی از ارکان معامله، مالك بودن متاع است لکن اگر پس از وقوع عقد مالك آن امضاکرد گویند معامله صحیح است و آثار لازم برآن مترتب است بویژه در نکاح که اتفاقی است که پس از تنفیذ و امضاء، عقد کامل و درست میشود، آنان که گویند عقد فضولی پس از اجازه و امضاء درست است اختلاف کرده‌اند که آیا اجازه مالك کاشف است یا ناقل یعنی کاشف از سبق ملك است یا همان اجازه ناقل ملك است البته فوائدی چند بر هریك از دو قول مترتب است. بایددانست‌که روایت اصلی درمورد نکاح است و به تنقیح مناط بـه معاملات دیگر جریان دهند.

(رجوع به عقود شود).

در کلیات حقوقی آمده است:

بعضی عقد را بالتزام متعاقدین و تعهد آنها در مقابل امری تفسیر نموده و آنرا عبارت‌از ارتباط ایجاب به‌قبول‌قرار داده‌اند و حال‌آنکه عقد از مقوله فعل است و التزام از مقوله نسب و اضافات، پس بین این مفاهیم تغایر موجود و تفسیر بعضی ببعض دیگر بی‌وجه است.

بنا براین عقـد التـزام و ربط و

ارتباط نبوده بلکه عبارت است از ایجاب مرتبط بقبول، یعنی جائیکه ایجاب مقرون به قبول باشد. آنچه به ایجاب انشاء میشود التزام نبوده بلکه تملیك یا مبادله است و لازمه آن تعهد و التزام افتاده و هیچیك از این دو امر، مدلول ایجاب نیست نه بدلالت تضمنی و نه بدلالت التزامی چه رسد بدلالت مطابقه. پس التزام حکمی است از احکام عقد، نه آنکه خود عقد و یا جزء عقد باشد. بلکه میشود گفت از لوازم آن‌نیز نبوده بلکه‌از عوارض مفارقه است، یعنی ممکن است از آن منفك شود.

(از کلیات ص ۶۰)

عَقْدِ اِنْقِطاع ــ

در کلیات حقوقی آمده است:

قوام عقد متعه به مهر است و اجل، پس اگر در متن عقد تعیین مهر نشود عقد باطل است و از این حیث شباهت بعقود معاوضی دارد.

چنانکه در متن عقد ذکر اجل نشود بقول بعضی عقد باطل است و بقول بعض دیگر عقد منقطع بعقد دائم منقلب میشود این قول مستند است بروایت ضعیفی که عمل بـآن مشکل و تطبیق آن با قواعـد مشکلتر است و احتیاط در طلاق و تجدید عقد خواهد بود.

علاوه بر لزوم ذکر مهر ضمن عقد و ذکر اجل که از ارکان آن محسوب است مختصات دیگری برای آن ذیلا ذکر میشود:

۱ــ طلاق و لعان و خلع و ظهار در عقد منقطع جاری نیست.

۲ــ عدم توارث ولو شرط توارث شده باشد.

۳ــ عده غیر حامل بعد از دخول و انقضاء اجل یا بذل مدت دو حیض است.

۴ــ عدم استحقاق نفقه و قسم.

و اگر حیض نشود و حائض شدنش غیرممکن نباشد عده او چهل و پنج روز که نصف عده دائم باشد خواهد بود.

عده حامل پس از انقضاء اجل یا بذل مدت وضع حمل است.

عدهٔ وفات مثل دائم چهار ماه و ده روز ست و در صورتیکه دارای حملی باشد عدهٔ او اَبْعَدُالأَجَلَیْن است یعنی هریك از وضع حمل یا اجل دورتـر و عقب‌تر باشد عده بآن تمام خواهد شد.

۵ــ برخلاف عقد دائم که بدون‌اجازهٔ زن عزل‌جایزنیست درموردمتعه‌جایزاست

عَقـدِ حَمَل ــ (اصطلاح منطقـی) و عبارت از ثبوت محمول برای موضوع است توضیح آنکـه میان مصادیق موضـوع و مفهوم آن ارتباطی است و میان موضوع و مصادیق موضوع با محمول نیز ارتباط است مثلا در قضیه «انسان کاتب است» اولا این قضیه منحل بدو جزء میشود یکی کلمهٔ انسان و دیگر کلمهٔ کاتب کلمات انسان و کاتب دو لفظ‌اند که دال بردو معنی میباشند و از نظر منطق غیـر از مقصـود دلالتی خـود آن دو لفظ چیـزی مورد نظر نمیباشد و آنچه مورد نظر است مفهـوم انسان و مفهـوم کـاتب است و میدانیم که مفهوم انسان و کاتب را نیز مصادیقی است که هریك از دو مفهوم با مصادیق خود ارتباط دارند نوع ارتباط کلی با افراد خود. و میدانیم که مصادیق انسان در قضیهٔ فوق همان مصادیق کاتب است پس افرادی مانند زید و عمرو و بکر را در قضیه فوق دو ارتباط است یکی

ارتباط آنها با مفهوم انسان و یکی دیگر ارتباط آنها با مفهوم کاتب و کتابت. ارتباط میان مصادیق را با انسان عقد وضع گویند و ارتباط آنها را با مفهوم کاتب عقد حمل گویند.

(از کشاف ص ۹۵۳ ـ دستور ج ۲ ص ۳۳۲).

عُقْدَتان ـ (اصطلاح نجومی) عقدة‌الرأس و عقدة‌الذنب رأس دلالت بر سعود کند و ذنب دلالت بر نحوس یکی از آن دو رأس‌التنین و دیگری رأس‌الذنب است و آنها را حرکاتی بود و بر حوادث و اموری دلالت نمایند.

(از رسالهٔ نجومیه رساله سوم اخوان ص ۹۳ چاپ مصر ۱۳۴۷ و رجوع به مدار ماه شود).

در رسالهٔ دوازدهم اخوان آمده است که نام دو ستاره بود که یکی را راقص و آندگر را ذنب نامند. سعادات و نحوسات کواکب از ناحیهٔ آنها است.

از رسائل اخوان رساله ۱۲

از جسمانیات ص ۱۱

العُقْدَةُالجُنوبیَّه ـ (نجومی) مجاز الجنوب را گویند (عقده بضم عین) رجوع به جو زهر شود.

العُقْدَةُالشَّمالیَّه ـ (نجومی) رجوع به جو زهر و رجوع به رأس شود.

عُقْدَةُالنّازِلَه ـ (نجومی) صورتی بود که سیارهٔ فلك البروج در آن واقع است و هرگاه سیارهٔ در عقدةالنازله باشد غارب گویند.

عَقدِ فاسِد ـ (اصطلاح فقهی).

عقدی که فاسد بوده قابل تصحیح نیست بلکه محتاج است بعقد جدیدی بنابر این وقتی عقد اجاره بسبب عدم تعیین اجرت یا منافع فاسد باشد تعیین بعدی بدون عقد جدیدی آنرا صحیح نخواهد نمود.

(کلیات حقوقی ص ۱۳۹)

عَقد و اِیقاع ـ (اصطلاح فقهی).

اگر ترتب اثر بر جملهٔ انشائی منوط بصدور جمله دیگری از شخص دیگر باشد آنرا عقد گویند والا ایقاع یا اذن خواهد بود.

این ضابطه برای تمیز بین عقد و ایقاع اگرچه غالباً مطرد است مع‌الوصف در عقد یا ایقاع بودن بعضی موضوعات مثل جماله و ودیعه و وصیت اختلاف شده است. و شاید منشاء اختلاف این باشد که قبول لفظی در این موضوعات معتبر است یا اینکه قبول فعلی و هر امری که دلالت بر رضایت کند در آنها کافی است. چنانکه در همه موضوعات بهمین منوال است.

عقد یا ایقاع بودن معامله ندرة مثمر ثمر است مثلا ودیعه امانت مالکی است پس اگر عقد باشد عقد جائزی خواهد بود و باین لحاظ ودعی یعنی شخصی که امانت باو سپرده شده میتواند آنرا حال کند در اینصورت امانت مالکی بامانت شرعی منقلب میشود اما اگر ایقاع باشد مجرد اذنی بوده و ودعی حق حال آنرا نخواهد داشت بلکه بامانت مالکی باقی میماند تا وقتی که مالك آنرا مسترد کرده یا ودعی آنرا رد نماید بهرحال بحث در آن بیفایده است.

(کلیات حقوقی ص ۲۶)

عَقرَب ـ (اصطلاح هیوی و نجومی)

و یکی ازصور بروج دوازده‌گانه بود شامل ۲۱ ستارهٔ داخل در صورت و سه ستاره خارج از صورت.

(از صورالکواکب ص ۲۰۷ و رسالهٔ سوم از رسائل اخوان ص ۹۰)

عَقل - (اصطلاح فلسفی وعرفانی) یکی از مسائل مهم فلسفی که انظار و آراء فلاسفه را بخود متوجه کرده است مساله عقل، روح و نفس و چگونگی وجود و ماهیت آنها است.

کلمهٔ عقل ازلحاظ لغوی معانی متعدد دارد از جمله «فهم» الشیء یعقله عقلا. یعنی فهمید او را و ادراك کرد و تدبر کرد و «قید». عقل‌البعیر یعنی شتر را مقید کرد و بدو قید زد «بالمعقله» یعنی عقال و قید. و «ضد جهل» و «ضد حمق» و اطلاقات و تعبیراتیکه برای مشتقات آن شده است بشرح زیر است:

«تعقل» یعنی «تکلف العقل» که بسا سختی و دشواری امری را دریابد.

«عاقول» گیاهی است که شتر خورد «عقال» آنچه شتر را بآن بندند. «عقل» آنچه را با او سر حیوان را بندند و عقل را از آن جهت عقل گویند که دارنده خود را از زلات نگاه دارد معقول هم بمعنی عقل آمده است.

«اعتقل لسانه» یعنی قادر بر سخن گفتن نیست و بالجمله.

عَقیلَة - زنان مخدره را گویند.

عَقیلَةُالقَوم - رئیس و بزرگ قوم را گویند.

عَقائِلِ إنسان - کرائم مال و ثروت او را گویند.

عاقولُ‌البَحر - موج دریا را گویند.

عَقَلَ‌الدَّواءُ بطنه- یعنی دارو شکم او را بند آورد.

الغلام یَعقِلُ عَقلا - یعنی پسر بحد کمال و عقل رسیده و اکنون عاقل شده است.

الوَعل عَقَل عُقولاً - یعنی قوچ کوهی بر بالای کوه رفت.

عَقَلَ لَه‌دَمُ - یعنی صاحب دم دیه‌آنرا ترك کرد.

اَعقَلَ الرَّجُل - یعنی بر مرد زکات سال واجب شد.

تَعاقَلَ الرَّجل - مردیرا گویند که خود را خردمند میداند.

إعْتَقَلَ لِسانَه عَلَیٰ‌المَجْهول - یعنی زبان خود را از گفتن آنچه نمیداند نگهداشت.

عَقول - کسی را گویند که امور را دریافته و ادراك کند و دوائی که شکم را بند آورد.

عَقیل - یعنی معقول.

أعقَل - یعنی کسی که او را عقل زیاد باشد.

عُقّال - مرضی است که عارض بر پای اسب شود و موجب انقباض آن گردد.

عِقالِ - گیاهی است بنام سعدانه.

عاقِلَه - یعنی ماشطه. زن دانا.

عَقَلَتِ المَرأةُ شَعرَها - یعنی زن موهای خود را شانه کرد.

وَهُم عَلیٰ مَعاقِلِهم الأولی - یعنی آنان بردیه‌های زمان جاهلیت میباشند.

عاقِلَةُالرَّجل - خویشان و نزدیکان مرد را گویند.

(رجوع شود به کنزاللغة و العلوم و تهذیب الاسماء واللغات و جمهرةاللغة

والبستان)

کلمه عقل و مشتقات آن در قرآن بمعنی فهم و ادراک آمده است چنانکه فرماید:

ثم یحرفون الکلم من بعدما عقلوه (بقره آیه۷٤). افلاتعقلون (بقره آیه۷۵). لعلکم تعقلون (بقره ۱٤۱ – مؤمن ٦٦).

ولقدترکنامنها آیة بینةلقوم یعقلون. (عنکبوت: ۳٤). وما یعقلها الاالعالمون (عنکبوت: ٤۲) بل اکثرهم لایعقلون (عنکبوت: ٦۲). افلایعقلون (آل عمران: ٦٤). و آیات دیگر.

عقل در اخبار و روایات نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله تقوی «اما العقل فمن اتقی الله عقله» و بمعنی علم آمده است «عقل عنه‌ای اخذ عنه‌العلم» که ضد جهل است. (وافی ص ٢٤).

در کلمات شعرا نیز اطلاقات متعدد دارد از جمله هوش:

مولانا گوید:

ای بداده رایگان صد چشم و گوش
نی ز رشوت بخش کرده عقل و هوش

مقابل ذوق

در شریعت ذوق و دین یابی نه‌اندر عقل از آنک
قشر عالم عقل دارد مغز روح انبیا

مولوی

علم، ضد جهل

عقل تا باخود منی‌دارد عقالش‌خوان نه‌عقل
چون‌منی‌زودورگشت آنگه‌دواخوانش نه‌درد

سنائی

عشق را بین علم برکنده اندر کوی صدق
عقل را بین قلم بشکسته در صدر رضا

خاقانی

قافلهٔ عشق تو میرود اندر جهان
طائفهٔ عقلها هم بأثر میرود

و مقابل نقل آمده است:

پیش از آنکه اطلاقات و معانی عقل را از نظر عرف و فنون مختلف بیان کنیم لازم است موارد استعمال آنرا در فلسفه مشخص و معین نمائیم.

کلمهٔ عقل در دو مورد مشخص در فلسفه بکار برده شده است یکی عقل بمعنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایهٔ جهان ماوراء طبیعت و عالم روحانیت است و همان است که در تعریف آن گویند هر جوهر مجرد مستقلی ذاتاً و فعلا عقل است و چنین موجودی که ذاتاً و فعلا مستقل باشد همان عقل بمعنی صادر اول و دوم و... است.

معنی دیگر آن همان نفس است که در مراتب مختلفه بنامهائی مانند عقل بالقوة، بالملکه، بالفعل وبالمستفاد خوانده میشود.

و بالجمله فلاسفه در مقام بیان و تفکیك موجودات از یکدیگر موجودات را منحصر در ده مقوله کرده‌اند که نه مقولهٔ آن عرض و یك مقوله جوهر است و جوهر پنج قسم است ماده و صورت و جسم که هرسه جوهر مادیند ذاتاً و دو قسم دیگر آن که نفس و عقل باشد ذاتاً مجردند. نفس جوهری است که ذاتاً مجرد بوده و در فعل نیاز بماده دارد و عقل جوهری است که ذاتاً و فعلا مجرد باشد و مراد از اینچنین جوهر مجردی‌که بنام عقل خوانده شده است همان عقل بمعنی اول ماخلق‌الله العقل است که عالم ماوراء را تشکیل

میدهد و عقل بمعنی عقل انسانی که حاکم براعمال و رفتار انسان است همان نفس است اکنون اطلاقات عقل را (بمعنی دوم) از جهات مختلف بشرح زیر برشماریم:

الف ـ پس هریك از مراتب نفس انسانی اطلاق عقل شده‌است چنانکه گویند عقل بالقوة و بالملکه.

ب ـ علم بمصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال.

ج ـ قوت مدرکهٔ کلیات که مرتبت کمال نفس است.

د ـ مطلق نفس را یعنی روح مجرد انسان را عقل گویند.

هـ ـ قوت تدبیر زندگی‌را عقل‌گویند.

و ـ مبدئیت کمال نفس را عقل گویند

ز ـ قوت تدبیر سعادت اخروی را عقل معاد گویند.

در کشف‌المحجوب است: خرد رحمت خدای بود که فرو ریخته شد بر آفرینش.

ناصرخسروگوید: گواهی برجوهریت عقل و تمامی و شرف او بر تمام کردن اومر نفس را از آفرینش گواهی خواهیم بدانچه گوئیم هر تمامی را بر ناقص شرف است و تمام شدن ناقص نباشد جز بتمامی دیگر یعنی آن دیگر جز ذات ناقص باشد و شرف نفس مردم بر دیگر چیزها آنست که اومر عقل را پذیرنده است که تمام‌تر از دیگر چیزها است... پس ظاهر گردیم که عقل جوهر است و علت نفس است و علت همهٔ علتها است و برتر ازو علتی نیست پس تمام کننده نفس عقل است و پس از آنکه عقل بنفس متحدشد و مرنفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و چون مردم به عقل رسید تمام شد (رجوع شود به زادالمسافرین ص ۱۹۲ـ۱۹۳ ـ اسفار ج۱ ص۳۲۵ ـ ج۳ ص۵۷ـ کشف‌المحجوب سجستانی ص ۲۳ـ خوان الاخوان ص ۲۱۳).

بیان فوق اشارت باین معنی است که فلاسفه‌ا ز اطلاق عقل موجود مفیض نفس و بالاخره موجودیرا خواهند که حاکم بر عالم طبیعت و مافوق آنست و معانی دیگر را باعتبارات و جهات دیگر اراده کنند چنانکه در کلمات باباطاهر است که «العقل آلة العبودیة» و یا «العقل سراج العبودیة» که انسان بدان حق را از باطل جدا کند و طاعت را از معصیت امتیاز دهد چنانکه گفته شده است «العقل آلة التمیز» که مراد از این گونه اطلاقات قوای مدرکهٔ نفس است که عقل معاش و معاد باشد.

در کلمات عرفا است که عقل دوقسم است یکی عقل معاش که محل آن سر است و دیگر عقل معاد که محل آن دل است.

قیصری گوید: روح انسانرا ازجهت تعقل ذات و موجد خود و تعین آن به تعین خاص عقل گویند.

صدرالدین گوید: نفس انسانی را دو قوت است یکی قوت عالمه ودیگری قوت عامله و قوت عالمه منفك از قوت عامله نیست و بالعکس و در بیان و توضیح قوت عامله گوید: شکی نیست که افعال انسان گاه خوب و گاه بد و علم به حسن و قبح افعال گاه از راه کسب است و گاه بدون کسب حاصل میشود و بنابر این سه امر حاصل میشود یکی قوت ممیزه خوب و بد و دیگر مقدماتی‌که بوسیله آنها امور خوب از بد امتیاز گذارده میشود و سه دیگر

نفس افعالیکه موصوف به خوبی و بدی و حسن و قبح‌اند ونام عقل براین سه باشتراك لفظی‌است در کتب اخلاق اطلاق بر مواظبت افعال تجربیه شده‌است و بنابر این کلمهٔ عقل اطلاق بر امور فوق یعنی مواظبت برافعال تجربیه و اموریکه بوسیلهٔ آنها خوب از بد جدا میشود شده است.

انکساکورس گوید: در عالم وجود دو قوت میباشد که مدار کون و فساد بر آنها است و آن دو قوت متضاد یکدیگراند و (حب و نفور ــ محبت و غلبت) اند و علاوه براندو قوت قائل به عقل حاکم و ناظم و مدبر بر اشیاء است و بالاخره مراد از عقل در کلمات فلاسفه گاه عقل انسانی است یعنی موجـود مجـرد مدرك کلیات و گاه عقولیکه باضافهٔ نفوس مجرده جهان مافوق و ماوراء طبیعت را تشکیل میدهند میباشد.

مراد آنها از عقل انسانی همان قوت مدرکهٔ کلیات است که نفس ناطقه نامند و دراین مورد دونظر هست یکی آنکه عقل و نفس انسانی از عالم عقول و نفوس در ابدان نزول کرده و نظر دیگر آنکـه نفوس جسمانیةالحدوث‌اند و روحانیة‌ـ البقاء و بدن محل و مقسر تکمیل نفوس است بنابر نظر دوم نفوس در مرتبت کمال خود و اتصال به عقل فعال بمرتبت عقلی رسیده و عقل بالمستفاد میشوند و بنابر نظر دوم نیز مرتبت کمال قوت مدرکه کلیات را عقل گویند و در هرحال مراد از عقل انسانی همان قوت کمال نفس است «العقل لیس شیئا غیر ادراك صور الموجودات من حیث هی فی غیر الهیولی».

(تهافت‌التهافت ص ۱۵لا).

«العقل الانسان انما هومایدرك من ادراکه من صورالموجودات و نظامها».

(تهافت‌التهافت ص ۲۱۵).

«العقل لیس هوشیء اکثر من ادراکه الموجودات باسبابها» (تهافت‌التهافت ص ۵۲۲).

«و هذه القوی التي تدرك المعقولات جوهربسیط ولیس‌بحسبم ولایخرج‌من‌القوة الی‌الفعل ولایصیر عقلا تاما الابسبب عقل مفارق و هوالعقل الفعال الذی یخرجه الی الفعل».

(عیون‌المسائل ص ۱۷).

«و اذا ملت واردت یا اخـی ان‌تعرف ما العقل الانسانی فلیس هوشیئا سوی النفس الانسانیة التی صارت علامة بالفعل بعد ما کانت علامة بالقوة».

(از اخوان ج۱ ص ۳۵۰).

و فرق میان علم و عقل آنکـه علم عبارت از تصور چیزی است چنانکه هست و عالم کسی است که چیزیرا آنطور که هست تصورکند وعقل جوهر بسیطی است که مردمان چیزها را بدو اندریابند. حیات نگاهدارندهٔ جسـد است و نفس ناطقـه نگاهدارندهٔ حیات است و عقل نگاهدارندهٔ نفس‌ناطقه و شرف‌دهندهٔ او است بشناخت جوهر خویش. (از جامع‌الحکمتین ص۲٤۹)

و اما عقل بمعنی مفارق و عقول مجرده طولیه و عرضیه بیان اثبات وجود آنها از این قرار است کـه فلاسفه بحکم قاعـدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحـد» و این اصل کـه «لیس فی طباع الکثره بماهی کثرة ان یصدر عنه مبدعان معابل واحدا فواحدا» وقاعدهٔ «ان‌البسیط الذی لاترکیب فیه اصلا لایکون علة لشیئین» و اصل لزوم

سنخیت میان علت و معلول و بعد از اثبات این معنی که موجود اول که واجب‌الوجود است واجب از تمام جهات است و هیچ نوع تکثری درذات او نیست و واحدالذات والصفات والافعال است گویند: اول‌صادر از حق باید موجودی باشد که اولا بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود وثانیاً مفارق و مجرد از ماده باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد مستقل بالذات و بالفعل و جسم و جسمانی نیست تا مرکب باشد و دارای جنس و فصل باشد.

اول صادر را عقل اول و عنصر اعظم و اشرف ولوح و قلم گویند مشائیان گویند: اول چیزی که ظاهرشد ازذات او عبارت از جوهری است قدسی که درغایت نور و ضیاء بعد از ذات اول است و بواسطهٔ او جوهر قدسی دیگری پدید آمد مترتبت در شرف وکمال وبالاخره بواسطهٔ عقل اول که دارای دو جهت است یکی جهت فقر ذاتی و دیگر وجوب غیری و یا امکان ذاتی و وجوب غیری و یا نسبت او بذات خود و نسبت بذات حق و بالاخره برای عقل اول هویتی و امکانی است فی نفسه و وجوبی است باول ومبدءالمبادی، از جهت تعقل امکان و هویت خود جرم فلک‌اول و ازجهت تعقل ذات مبدءالمبادی عقل دوم و بعبارت دیگر از جهت فقر ذاتی او فلك اول و از جهت وجوب وکمال غیری او عقل دوم صادر شده است و بعضی صادر و عقل اول را ذوجهات ثلث میدانند و گویند از جهت تعقلش ذات حق را عقل دوم و از جهت تعقلش امکان خود را که اخس‌الجهات است جرم فلك اول و از جهت تعقلش ماهیت خود را نفس فلك صادر میشود و بالاخره عقل دوم نیز منشأ صدور عقل سوم و فلك دوم‌ونفس اول است تا برسد به عقل دهم و فلك‌نهم که عقل دهم را عقل فعال گویند و ازعقل فعال باعتبار امکانش هیولا صادر شده و باعتبار تعقلش ماهیت خود را صور نوعیه و جسمیه صادر شده است و باعتبار نسبت او بمبدأ، نفوس ناطقه صادر شده است «و اول المبدعات عنه شئی واحد بالعدد و هوالعقل الاول و یحصل من‌المبدع الاول الکثرة بالعرض لانه ممکن‌الوجود بالذات واجب‌الوجود بالاول لانه یعلم‌ذاته و یعلم الاول و لیست الکثره فیه من‌الاول لان امکان الوجود هو لذاته و له من الاول وجه من‌الوجود و یحصل من‌العقل الاول لانه واجب‌الوجود و عالم بالاول عقل آخر ولا یکون فیه کثرة الابالوجه الذی ذکرناه و یحصل من ذالك العقل الاول الثانی بانه ممکن‌الوجود و بانه یعلم ذاته فلك الاعلی بمادته و صورته التی هی‌النفس ویحصل من‌العقل الثانی عقل آخر و فلك آخر تحت‌الفلك الاعلی»

(عیون‌المسائل فارابی ص ۷ ورجوع شود به تهافت التهافت ص۴۲۵).

اما فارسیان در ترتیب وجود و نظام آن گویند صدور انواع متکثرهٔ متکافئه مانندانواع اجسام‌عنصریه محتاج باختلاف نوعی‌اند که یا در فاعل باشد و یا در جهات تأثیر فاعل باشد و چون در عقل اخیر جهات متکثره باندازه کافی نیست گویند عقول زیاده برآنند که مشائیان گویند و بازاء هرنوعی ازانواع جسمانیه

عقلی است که آن رب‌النوع آنست و مدبر طلسم آنست «ذوعنایة باشخاصه» و بنابر این عدد قوا هر عقلی باندازۀ انسواع جسمانیه‌اند. عقول نزد آنها دو دسته‌اند یکی قواهر اعلون که در سلسلۀ طولیه‌اند و دوم ارباب اصنامند کـه در سلسلۀ عرضیه‌اند وآنها صواحب انواع‌جرمیه‌اند که مثل افلاطونی نامند.

و بالاخره حکماء اشراق در ترتیب نظام وجود گویند. از نورالانوار کـــه واجب‌الوجود است نور دوم که نور اقرب است صادر شده و نور دوم را جهات متدد است یکی توجهش بذات نورالانوار و دیگر توجهش بذات خود یکی از اشراق نورالانوار بآن و دیگری مشاهدۀ او نور الانوار را یکی جنبه نقص و فقر وامکانش و ظلمتش و دیگر از جهت نورانیت او بفیرش و در نتیجه از نور اقرب نور دوم از جهت مشاهده‌اش ذات حق را و از جهت مشاهدۀ خودش نفس و در نور دوم جهات‌مضاعف میشود یکی ازجهت شهودش بلاواسطۀ ذات حق را و دیگر شهودش با واسطۀ نور اقرب و یکی از جهت امکان و شهودش نفس خود را و دیگر از جهت اشراق نورالانوار بر او و همین طـور انوار طولیه‌و عرضیه صادر شده است.

(ازشرح مواقف ج۷ ۲۵۶ ـ مجموعه دوم‌مصنفات ص ۹۱، ۱۳۸، ۱۱٤ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۱۰، ۳۱۵ ـ ج ۳ ص ۵۷، ۳۵۰ ـ ج ٤ ص ۳۱ مبدأ و معاد صدرا ۱ ص ۱٤۱ ـ رسائل ص ۱٦۱ مشاعر ص ۹۷ ص ۳۲۱ ـ تفسیر ص ۱۷۰۰، ۱٤٤۸، ۱٦۱۸، ۱٦۰۰).

ارسطو گوید عقل بر سه قسم است عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل فعال وی گوید برای هر حیوانی عقل مفارقی است و در بعضی از حیوانـات آن عقل اظهر وابین است و در بعضی اخفی است و نفس انسانی را دو قوت است یکی‌قوت عامله و دیگری قوت عالمه و قوت عالمه نفس منفك از قـــوت عاملـه نیست و بالعکس.

عقل یعنی خرد و در اصطلاح حکما قوۀ مدرك کلیات را عقل گویند و گـاه نفس ناطقه را گویند و مراتب و تعداد عقول در محل خود بیان شده است.

خواجه گوید «العقل آلة العبودیة»

در کلمات بابا طاهر است که «العقل سراج العبودیة» که بدان حق از باطل امتیاز گذارده شود و طاعت از معصیت جدا شود و علم از جهل ممتاز گردد.

قیصری گویـد: روح انسان را از جهت تعقل ذات و موجد خود و تعیین آن به تعین خاص و مقید کردن آنچه ادراك کند عقل گویند.

و بعضی گفته‌اند «العقل آلة‌التمیز» که مراد عقل معاش است نه آن مرتبت که فوق قلب است.

و بعضی گفته‌اند «انتهاء العقل الی الحیرة و انتهاء الحیرة الی السکر» کـه بشهود ربوبیت سالك عقل خود را کم کند و متحیر شود.

عقل دو قسم است یکی عقل معاش‌که محل آن سرست و دیگر عقل معاد که محل آن دل است.

(از اسرار القلوب ـ شرح گلشن راز ص ٤ ـ اسرارالتوحید ص ۲۱۵ ـ شرح

قیصری ص ٤١).
عقل کل نخست پدید آوردهٔ بـاری استو تمام است به فعل و قوت کـه فرمودند «اول ما خلق‌الله العقل»
(از خوان الاخوان ص ٣٥).
انصاری گوید: عقل ما عقال دلست، یعنی دلرا از غیر محبوب دربند آرد و از هوسهای ناسزا بازدارد:
(از عده ج ١ ص ٤٤٢).
وگفته‌اند «العقل نور فی‌القلب یفرق به بین‌الحق والباطل»
(اشعة ص ١٧٦).
و گفته‌اند «العقل مایبعدك عن مراتع الهلکة»
(طبقات ص ٤٣٨).
و گفته‌اند «العقل الصحیح هوالذی یستحسن
از جمله ترکیبات.
عَقلِ اوّل.
عَقلِ فعّال.
عَقلِ دوم تا دهم.
عَقلِ معاد.
عَقلَ جُزوی.
عَقلَ کُلی.
عَقلَ بَخْتی.
عَقلَ إیمانی.
عَقلِ پنهانی.
عَقلَ کاذِب.
عَقلَ کلّ.
عَقلَ کامِل.
عَقلَ کودك.
عَقلِ مَحْجوب.
عَقلَ بالملکه.
عَقلِ بالفعل
عَقلِ بالمُستفاد.
عَقلِ عَمَلی.
عَقلِ نظری.
عَقلَ مَحض.
و بالاخره.
عَقلِ إلهی ـ مراد ذات حـق است «من المعلوم الاول لنا ان‌العقل الا لهی یجب ان یکون فی غایة الفضیلة والتمام»
(تفسیر ص ١٦٩٧).
عَقْلِ‌إنسانی ـ در رسائل اخوان‌الصفا است که «ان‌العقل اسم مشترك یقال علی معنیین احدهمااما تشیر به الفلاسفة الی انه اول موجود اخترعه‌الباری جل و عز و هو جوهر بسیط روحانی محیط بالاشیاء کلها احاطة روحانیة».
«والمعنی الاخر ما یشیر به جمهور النـاس الی انه قـوة مـن قـوی النفس الانسانیة التی فعلها التفکر والروية و النطق والتمیز والصنائع و ماشا کلها»
(از اخوان ج ٣ ص ٢٢٨).
و در جای دیگر گوید «و اذاتا ملت واردت یا اخی ان تعرف مالعقل الانسانی فلیس هو شیئاً سوی النفس الانسانیة‌التی بالقوة»
صارت علامة بالفعل بعد ما کانت علامة بالقوة
(اخوان ج ١ ص ٣٥٠).
مبنای تعریف ارسطو برای نفس بر امتیاز و جدائی ماده از صورت است بدین طریق که وی ماده را امر نسبی دانسته و گوید ماده همواره در تبدل و تحول است و امری است نسبی و ناچار باید امری موجود باشد که آنرا در مراتب مختلف محدود و معین نماید و آن صورت

است که در هر حال وجود و کون خاص بماده بخشد و او را از سایر موجودات ممتاز گرداند و تفرقه و جدائی میان ماده وصورت بعینه منطبق برجسم ونفس‌است‌و بنابراین انسان نزد ارسطو مانند مجسمه‌ ایست که شکل و صورت او را از سایر چیزها ممتاز گرداند، جسد مادهٔ انسان است و نفس صورت او، ماده و صورت بنحو اتحاد جوهری متحد شده‌اند و چنانکه صورت مجسمه را نتوان از وی جدا کرد نفس انسان را نتوان از جسد جدا نمود و بنابر این ماده و صورت یك جوهرند و هر یك از دیگری جدانمیشوند برخلاف نظر سقراط و افلاطون که نفس را مستقل و جدای از جسد میدانستند و از این بیان میتوان دانست که ارسطو بر خلاف استاد خود افلاطون قائل به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس است.

ارسطو گوید تمام قوای مختلفه انسان بوسیله نفس بکار گماشته شده و میشوند و لمس، سمع، بصر و غیره همه در استخدام نفس‌اند.

ارسطو نفس را بدین سبب کمال اول برای جسم طبیعی میداند

(رجوع‌شود به رسالة النفس.... دکتر محمود قاسم چاپ مصر ص ۶۷، ۶۸).

ارسطو گوید صورت بر دو نوع است یکی صورت هیولانیه که واقع در تحت حس است و دیگری صورتی‌که ذات هیولی نباشد و تحت عقل است و آن عبارت از نوعیت اشیاء است

صورتی که در هیولی است عبارت از امری است که بالفعل محسوس است

و بالاخره ارسطو گوید قوت حاسه مانند سایر قوا جدای از نفس نیست و مانند عضو در جسم هم نیست و بلکه قوت حاسه و هر یك از قوای دیگر خادم نفس است و بلکه خود عسکریان نفس واجزاء نفس‌اند.

لکن با این وصف نظر افلاطون را در مورد تقسیم نفس باجزاء مردود میداند و گوید یك امر است وقابل تجزیه نیست که از اجزاء مختلف صادر شده باشد و بلکه تمام آثار مختلف و همه مظاهر یك امرند، نفس انسان را وظائف و ملکاتی است که پست‌ترین درجات آن ادراك بوسیلهٔ حواس است زیرا بواسطهٔ حواس انسان فقط صفات اشیاء را درمیابد و در درجهٔ دوم که بالاتر است ادراك بوسیلهٔ حس مشترك است‌که محل‌اجتماع ادراکات حسیه است که نوع معارف حسیه را در میابد و در درجهٔ بالاتر از آن قوت خیال است که محل اجتماع صور اشیاء است حتی بعد از برطرف شدن آنها از مقابل و مقارنهٔ با حواس و در درجهٔ بالاتر حافظه است که مانند مخیله صور را نگهداری میکند جز آنکه علاوه بر حفظ صورت این معنی را نیز که این صورت مربوط بگذشته است درمیابد و در درجهٔ بالاتر ذاکره است و فرق میان حافظة و ذاکره آنکه حافظه بدون قصد و اختیار صور را حاضر در خود میکند و ذاکره این عمل را با قصد و اختیار انجام میدهد و در درجهٔ بالاتر عقل است و عقل را نیز دو درجت است یکی عقل قابل که مرتبت پست‌تری دارد و دیگر عقل فاعل است که مرتبت آن بالاتر است.

بنابراین عقل را قوتی است برتفکر قبل از آنکه بالفعل اندیشهٔ حاصل شود و همان‌قدرت برتفکر عقل راقابل‌نامیده است و عقل متفکر بالفعل را عقل فاعل نامیده است و مجموع قوای فوق‌الذکر را نفس نامد.

افلاطون درمورد تعریف و شناساندن نفس اصول منطقی را کنار گذارده است و عقاید وی بیشتر بسر مبنای تخیلات شاعرانه است او در مورد حرکات وافعال انسانی گوید: حرکات انسا نرا سه منشأ است شهوت، عاطفه، عقل. مقر شهوت اسفل بطن است و مقر عاطفه قلب است و مقر عقل سر است. و این قوا در هر انسان موجود است لکن بدرجات مختلف و از مجموع این سه قوت نفس پـدیـد میآید.

نفس انسانی مانند نفس عالم علت حرکت انسان است از طرفی متصل به مثل و از طرفی دیگر متصل بعالم حس است و آنرا دو جزء است یکی جزء اعلی وارقی دیگر جزء اسفل.

جزء اعلی وارقی را عقل گویندکه مدرك مثل است و بسیط غیر مرکب است و غیر قابل تجزیه است و ابدی است و جزء دوم که اسفل است لاعاقل است و قابل تجزیه است و فانی شدنی است و آن خود دو جزء دارد یکی جزء وضیع و پست و دیگری جزء شریف، جزء شریف، مبدأ شجاعت حب، شرف و عواطف است و جزء وضیع مبدأ شهوات بهیمیه است.

جزء شریف متصل به عقل است و مرکز جزء لاعاقل قلب است.

انسان را دو نوع عقل است وحیوان رادو نوع‌عقل حیوان‌ازقسم دوم‌است و نفس لاعاقل. و نبات را یك قسم است.

وی گوید معارف بشری تنها تذکر است و عبارت از تـوجـه نفس است بآنچه در مثل است.

از بررسی کلمات و سخنان افلاطون چنین بدست می‌آید که عقاید و آراء او در مورد نفس و عقل و مثل همه بر مبنای اصول خطابی و شعری است وکمتر در آن رعایت اصول منطقی شده‌است لکن ارسطو مسأله نفس و وجود و مراتب آن را به طرز جالبتر و منطقی‌تری مورد توجه و بحث قرار داده است وی اولا نفس را صورت ماده و جسد میداند و مجموع ملکات نفسانی و حواس و غیره را نفس میداند و برای مدرکات حسی که منشأ معارف بشری میباشند درجاتی قائل شده است و چون نفس را عبارت از صورت موجودات میداند موجودات را طبقه بندی کرده و برای هر یك از موجودات نفسی قائل شده است (نفس نباتی، حیوانی، جمادی) و صورت را در اجسام عضویه متجلی‌تر و روشن‌تر از صورت اجسام لاعضویه می‌داند و نظام داخلی اجسام عضوی را اتم و اکمل از اجسام لاعضوی میداند و همان تنظیم داخلی اجسام عضوی را روح عضوی میداند و عقل و نفس را عبارت از تنظیم جسد میداند و نفس نباتیه را بعد از جمادی وحیه را بعد از نباتی میداند و آنرا نیز دارای درجاتی میداند که بعضی ارقی و اعلی از بعضی دیگرند و نخستین وظیفهٔ نفس اجسام عنصری تحقق بخشیدن به شخص و نوع خود است که تغذیه و تولید مثل باشد و

این دو امر وظیفهٔ پست‌ترین درجات جسم لاعضوی است که نبات باشد و در درجهٔ بالاتر از نبات علاوه بر انجام وظائف مذکوره وظائف دیگری مانند حس وادراك بحواس انجام میدهد و آن حیوان است که شاعر بآلام و لذائذ و غیره است و در درجهٔ بالاتر انسان است که علاوه بر خصوصیات و آثار و وظائف نبات و حیوان وظائف دیگری نیز انجام میدهد.

و در درجهٔ بالاتر از انسان نفس ملکیه است و بالاخره آخرین مرتبت کمال نفس عقل است.

ارسطو پارهٔ از آراء و عقاید خود را بر اساس آراء استاد خود افلاطون قرار داده مثلا در این امر که منشأ و مصدر، وجود کلی یا مثال یا صورت است بـا استاد موافق است لکن در بنائی که بر این اصل گذارده شده هر یك راهی در پیش گرفته‌اند.

افلاطون میگوید: صور عقلیه کلیهٔ اشیاء که در ذهن مرتسم میشوند درخارج و عالم عین ما بازاء دارند که موجود بالفعل است و مراد از موجودات عینی واقعی که مابازاء صورند مثل‌اند، ارسطو این قول را مردود میداند. وی گویدآنچه در خارج موجود بوده و حقیقت دارد مواد و جزئیات است و مابازاء آن صورت امور عینی بمعنی خارج در عالم محسوس است نه عالم مثل. و چنین نیست که آن صور را مابازائی بمعنی آنچه افلاطون گوید باشد بلکه مابازاء همان اشیاء خارجی است که منشأ ارتسام است و بالجمله کلیات و صور ذهنیه را بآن‌معنی که افلاطون گوید مابازاء نیست وادراکات کلیه حقیقت‌اند و لکن آنها را وجود مستقلی نیست در عالمی بنام عالم مثال و وجود محدود بهمین عالم است که ما در آن زندگی میکنیم و مثل و حس از یکدیگر جدا نمیباشند و میان ماده و صورت جدائی نیست درست است که ارسطو قائل بعالم ماورا است و اول ماصدر را صور یا عقل میداند و لکن در عالم حس کاملا خیالی نیست و بلکه برای عالم طبیعت و ماده حقیقتی قائل است و آنرا مقابل عالم ماوراء میداند لکن افلاطون عالم حس و ماده را شبح و سایهٔ عالم روحانی و مثل میداند.

ارسطو گوید: جهان بطرف هدف و مقصد خاصی سیر میکند و آن هدف و مقصد عبارت از تحقق عقل است.

و از این رو است که گویند. فلسفه افلاطون آسمانی بوده و فلسفهٔ ارسطو زمینی افلاطون در عرش است و ارسطو در فرش و ازینجهت عالم ماده را مشاهده میکرد و واقع عینی میدانست و مسائل و قضایای فلسفی را بر مبنای مشاهدات و تجارب و اصول و قوانین طبیعی قرار داده است.

فلسفهٔ افلاطـــون فلسفهٔ شعری و خیالی و فلسفهٔ ارسطو مبتنی بر حقایق عینی خارجی است افلاطون گمان میکرد که مرکز حقایق در نظام وجود روحانی است که مثل باشد و عالم حس و ماده تنها مظهر آنست لکن ارسطو حقیقت را در عالم ماده و حس انکار نمیکند و از این جهت وی ابتدا از معرفت وشناختن موجودات طبیعی محسوس شروع میکند.

افلاطون مدعی است که عالم حس و

طبیعت را فقط بواسطه عالم روحانی میتوان شناخت و امور آنرا توجیه کرد.
ارسطو برخلاف او گوید جهان و ماده و طبیعت رافی ذاته میتوان شناخت و بواسطه حواس و مدرکات میتوان از عالم ماده اطلاع پیدا کرد.

ارسطو گوید: فهم مثل به آن طور که افلاطون گفته است کار بسیار دشواری است و یك تصورات و خیالاتی بیش نیست

(رجوع شود بـه قصة الفلسفة الحدیثه ج ۱لا ص ۲۷۰ ـ ۲۸۹).

ارسطو نفس را کمال جسد میداند که در مراتب اول از وظایف مادی اجسام است و بعد از طی مراحل کمال مجرد میشود.

از نظم فکری و منطقی که در کار ارسطو دیده میشود این نکته بدست میاید که وی نفس را جسمانیة الحدوث میداند بر خلاف افلاطون و سقراط زیرا سقراط استاد افلاطون نیـز نفس را عنصری جوهری دانسته و بدن را آلتی میدانست که مورد توجه و اعتناء نیست.

مبدأ معرفت از نظر ارسطو حواس است و ابتداء از ادراك امـور جزئیه شروع میشود تا منتهی شود به تفکر و تعقل کلیات که خواص نوعیه اشیاء باشد که مدرك و ادراك کننده آنها را مجرد میکند از ماده و معانی کلـی میسازد رواقیان نفس را جسمانیةالحدوث دانسته و منکر هبوط آن از عالم اعلی میباشند.

رواقیان گویند نفس طفل عندالولادة صفحهٔ عاری و خالی است از هر نوع اثری و صورتی و بلافاصله صور وآثاری وارد در آن میشود و این آثار متدرج در حواس که منبعث از اشیاء خارج است وارد میشود و بواسطه حواس در صفحه و لوح ذهن مرتسم میگردد چنانکه صورت مهر بر موم منطبع میشود و بنابراین نفس منفعل از آثار حسیه و موجودات خارج و محسوس است و از نـزد خـود چیزیرا نمیتواند بسازد و تصرفات آن محدود است بآنچه حس از اشیاء و آثار خارجی درمیابد و اشیاء خارجی هستند که بواسطهٔ ادراك حواس معرفت رابوجود میاورند.

این نظر درست مقابل نظر و رای افلاطون است که گوید معرفت عبارت از تذکر است عقل خود به تنهائی مصدر معرفت است و معرفت از آن جوشش میکند و عمل حواس بیهوده است رواقیان این امر را که مدرکات کلیه صور حقایق کلیه و مثل خارجی باشند مردود میدانند و گویند. کلیات امور ذهنی هستند و متنزع از موجودات حسی خارجی میباشند که چند جنس را درتحت یك‌جنس درآورده و آنها را بنام‌های خاص خوانده‌اند و آن نامها و اسامی را مدلول خارجی نیست و چون مبدأ و منشأ معرفت خارج است حقیقت عبارت از مطابقت امور ذهنی با اشیاء خارجی است و بعبارت دیگر تطابق میان صورت و خود شئی است.

رواقیان قائل به عقل مستقل از بدن نبوده‌اند و در باره ماهیت خدا و نفس گویند که نفس و خدا نارانند خدا نفس عالم است و نفس نار الهی است معذلك میتوان‌گفت‌که نار الهی رواقیان تشابهی با نفس رحمانی و عقل فعال و حاکم بر

جهان طبیعت دارد آنچه موجب شده است که آنها را فیلسوف عقلی نه‌نامند اولا توجه آنها است در باب معرفت به ماده و جهان طبیعت و ثانیاً جنبهٔ مادی است که برای نفس و خدای جهان قائل‌اند.

و بدین ترتیب در مسأله اصل‌الاصول همان رأی و نظر هراکلیت را گویند و لکن از طرفی قائل به تناسخ نفوس‌اند و معلوم نیست با وجود آنکه تناسخ نفوس مستلزم مجرد بودن آنها است آنان چگونه نفس را ماده و نار میدانند.

اشارت رفت که فارابی فیلسوف اسلامی قائل بارکان شش‌گانه بوده است که‌عبارت باشند ازنفس‌اول یا مبدأ الهی، اسباب ثانویه یا عقول، عقل فعال، نفس، صورت ماده معنویه

مبدأ اول احدیت مطلقه است وسوای آن متعدد و متکثراند از آن شش مبدأ سه‌مبدأ اول‌نه مادی و نه‌ذوعلاقه‌بماده‌اندو سه مبدأ اخیر متعلق باجرام و اجسادند.

وی تعریف ارسطو را در مورد نفس برگزیده و گوید: نفس کمال اول جسم آلی ذی حیاة بالقوة است و آن را صورت بدن میداند و از این جهت میتوان‌استنباط کرد که مانند ارسطو نفس را منطبع در بدن میداند ولکن در جای دیگر تصریح کرده است که نفس عاقل جوهر انسان است و از عالم امر و عالم الهی و عالم.. پدید میاید چنانکه در کتاب ثمرة المرضیه گوید. «ان‌الروح‌الذی لنا من جوهر العالم الامر» و از این نظر میتوان او را تابع افلاطون دانست زیرا از عبارات آن کتاب در مورد نفس و بعضی تألیفات دیگر او معلوم میشود که وی میان عالم حسی و عالم الهی امتیاز گذارده است و ارواح و روحانیات را هابط و نازل از عالم ملکوت میداند البته در مقام تحقیق و بررسی کلمات او میتوان گفت که وی در بعضی موارد از آراء و عقاید افلاطون و دربعضی دیگر از فلسفه ارسطو متأثر شده است و در مقام جمع مابین آنها برآمده است و با توجه بدو نظر فوق میتوان گفت که وی ماده روحانیات را متراوش از عالم امر میداند ولکن نشو و نماء آنرا در بدن میداند و این نظر را اغلب کسانی که قائل‌اند که نفس جسمانیةالحدوث است اظهار کرده‌اند.

وی عقیده به تناسخ نفوس را که افلاطون و رواقیان گویند مردود میداند و در مورد عقل بشری گوید: عقل بشری ملکه‌ایست که بالقوة مهیای آثار معقولات است چه آنکه معقولات مفارقه باشند یا غیر مفارقه و عقل فعال دائماً بر حقایق عالم تابش میکند و موطن عقل فعال فلك قمر است و باعث افاضهٔ عقل هیولانی است و شبیه به ضوء است که صادر از آفتاب است و بدین طریق از فلوطن نیز متأثر شده است.

فارابی قوت متخیله را واسطهٔ میان حواس و عقل میداند و گوید: عضو رئیسه در انسان قلب است که مرکز احساس، تخیل وشهوت است ومحل‌صدور حرارت غریزی است و بعد از آن دماغ است.

قلب اولین مخلوق در بدن است.

حصول صورت در هر چیزی بر سه نوع است یکی حصول صورت در حس و

دیگری حصول صورت در عقل و سه دیگر حصول صورت در جسم قسم اول بواسطهٔ انفعال و دوم بواسطهٔ حصول صورت مفرداً و غیر ملابس یا ماده است

وی قوای نفس را متساوی الرتبه نمیداند و آنرا ذودرجات مختلف و درحال تکامل و ترقی میداند که از محسوس بواسطهٔ متخیله به معقول رود.

عقل در نفس طفل بالقوة است و بعد از ادراك صور اجسام بالفعل میشود و این انتقال از قوت به فعل کار عقل فعال است و او است که واهب الصور است.

عقل فعال نه تنها مبدأ فیضان حدوث نفس است بلکه مبدأ ومصدر صورجمادات و نباتات و حیوانات است.

از بررسی کلمات او در موارد مختلف اضطرابات خاص مشاهده میشود گاه افلاطونی‌است وگاه پیرو آراء ارسطو است و همین امور است که موجب میشود او را فیلسوف تلفیقی بنامیم.

و از طرفی مانند افلاطون گوید نفس عاقله جوهر انسان است و بفناء بدن فانی نمی‌شود از طرفی دیگر مانند ارسطو گوید نفس صورت و کمال بدن است و قبل از بدن نبوده است و به حدوث بدن حادث شده و همواره سیر تکاملی را طی تا بمرتبت کمال خود برسد مادهٔ عقل در روح طفل موجود و بعد از طی مدارج کمال عقل فعال‌میشود و یا بدو میپیوندد

(رجوع شود به رسائل متفرقهٔفارابی ص ۱٦ و آراء اهل مدینهٔ فاضلهٔ فارابی ص ۱۵).

الکندی در مورد عقل انسانی تابع نظر و رأی ارسطو است و گوید نفس عبارت از صورت است و کمال جسم است و او را وظائف و آثار زیادی است که در مراتب مختلف آثار و وظائف مختلف دارد و چنین آغاز سخن کند.

صورت بر دو نوع است یکی صورت هیولانیه که واقع تحت حس است و دیگر صورتی که واقع تحت عقل است و آن نوعیت و صورت نوعیهٔ اشیاء است.

صورت هیولانیه بالفعل محسوس‌است و بواسطه افادت نفس در نفس حاصل میشود و چنین نیست که وقوع آن در نفس مانند وقوع شئی در ظرف باشد بلکه با نفس متحد میشود و در نتیجه صور اشیاء که در ذهن و نفس حاصل میشوند بانطباع نمیباشند بلکه باتحادند و هر یك از قوای انسانی چیزی جدای از نفس نمیباشد و در عین حال در نفس هم نیست چنانکه عضو در جسم است بلکه قوهٔ حاسه خود نفس است در مرحلهٔ پست و نفس خود حاس است و بالجمله نفس با حاسه حاسه است با لامسه لامسه است و با ذوق ذائقه و با شم شامه است.

الکندی مسأله اتحاد عاقل و معقول را بارسطو نسبت داده است و گوید ارسطو قائل باتحاد عاقل و معقول وحاس و محسوس است چنانکه در بحث مربوط باتحاد عاقل و معقول گذشت

(رجوع شود به رسالهٔ الکندی ص ۳۵۳ ــ ۳۵٦).

ابن سینا در مسألهٔ نفس و عقل انسانی و تقسیمات پیرو عقاید و آراء ارسطو است و در مواردی تحت تأثیر

فارابی واقع شده است لکن در بعضی موارد درمسأله نفس ازو جلوتر رفته‌وآنرا بطرز خاص مورد بحث و تدقیق قرار داده است در اغلب از موارد وی سعی کرده است خود را پیرو آراء ارسطو نشان دهد و مسلم است که باندازه زیادی از آراء ارسطو را که از طریق فارابی بدست آورده است خود تأیید کرده و پذیرفته است.

ابن‌سینا از آن جهت که در مسائل طبی تبحر خاص داشته است مسألهٔ نفس را گاه از نظر طبی و گاهی دیگر از نظر فلسفی مورد توجه قرار داده است بدین جهت دقت زیادتری در آراء او مشاهده میشود و همین دقت نظر زیاد وی در امر نفس موجب شده است که مقام و منزلت بزرگی را در جهان فلسفه احراز کند.

او نفوس را بر سه نوع میداند و کم و بیش در این تقسیمات آراء ارسطو را مد نظر داشته است از این قرار نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقهٔانسانی در تعریف اول گوید: «اَنَّها کَمالُ اَوّلٍ لِجسمٍ طبیعیٍ آلیٍ مِن جِهَةِ ما یَتَوَلَّد ویَرْبو و یَتَغَذّی» و درتعریف نفس حیوانی‌گوید. «انها کمال اول لجسم طبیعی من جهة ما یدرك الجزئیات و یتحرك بالاراده» و در تعریف نفس انسانی گوید: «انها کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یفعل الافعال الکائنة بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی من جهة ما یدرك الامور الکلیة»

در فصل اول از فن هفتم ازطبیعیات ابتداء وجود نفس را ثابت کرده وگوید.

ما اجسامی را مشاهده میکنیم که دارای حس و حرکت باراده‌اند و اجسامی را مشاهده می‌کنیم‌که تغذیه وتنمیه و تولید مثل میکنند و بدیهی است که این آثار و امور از الآثار و توابع جسمیت آنها نیست و بنابراین در ذوات آنها مبادی خاصی می‌باشدکه منشأ و مصدر این آثار است و بالجمله «کل ما یکون مبدأ لصدور افاعیل لیست علی و تیرة واحدة عادمة للارادة فاسمیه نفساً فالحیوان والنبات لایتم حیواناً ولا نباتاً بالبدن فیحتاج الی کمال آخر هوالمبدأ بالفعل فذلك هو النفس».

و بنابراین فضیلت نبات و حیوان به نفس است و نفس را باعتبار آنکه مبدأ و مصدر افعال است قوت نامند و باعتبار آنکه محل قبول صور است نیز قوت قابله نامند و باعتبار آنکه سبب پدیدار شدن جوهر نباتی و یا حیوانی است صورت نامند و باعتبار آنکه استکمال جنس بآنست کمال نامند.. «فالنفس من جهة القوة التی تستکمل بها ادراك الحیوان کمال و من جهة القوة التی یصدر عنه افاعیل الحیوان ایضاً کمال والنفس المفارقة کمال والنفس الذی لا تفارق کمال».

و نام نفس از جهت مدبریت آن مربدن را بر آن اطلاق شود.

وی در توضیح کمال اول و دوم گوید کمال اول چیزی است که مقوم نوعیت شئی است و کمال دوم امور و توابع ولواحق نوعیت شئی است مانندشکل و قطع برای شمشیر.

(رجوع شود به نجات ص ۲۶۷،

۳۸۵ ـ شفا ج ۱ ص ۲۷۷ ـ ۲۷۹).
وی معتقد است که تعلق نفس به بدن از باب تعلق معلول بعلت ذاتی خود نیست و مزاج و بدن علت بالعرض برای نفس است زیرا موقعی‌که مادهٔ بدن حادث شد و صلاحیت پیدا کرد که آلت برای نفس باشد علل معدهٔ مفارقه سبب پدید آمدن نفوس جزئیه شوند و بنابر این علل حقیقی امور دیگرند.

شیخ‌الرئیس در مورد مرتبت کمال نفس حیوانی که نفس انسان باشد توضیح زیادتری داده و گوید:

انسان‌را افعال وآثار وعکس‌العملهای خاصی است که منشأ و مصدر آن نفس اوست و آن خواص و آثار و افعال برای حیوان نیست زیرا انسان هم در امور جزئیه تصرف میکند و هم در امور کلیه که مربوط باعتقاد تنها است نه عمل و بنابراین انسان را علاوه بر نفس حیوانی که مصدر ادراکات جزئیه است قوت مخصوص دیگر است که منشأ مدرکات‌کلی است و قوت مدرکهٔ جزئیات از آن مدد گیرد قوت مدرکهٔ جزئیات را عقل عملی نامند.

و قوت نظری را مراتبی است و هر یك از مراتب آن را عقل گویند و همان قوت نظری است که مراحل مختلف را طی کرده بالقوه، بالملکه و بالفعل میشود و علت باعثه فاعله آن عقل فعال است که نسبت آن به نفوس بشری مانند نسبت آفتاب است به نجوم چنانکه آفتاب برنجوم نور دهد عقل فعال بر اجساد افاضه روح و نفس کند و همان عقل فعال افاضات خود را که نفوس جزئیه است تربیت‌کرده به مرتبت عقل بالمستفاد رساند تا اتصال باو یابد.

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۳۵٤، ۳۵٦، ۳٦۰، ۲۷۹).

قوت واهمه از فصول ممیزه حیوان و مفکره از خواص انسان است، کمال حقیقی نفس ناطقه خفـی و نهایت آن عبارت از «صیرورته عالماً عقلیاً تنبسط فیه صورالموجودات» می‌باشد اساس این جمله که من فکر می‌کنم پس هستم که در قرن ۱۸ بوسیله دکارت فیلسوف اروپائی پرورانده شده است درکلمات شیخ‌الرئیس و شیخ شهاب‌الدین دیده میشود.

(رجوع شود به هیاکل النور و تاریخ فلسفه اسلام ص ٦۲).

ابن‌سینا در مسأله نفس وتقسیمات و بیان مراتب و مراحل آن و بالجمله از نظر ماهوی و وجودی از مکتب‌های‌مختلف فلسفی متأثـر شده است وی در مقام نفس و آنکه نفس را بکمال جسم طبیعی تعریف کرده است متأثر از ارسطو است و از بیانات او معلوم میشود که مانند ارسطو نفس را صور منطبعه در جسم نمیداند ولکن آنرا مانند ارسطو کمال و شرف جسد میداند وبهر حال بامقایسه تعریفات او با ارسطو چنین بنظر میرسد که تحت تأثیر او واقع شده است لکن با دقت زیادتر معلوم میشود که بتمامه متأثر ازارسطو نبوده است بلکه‌قسمتهائی از آراء خـود را از ارسطو گـرفته و قسمتی را از سقراط و پارهٔ دیگر از عقاید او مأخوذ از افلاطون است.

ابن‌سینا خود اصرار دارد که این توهم یعنی استفاده کامل از ارسطو را

مردود بداند و در عین حال آراء افلاطون استاد او و سقراط را در مورد مثل و کلیات مردود میداند و بدین ترتیب خواسته است خود را مستقل نشان دهد.

البته این معنی یعنی استقلال نظر و رأی ابن‌سینا از جهتی درست بنظر میرسد زیرا وی جنبه‌های مختلف را در نظر گرفته است نه مانند ارسطو نفس را کاملا مادی داند و نه مانند افلاطون که ماده را هیچ انگاشته و یکسره حقایق را در مثل و کلیات جستجو میکند وی گوید: «ولکنا اذ قلنا انه کمال لم یعلم من ذلک بعدانها جوهر اوان لیست بجوهر لان معنی الکمال هوالشئی الذی بوجوده یصیر الحیوان بالفعل حیواناً والنبات بالفعل نباتاً و هذ لا یفهم منه بعد اذ ذلک جوهر او لیس بجوهر... فان قال قائل انی اقول للنفس جوهر واعنی به الصورة ولست اعنی به معنی اعم من الصورة.....»

(رجوع شود به شفا ج ۱ ص ۲۷۹ - ۲۸۰).

در این عبارت شیخ تصریح کرده است که او صورت بمعنی ارسطوئی را اراده نکرده است که با ماده اتحاد نوعی داشته باشد. درست است که هر صورتی کمال است ولکن لازم نیست که هرکمالی صورت باشد و ممکن است کمال مفارق الـذات باشد و صورت مـاده در مـاده نباشد.

و از طرفی چنانکه اشاره شد در مقاله پنجم از جلد دوم شفا عقاید افلاطون و سقراط را در مورد مثل مردود میداند در حالی که خود مانند او قائـل است چنانکه از ظاهر بعضی از رسائلش معلوم میشود که نفوس جزئیه از عالم ارواح باجساد نزول کرده است.

خواجه طوسی در شرح بر اشارات شیخ در مقام بیان منظور او گوید: «و مراتب البدء بعدالمبدأ الاول هی مرتبة العقل الاول الیالاخیر و بعدها مرتبـه النفوس السماویة الناطقة من نفس‌الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی و بعدها مرتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور المعادن و بعدها مرتبة الهیولائیات (هیولیات) من هیولی الفلک الاعلی الـی الهیولی المشترکة العنصریة و بها ینتهی مراتب البدأ و یکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه و اولها مرتبةالاجسام النوعیة البسیطة منالفلک الاعلی الـی الارض و بعدهـا مرتبة الصور الاولی الحادثة بعد الترکیب کالصور المعدنیة و غیرها علـی اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس‌الحیوانیة».

عَقلِ اَعلی - مراد عقل اول است.

عَقلِ اَوّل - (اصطلاح فلسفی) اول ماصدر از ذات حق تعالی را مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب نامند

(مجموعه دوم مصنفات ص ۹۱)

زاول عقل کل را کرد پیدا
کجا عرش انهش‌گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند
گروهی آدم معنیش گفتند
(ناصرخسرو)

«العقل الاول یجب ان یکون بسیطا واحداً»

(تفسیر ص ۱۷۰).

«و هو جوهر بسیط روحانی فیه جمیع صورالموجودات غیر متراکمة ولا متزاحمة»

(اخوان ج ۳ ص ۲۲۹).

و گفتند که همت اول که آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلیست که مراو را فیلسوف عقل فعال گوید و آغاز هستیها اوست

(جامع‌الحکمتین ص ۱٤۸ و رجوع شود به شواهد الربوبیه ص ۹۷ ـ اسفار ج ۳ ص ٦۲ ـ کشاف ص ۷٦٤).

«فذالك الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلی المسمی بالعقل و عندنا بالوجود العام»..

(از مصباح الانس ص ٦۹).

صدرالدین شیرازی گوید: اگرخوب بنگریم اول صادر از حق وجود منبسط است وی به پیروی از فلاسفهٔ مشاءگوید اول ماصدر باید اشرف مخلوقات باشد و اشرف موجود، موجودی است که وجود صرف باشد و مشوب بعدم نباشد و آن از جنس عقول است و نفس نتواند که اول صادر باشد زیرا مشوب بدو نوع از عدم است یکی عدم تحلیلی ذهنی از جهت آنکه موجود ممکن است «وکل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیة» و دیگر عدم واقعی عینی است که قوت و فعل باشد زیرا نفس هم بنابر عقیدهٔ وی و دیگران که قائل به جسمانیةالحدوث بودن آنند مانند سایر موجودات مادی متصف به قوت و فعل است و بنا براین مرکب از قوت و فعل است و در طبایع جهات عدمی سه است که جهت سوم مادی بودن آنها است و بنابراین طبایع هم نتوانند که اول صادر باشند و صور مقداریه هم ممکن نیست که صوّادر اول باشند زیرا که آنها را جهات متعدد عدمی است پس میماند عقل و اول ماصدر اواست.

وی از قول هراکلیت نقل کند که گوید: اول اوئل نور حق است که خدا باشد و اول این عالم محبت و منازعت است»

(رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۱٦٦ ج ۱ ص ۱۹۳ ـ رسائل ص ۱۹۹).

در رسائل اخوان است که بعضی گویند اول ماصدر هیولی و صورت است بعضی گویند جوهر و عرض است و بعضی گویند خیر و شر است و بعضی گویند اثبات و نفی است بعضی گویند، ایجاب و سلب است بعضی گویند. لوح و قلم است بعضی گویند. فیض و عقل است بعضی گویند. محبت و غلبه است و با مراجعه به بیانات گذشته قائل هر یك از این اقوال معلوم‌میشود.

(رجوع شود به‌اخوان ج۳ ص۲۰۲).

ابن‌سینا موجودات را بطور کلی و به تقسیم اولیه دو قسم میداند یکی واجب و دیگری ممکن و ممکنات را به ترتیب تقسیم و طبقه‌بندی کرده است به مجردات محضه که عقول باشند و مجرداتی که تعلق تدبیری باجسام دارند که نفوس و و اجسام مبدعه که افلاك باشند و کائنات فاسده که عناصر و موالید باشند این تقسیم و طبقه‌بندی همان است که در کلمات فارابی دیده میشود.

فارابی عالم وجود را به ترتیب تقسیم کرده است به عالم ربوبی و عالم امر که بعد از عالم ربوبی است و عالم

خلق.

عالم امر نقطهٔ اتصال بین دو عالم یعنی عالم ربوبی و خلق است.

عالم خلق عالم متکثرات غیر متناهیه است عالم امر را عالم ملائکه هم گویند.

عالم خلق را تقسیم بعالم خلق اکبر (جهان مخلوق) و عالم خلق اصغر (انسان) کرده است.

و بدین طریق فارابی علاوه برآنکه به مقدار زیادی تحت تاثیر فلسفهٔ ارسطو واقع شده است از کلمات افلاطون و فیثاغورسیان نیز استفاده کرده است مضافا بر آنکه روح عرفانی اسلامی نیز در وی دمیده شده است.

وی قائل به مبادی شش‌گانه است که عبارت‌اند از مبدأ الهی یا سبب اول، اسباب ثانویه یا عقول اجرام سماویه، عقل فعال، نفس، صورت و ماده معنویه.

و هستی مطلق که فروغ هویت است بعضی از علماء باستان آنرا بنام عقل اول خوانده‌اند و بعضی عقل کل و بعضی طبیعت اولی

(مصنفات ج ۱ رساله ۳ ص ۸ و رجوع شود به المعتبر ج ۳ ص ۱٤).

عَقلِ بِالفِعل ـ (اصطلاح فلسفی) کسانیکه گویند نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة البقا است و نفس دوشادوش بدن در تکامل بوده و مراحل سیر تکاملی را طی میکند عقل نظری را به سه مرحله تقسیم کرده‌اند.

الف ـ مرحلهٔ عقل هیولانی که مرحله قوت محض است و در آن مرحله قوت عاقله از هر صورت و فعلی خالی و عاری است و در همین حال قابل برای ادراکات ممکنه است این مرتبت را عقل هیولانی گویند از جهت تشبه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبس وقبول تمام صور است و در عین حال بالفعل عاری از تمام صور است زیرا نفس بفطرهٔ اصلیهٔ خود عاری از ماده است و نشان آن این است که مدرک تمام حقایق باشد ب ـ مرحلهٔ عقل بالملکهٔ و آن در صورتی است که ازمرتبت هیولانی و بالقوهٔ گذشته و بطور کلی از مدرکات عاری نبوده و مدرکاتی برای آن حاصل شده باشد و بالجمله صور و علوم اولیات برای آن حاصل شده باشد و او را قدرت و ملکهٔ انتقال به نشأت عقل بالفعل باشد ج ـ مرحلهٔ عقل بالفعل که از مرحلهٔ هیولانی و بالملکه عبور و کمال یافته و علاوه بر حصول اولیات نظریات هم برای آن حاصل شده باشد و لکن کلا حاضر نزد او نباشد و هر گاه بخواهد بمجرد التفات حاضر شوند ومرحلهٔ دیگری نیز بدان افزوده‌اند که مرحله مستفادی باشد و آن مرحله‌ایست که از مرحله هیولانی و ملکهٔ و فعلی گذشته و بمرحلهٔ رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور نیازی به توجه و التفات نداشته باشد و بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاصل باشد و مشاهد او باشند بدون توجه و التفات و اکتساب که در آن مرتبت تمام اشیاء را مشاهده میکند وآن صور را درمبدا فیاض خود که عقل فعال باشد می‌بینند و بالاخره عقل مستفاد مرحله کامل و تمام عقل هیولانی است که در اثر اتصالش به عقل فعال صور تمام اشیاء و موجودات برای او حاضر و حاصل است

(از تهافت التهافت ص ٦ - اسفار ج ۱ ص ۳۰٤، ۲۹۲ - شرح منظومه ص ۳۰۸ - دستور العلماء ج ۲ ص ۳۲۷ - تعریفات ص ۱۰۲).

و بالجمله فلاسفه قوت نظری نفس و یا نفس ناطقه را عقل نامیده‌اند اول مرتبت قوت محضه است که در این مرتبت خالی و عاری از تمام صور علمیه است دوم مرتبت بالملکه که بعضی از صور علمیه او را حاصل است و در این مرتبت مستعد پذیرش سایر معقولات است سوم مرتبت فعلیت و بالفعل است که تمام صور علمیه برای او حاصل است وچهارم مرتبت بالمستفاد است که در اثر اتصالش به عقل فعال آنچه را عقل فعال بدان محیط است برای آن نیز حاصل میشود در این مرتبت نفس کمال تجرد را یافته و مستقیماً از عقل فعال مستفید میشود.

فارابی گوید: «ومن هذالقوی العقل العملی و هوالذی یستنبط ما یجب فعله من الاعمال الانسانیة و من هذالقوی العقل العلمی و هوالذی یتم به جوهرالنفس و یصیر جوهراً عقلیاً بالفعل و لهذا العقل مراتب یکون مرة عقلا هیولانیا و مرةً عقلا بالملکة و مرة عقلا مستفاداً»

و هذالقوی التی تدرك المعقولات جوهر بسیط ولیس بجسم ولایخرج من القوة الی الفعل ولا یصیر عقلا تاماً الا بسبب عقل مفارق و هو العقل الفعال الذی یخرجه الی الفعل»

(عیون المسائل ص ۱۷).

وی ابتدا عقل را دو قسم کرده و گوید: عقل یا فاعل است و یا منفعل عقل فاعل همان عقل فعال است و عقل منفعل هم که نفس انسانی است بر دو قسم است و بعبارت دیگر دو جنبه دارد یکی جنبه عمل که عقل عملی گویند و دیگری جنبه قوت نظر و آن را عقل علمی نامند و همین قوت است که در اثر تربیت و کسب معارف مراحل مختلف را طی و بمرتبت عقل بالمستفاد میرسد. این‌تقسیم بطور قطع مأخوذ از تقسیم ارسطو است چه آنکه ارسطو گوید عقل بر دو قسم است یکی عقل منفعل که در معقولات بمثابت ماده است نسبت به صورت ودیگر عقل فعال که بمثابت صورت است نسبت به هیولی و آن میتواند تمام صور رادر عقل منفعل احداث کند و سه دیگر عقل بالملکه است که همان عقل منفعل باشد این تقسیم را برای اولین بار الکندی پذیرفته و بطور کامل از آن پیروی کرده است وی عقل بالقوة و بالملکه را از ارسطو گرفته و عقل فعال را که درفلسفه اسکندر بمعنی خداست نیز مورد توجه قرار داده.

تقسیم عقل و مراتب آن از نظر اسکندر چنانکه در رسائل الکندی آمده است باین طرین است ۱- عقل هیولانی ۲- عقل بالملکه ۳- عقل بالفعل ٤- عقل بالمستفاد. الکندی در جای دیگر گوید. ان رای ارسطا طالیس فی‌العقل ان‌العقل علی انواع اربعه»که ۱- بالفعل ۲-بالقوة ۳- بالحس ٤- بالملکه باشد.

شیخ‌الرئیس گوید. نفس انسان را دو قوت است یکی قوت عملی و دیگری قوت نظری و همان قوة نظری است که مراتبی دارد و هر یك از مراتب آنرا عقل گویند و علت و باعث مخرجهٔ نفس از

مرتبت عقل بالقوة و ایصال آن به‌مرتبت بالفعل و بالمستفاد عقل فعال است وی گوید: عقل فعال بر نفوس بشری تابش و آنرا تربیت کرده و از قوت بفعل آرد. (شفا، ج ۱ ص ۳۵٦ ـ ۳٦۰ ـ رسائل الکندی ص ۲٦۰، ۳۲۷).

اخوان الصفا گویند. مراتب نفوس سه است یکی مرتبت نفس انسانیت ودیگر مرتبت مافوق نفس انسانیت و سه دیگر مرتبت دون نفس انسانیت.

مرتبت دون نفس انسانیت را هفت مرتبت است و مرتبت فوق نفس انسانیت را نیز هفت مرتبت است و آنچه از این مراتب معلوم است پنج مرتبت است که دو مرتبت آن فوق مرتبت نفس انسانیت است و آن رتبهٔ ملکیه و قدسیه است، رتبت‌ملکیه‌همان‌رتبت حکمیه است‌و رتبت قدسیه عبارت از مرتبت نبوت است و دو رتبت دون نفس انسانی مرتبت نفس نباتی و حیوانی است.

بعضی ازقوا و اخلاق مربوط ومتعلق به نفس نباتی شهوی است و بعضی مربوط به نفس حیوانـی است و بعضی منسوب به نفس انسانیهٔ ناطقه است و بعضی منسوب به نفس عاقلهٔ حکمیه است و بعضی متعلق به نفوس قدسیه ملکیه است.

نفس کلیه که نفس عالم است مؤید نفوس بسیطهٔ است در این عالم سفلی و عقل‌کل مؤید نفس‌کلی است و باری‌تعالی مؤید عقل کلی است و مبدع تمام آنها است بدین ترتیب هر یك از مراتب عقول مؤید ما دون خود میباشد تا برسد به‌عقل فعال که مؤید عقول جزئیه انسانیه است.

(رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۲۲۷).

عقل اول جوهر بسیط روحانی است که محیط باشیاء است که فرمود «اول ما خلق‌الله العقل» و نفس کلیه جوهـر روحانی است که از عقل اول صادر شده و فیض عقل اول است و تمام صـور موجودات و اشکال در صفحه نفس کلـی هست.

ابن رشدگوید در عالم‌کون ماده‌ایست و عقلی و عقل بر دو نوع است یك نوع فاعل عام و نوع دیگر منفعل. عقل فاعل عام جوهری است منفصل از انسان و قابل فنا و امتزاج بماده نیست بلکه بمنزلهٔ آفتابی است که تمام عقول از آن کسب نور میکنند عقل. منفعل عبارت است از عقل انسانی که از عقل عام مدد میگیرد و از آن جهت که مستمد از عقل فاعل است دائماً خواهان اتصال به عقل فعال است.

نفس صورت انسـان است و عـقل صورت و قوت نفس است وی گوید عقل منفعل را مراتب و مراحلی است و آنرا قوای مختلف است.

عقل بالملکه عقل فعال عام را دریابد بدون عکس زیرا هرگاه عقل فعال عقل بالملکه را دریابد در معرض حوادث و تغییرات قرار میگیرد در حال که عقل فعال ابدی بوده و در معرض حوادث و تغییرات نمی‌باشد پس عقل انسانی امری است که عقل فعال را درمیابد یعنی خود را بدان میرساند و با آن متحد میشود و آن نهایت درجهٔ کمال عقل انسان است و بازگشت آن به سه قوت است ۱ـ قوت

عقل هیولانی که اساس آن قوت خیال‌است ۲ـ کمال عقل بالملکه ۳ـ الهام و این‌ها اساس اتصال عقل انسانی به عقل فعالند (رجوع شود به تفسیر ص ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۰۷۴ ـ فلسفه ابـن رشد ص ۴۵۰).

ناصر خسرو آرد عقل بدو نوع است یکی عقل غریزی که آن اصل است اندر مردم و دیگر عقل مکتسب است که از راه تعلم موجود شود و وجود عقل درجهان حیوانی دلیل بر دوئیت عقل اول است که منشأ است

(جامع‌الحکمتین ص ۱۴۹).

شیخ‌الرئیس در دانشنامه نیز بطرز خاصی مراتب نفس ناطقه را بیان کرده است و گوید: چون معقولات اندر نفس بقوت است و بفعل همی آید بایدکه چیزی بود عقلی که وی ایشان را از قوت به فعل آرد و شك نیست که یکی بود از آن عقلها که اندر علم الهی گفتیم و خاصه آن که باین عالم نزدیکتر است و او را عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقلهای ما تا از قوت به فعل آیند ولکن تا نخست محسوسات و خیالات نبوند عقل ما به فعل نیاید و چـون محسوسات و خیالات موجود آیند آمیخته بوند صورتها باعراضهاء غریب و پوشیده بوند چنانکه چیزها اندر تاریکی پس تابش عقل فعال بر خیالات افتد چون روشنائی آفتاب بر صورتها که اندر تاریکی بوند پس از آن خیالات....

(از دانشنامه ص ۱۲۲).

شهاب‌الدین سهروردی عالم را سه قسمت کرده است عالم عقول، عالم نفوس و عالم اجسام و عقول را تقسیم به طولیه و عرضیه کرده است که آنها را انوار قاهره اعلون و ارباب اصنام نامیده است و نفوس انسانی را نمونه‌و تابش نفوس مدبرۀ فلکیه و بالجمله فیض عقل فعال میداند.

(از هیاکل النور ص ۵۲).

صدرالدین شیرازی گوید: «و لکل درجات متفاوتة فی‌النقص والکمال» وی بطور کلـی جهان وجـود را ذو مـراتب دانسته موجودات عالم طبیعت را همواره در حال سیلان و جریان میداند که دائماً از قوت بفعل روند و متحرك بحـرکت جوهریۀ ذاتیه‌اند ونفس درمراتب ابتدائی و قبل از نیل به کمال تجرد و بلکه قبل از نیل به کمال حقیقی و قرار در دار مقربین همواره در تحول و تکامل بوده که بطرف کمال مطلوب و حقیقی خود گراید و گوید «فالقوة العاقلة اذا وصلت الی ماهیة‌المعقول و حصلتها کان ذلك ادراکا لها من هذه الجهة فالمعنی المقصود منه فی‌الحکمة مطابق للمعنی اللغوی»

عَقلِ بِقوَّت ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل هیولایی است بابا افضل‌گوید و معنی عقل بقوت انست که داند و آگاه بود و آگاهی ندارد و نداند که آگاه است.

(از مصنفات ج ۱ رسالۀ ۱ ص ۲۵).

رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ بالمَلَکه ـ (اصطلاح فلسفـی) رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ خالِص ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل غیر مشوب با خیالات و اوهام وقیود مادی است و آن مرحله کمال نفس انسانی است که به عقل مستفاد است

رجوع به عقل بالفعل و عقل شود.

عَقلِ عَمَلی - (اصطلاح فلسفی) قوت محرکه عمل را در انسان و حیوان عقل عملی مینامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت از تجلیه و تخلیه وفناء فی‌الله باشد

(از دستور العلماء ج ۲ ص ۳۲۷)

رجوع شود به عقل بالفعل و عقل

عَقلِ غَریزی - (اصطلاح فلسفی) مراد از عقل غریزی عقل انسانی است در بدو آفرینش یعنی قوت تفکر و تعمق و استدلال و عقل مکتسب مراحل کمال بعدی آنست ناصر خسرو آرد و گفتند دلیل بس دوئی عقل آنست که او بدو نوع است یکی عقل غریزی که آن اصل است اندر مردم و دیگری عقل مکتسب است که از راه تعلیم موجود شود و وجود دو عقل. در جهان حیوانی دلیل بر دوئیت عقل اول است که منشأ است

(از جامع الحکمتین ص ۱٤۹ و رجوع شود به اخوان ج ۳ ص ۲۹۱). رجوع به عقل بالفعل‌شود.

عَقلِ فاعِل - (اصطلاح فلسفی) مراد از عقل فاعل همان عقل مجرد فعال است و بالاخره عقل فیاض که عقول منفعلهٔ انسانی ازو استفاضه میکنند ابن رشد گوید: «فی‌الکون مادة و عقل والعقل نوعان نوع فاعل عام و نوع منفعل فالعقل الفاعل جوهر منفصل عن‌الانسان و هو غیر قابل للفناء ولا الامتزاج بالمادة. بل هوالشمس الذی مستمد منه کل‌العقول والعقل المنفعل هو عقل فی‌الانسان مستمد من العقل العام الفاعل»

رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ فَعّال - (اصطلاح فلسفی) عقل دهم را فلاسفه عقل فعال نامیده‌اند و در زبان شرع روح‌القدس و جبرئیل نامیده شده است و آن عقل فعال فیاض است و عقول و نفوس انسانی را از قوت به فعل آرد و واهب الصور و واسطهٔ در فیض است به موجودات عالم کون و فساد

اخوان الصفا در تعریف عقل فعال آرند «انه جوهر بسیط روحانی، نور محض فی غایة التمام والکمال والفضائل و فیه صور جمیع الاشیاء»

(از رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۹۷).

و بیان شد که نفس انسان را مراتبی است که در مراتب تکاملی خود بنام هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالاخره در مقام و مرحلهٔ اتصال به عقل فعال را عقل بالمستفادگویند وهمان عقل فعال است که نفوس را از قوت بفعل و از مرتبه هیولانی به کمال مستفادی خود میرساند ابن رشد گوید. «و بینا ان‌العقل هوکالصورة فی‌العقل الهیولانی و انه‌یفعل المعقولات و یقبلها من جهة‌العقل الهیولانیة و ان العقل الهیولانی کائن فاسد و ان‌العقل الذی بالملکة فیه‌جزء فاسد وجزء کائن و ان‌الفاسد هو فعله و اما فی ذاته فلیس بفاسد»

(تفسیر ص ۱٤۸٦).

و بالاخره عقل دهم آخرین عقل در سلسلهٔ طولیه است و آنرا عقل فعال نامند از جهت آنکه فائض بر عالم ناسوت و حاکم بر جهان سفلی است و بنابراین عقل دهم از نظر ما و نسبت به جهان ۱۰ عقل فعال است و موجب خروج نفوس و دیگر امور از قوت به فعل است و او است

که مفیض نفوس و عقول جزئیه در این عالم است.

مساله وجود عقل مدبر و حاکم و ناظم بر جهان طبیعت قبل از بوجود آمدن فرضیهٔ عقول عشره از قدیم‌الایام در آراء و عقاید متفکران و فلاسفه دیده میشود چنانکه اشاره شد که انکسا کورس اولین فیلسوف عقلی است که قائل به عقل مفارق و حاکم و ناظر بر متضادات بوده است و بعد مساله مثل افلاطون و کلیات سقراط و صور ارسطو و غیره مطرح شده و بالاخره سلسلهٔ موجودات و جهان آفرینش را بر مبنا و اصول و قواعدخاص و بر اسلوب مخصوصی قرار داده‌اند و بر این فرضیه‌ها اشکالات و ایراداتی مشاهده کردند و بمنظور دفع آن‌ایرادات قواعدی درست کردند و جهان وجود را قسمت کردند به مجردات و مادیات وبرای مجردات و مادیات مراتب و طبقاتی قائل شدند و هر یك را مصدر و مبدأ موجودی مناسب خود دانستند

در طرف اجرام و اثیریات سلسله مراتب وجود منتهی به عناصر وهیولی و مادةالمواد و در طرف مجردات منتهی به عقل دهم و نفوس ناطقه بشریه میشود.

منشأ صدور نفوس جزئیه بشریه را عقل فعال نامند که بوسیله آن نفوس بشری بر ابدان و اجساد فائض میگردد عقل فعال را بنامهای مختلف خوانده‌اند مانند روح‌القدس، روان بخش، جبرئیل. روح امری، کدخدای زمین و غیره.

صدرالدین گوید عقل فعال را از آن جهت فعال گویند که اولا ایجاد کنندهٔ نفوس بشری است و خارج کنندهٔ آنها است از قوت بفعل و ثانیاً آنکه خود از تمام وجوه بالفعل است و از این جهت تمام عقول فعالند و ثالثاً آنکه موجد و مکون این عالم است و مفیض صور است بر عالم محسوس و بالاخره عقل فعال آخرین مفارقات عقلیه است و آخرین مرتبت کمال نفس ناطقه اتصال به عقل فعال است چنانکه گوید: «ان للعقل الفعال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی انفسنا فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجودالعقل الفعال لها و اتصالها به واتحادها معه فان مالاوصول لشیئی الیه بوجه الاتحاد لایکون غایة لوجود ذلك الشئی»

(رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۳۱۳ و ج ۳ ص ۱۰۲، ۱۲۵، ۱۶۵ ج ٤ ص ۱۳۳، ۱۳۵ ـ مبدا و معاد ص ۹۲، رسائل ص ٦٤، ۹۳).

اخوان الصفا در تعریف نفس‌گویند «جوهر بسیطة روحانیة حیة علامة فعالة صورة من صورالعقل الفعال»

(از اخوان ج ۳ ص ۳٦۱).

و بنابراین آنها نیز عقل فعال را فائض نفوس جزئیه و صور در عالم ماده میدانند ابن رشد گوید: عقل فعال مانند صورت است در عقل هیولانی و معقولات فعل اویند » و بینا انالعقل الفعال هو کالصورة فی‌العقل الهیولانی و انه یفعل المعقولات» (تفسیر ص۹٤۸).

«العقل الفعال من جهة ما هو مفارق ومبدأ لنا قد یجب ان یحرکنا علی جهة ما یحرك العاشق المعشوق»

(تفسیر ص ۱٤۸٦).

شیخ اشراق در قصة الغربة الغربیة

گوید، پس بدیدم چراغی که ازو نوری تافت و بر می افروخت سکان خانه از اشراق او یعنی عقل فعال که مدبر این عالم است... و فعال بدن گویند که افعالهای بسیار زاید بخلاف عقول فلکی که از ایشان جز یك فعل نزاید

(قصةالغربة... ضمیمه مجموعه دوم مصنفات ص ۲۸۹).

و بالاخره عقل فعال عقل دهم و کدخدای زمین و عقل منفصل است.

شیخ‌الرئیس در مقام بیان اثبات‌وجود عقل فعال گوید: چون معقولات اندر نفس بقوت است و بفعل همی آید باید که چیزی بوده باشد عقلی که وی ایشان را از قوت بفعل آورد و شك نیست که یکی بود از آن عقلها که اندر علم الهی‌گفتیم و خاصه آنکه بدین عالم نزدیکتر است و او را عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقلهاء ما تا از قوت به فعل آینه

(دانشنامه بخش طبیعیات ص ۱۲۳).

عَقلِ فَیّاض ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل فعال است که فائض صور موجودات و نفوس جزئیه انسانیه است و تمام عقول در مرتبهٔ خود نیز فیاض‌اند لکن عقل فیاض نسبت به جهان ما همان عقل فعال است رجوع بعقل شود.

عَقلِ کُل ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است ناصر خسرو آرد: در ترکیب آفرینش پدید آورده شدهٔ اول را عقل کل گویند و آن موجود کامل‌تر از موجودات بعد از آنست زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد موجود دیگری را نیافریند

(خوان الاخوان ص ۲۸ و رجوع باسفار ج ۳ ص ۱۶۹ و مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶ و مصنفات ج ۱ رساله ۳ ص ۸ شود). و رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ کُلّی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از عقل کلی همان عقل کل و عقل اول است اخوان الصفا آرند: «و یعلم ان‌العقل الکلی هو ایضاً نور فائض من وجودالباری و هو نورالانوار و محض‌الوجود و معدن الجوده»

(اخوان ج ۳ ص ۳۲۲). رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ مُستَفاد ــ (اصطلاح فلسفی) عقل بالمستفاد مرحلهٔ چهارم نفس انسانی است که مرتبت حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است «والعقل بالفعل ذو ــ استعداد الاستحضار للنظریات المکتسبة المخزونة متی شاء بمجرد الالتفاف بلا اکتساب جدید والعقل حیث انعدم استعداد فیه و استحضر العلوم مشاهداً ایاها مستفاداً ای من‌العقل الفعال الذی هو مخرج نفوسنا من القوه الی‌الفعل».

(شرح منظومه ص ۳۰۶ رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات ۲۷۶ ــ اسفار ج ــ ص ۳۰۴، ۳۱۳).

عَقلِ مُضاعَف ــ (اصطلاح فلسفی) عقل بالمستفاد را عقل مضاعف هم نامیده‌اند زیرا هم از ناحیهٔ عقل فعال کسب فیض میکند و هم از مادون خود یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بالاخره حواس ظاهره و باطنه رجوع به عقل بالفعل شود.

عَقلِ مُفارِق ــ (اصطلاح فلسفی)

مراد از عقل مفارق بطور اطلاق عقل اول است و عقول مفارقه عقول طولیه و صوادر اول‌اند و حتی بعضی گویند اسم عقل بطور مطلق اطلاق بر عقول مفارقه شده

(تهافت التهافت ص ۲۸۸ و رجوع شود به ص ۲۱۵ و ۳۰۳ ـ تفسیر ص ۸۸۶).

عقلِ مُنْفَعِل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از عقل منفعل عقل انسانی است که عقل متأثر هم نامیده‌اند این دو تعبیر بنا بر ادعای ابن‌رشد از تعبیرات ارسطو است

(تهافت التهافت ص ٤٥) رجوع شود به عقل بالفعل.

عَقلِ نَظَری ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ عقل بیان شد که انسان را دو قوت است یکی قوت عالمه و عقل نظری که مراتب آن بیان شد

(رجوع به عقل و اسفار ج ۳ ص ۳۱ و ۱۰۰). شود

عَقلِ هَیولانی ـ (اصطلاح فلسفی) مرتبت استعداد محض نفس را برای ادراک معقولات عقل هیولانی می‌نامند که قوت محض و عاری از هر نوع فضیلتی است. «فما هو استعداد المعقول الاولی یسمی بالعقل الهیولانی تشبیها فی خلوه عن جمیع الصور العقلیة بالهیولی الاولی الخالیة فی ذاتها عن کافة الصور الجسمیة»

(شرح منظومه ص ۲۰٦ و رجوع شود به تهافت التهافت ص ۵۷۹ و دانشنامه ص ۱۰۹).

عَقلیّات ـ (اصطلاح اصولی) درمقابل سمعیات است و در مقابل شرعیات نقلیه است مانند اعتقاد به عدل، توحید، نبوت و بالجمله اصول دین و مسائل فلسفی و کلامی. (ازخزائن ص۵ ـ موافقات ج۳ ص ۱۷۰)

عُقود ـ (اصطلاح فقهی) جمع عقد است و دراصطلاح اهل شرع آنچه غرض مهم از آن دنیا باشد یعنی نیاز بایجاب و قبول داشته‌باشد عقود نامند وعبارت از اسبابی هستندکه مترتب میشود برآنها احکام شرعیه از وجوب ، ندب، کراهت ، تحریم و اباحه چنانکه هریك از عقود متصف باین اوصاف میشوند در مقابل ایقاعات و احکام به‌معنی خاص و عام . (ازقواعد شهید ص ۲ـ٤)

العُقودُ تابِعَةٌ لِلقُصُود ـ (اصطلاح فقهی) ومراد این استکه آثار مترتبهٔ بر عقود تابع‌قصد وانشاء است حال اگرقصد کند شرطی‌را که فاسد باشد وباطل ناچار عقد هم باطل است (عوایدالایام ص۵۲). رجوع شود به شرط .

عُقودِ غَیرمُعَوَّضَه ـ (اصطلاح فقهی) درکلیات حقوقی آمده است باتفاق‌مسلمین درعقود مجانی قبض معتبراست ومادامیکه متعقب به‌قبض‌نشوند اثری برآنها مترتب نخواهد شد نهایت آنکه قبض هرچیزی بر حسب حال آن چیز است پس قبض دراین عقود مهم‌تر از ایجاب و قبول است وشاید حکمت تشریع آن این باشدکه چون بذل مال بلاعوض صرفاً تفضل و احسانی است لذا شارع مقدس نخواسته است که بذل کننده درتنگنای افتاده بلکه برای او مجالی باشد که دراطراف عمل خود تفکر و تأمل نموده چنانچه آنرا بموقع و بجا

ندید بتواند ازآن عدول نماید.
(کلیات ص۱۶۸)

عُقودِ لازِمَه ــ (اصطلاح فقهی)
عقود ازحیث جواز و لزوم سه قسمند :
(۱) عقدیکه از هردوطرف لازم باشد مثل بیع، اجاره، صلح، حواله، نکاح و صداقه .
(۲) عقدیکه نسبت باحدطرفین لازم باشد مثل رهن نسبت براهن نه مرتهن و طلاق خلعی نسبت بزوج نه زوجه.
(۳) عقودیکه از هر دوطرف جائز باشد مثل شرکت و مضاربه و ودیعه.
(کلیات ص ٦٤)

عُقودِ لاحِقَه ــ یعنی معاملاتی‌که بعد از معاملهٔ اول انجام شده است مثلا در اعمال حق شفعه اگر خریدار ملك، خود بدیگری فروخت و آن دیگر هم بدیگری فروخت وچند عقد برملك واقع شد بازهم شفیع تواند به خریدار آخری مراجعه و مبیع را مسترد دارد در ازاء عوض آن یا درمورد بیع فاسد اگـر عقودی برآن واقع شد بازهم همان حکم را داردکه عقد اول داشته و دارد یا نه .

عُقولِ زَواهِر ــ (اصطلاح اشراقی)
ومراد عقول طولیه است رجوع به عقول عشره شود.

عُقولِ ساذِجَه ــ (اصطلاح فلسفی)
مراد ازاصطلاح عقول‌ساذجه عقول ابلهان و اطفال است.

عُقولِ عالیَه ــ (اصطلاح‌فلسفی) مراد عقول طولیه است رجوع به عقول عشره شود .

عُقولِ عَشَره ــ (اصطلاح فلسفی) با توجه باشکالات و ایراداتی‌که در مـورد صدور متکثرات عالم وجود از ذات واجب واحد من‌جمیع‌الجهات شده است و اصول مسلم فلسفی که توحید و سنخیت میان علت و معلول باشد و باتوجه به قاعدهٔ الواحد ..

فلاسفه درصدد حل این اشکالات بر آمده و قائل به متوسطاتی درعالم وجود شده و به‌ترتیب متکثرات مادی را بذات مجرد محض مربوط کرده‌اند.

فلاسفه از قدیم‌الایـام متوجـه باین اشکالات بوده وآراء و عقایدی اظهارکرده چنانکه افلاطون قائل به مثل وارسطو قائل به صور شده و بدین ترتیب افلاطون عالم جسمانی را سایه و شبح و ظل و نمونهٔ عالم حقیقت ومثل میدانست.

ارسطو نظم خاصی برای عالم وجود قائل شده ونظریهٔ عقول عشره که وسائط مابین جسمانیات و ذات حق‌انـد اظهار داشته است.

فارابی درمقام بیان قاعدهٔ الواحـد گوید: نخستین مبدع از ذات حق تعالی شئی واحـد بالعدد است وآن عقل اول است که مبدع اول نامند ومبدع اول را کثرت بالعرض حاصل شده ازجهت آنکه بالذات ممکن است و بقیاس باول واجب است زیرا که ذات خود و ذات مبدع خود را درمیابد وجهت‌کثرت دراو ناشی از ذات حق نیست بلکه ناشی ازقبیل امکان خود او است واز عقل اول ازجهت آنکه واجب‌الوجود و عالم بذات اول و مبدا خود است. عقل دیگری واز جهت امکـان او فلك اول و نفس او بوجود آمده و او را نیز کثرت اعتباری است واز عقل دوم عقل سوم و فلك دوم صادر شده و همین

طور تا عقل دهم وفلك نهم واز عقل دهم عقول و نفوس بشری افاضه میشود و از فلك نهم عناصر اربعه واز عناصر اربعه موالید پدید میایند.

وی گوید: و اشتراك اجرام سماوی درحرکت دوریه سبب اشتراك مواد اربع درمادهٔ واحده‌اند و اختلاف حرکات آنها سبب اختلاف درصور است.

و بطور قطع نمیتوان تعداد عقول را ده‌تا دانست.

وگوید : این عقول مختلف‌الانواعند و هریك نوع علیحده‌اند و عقل‌آخر (عقل دهم) سبب نفوس ارضیه است از یك جهت وسبب‌وجود ارکان‌اربعه‌است بواسطهٔ فلك نهم ازجهت دیگر.

ابن‌سینا نیز درمقام ترتیب مبدعات و عالم آفرینش همین نظریه را تأییدکرده و هریك از عقول را محرك فلك خاص میداند وگوید: عقل اول محرك جرم فلك اقصی است و عقل دوم محرك ثوابت است.

صاحب مواقف بعداز بیان و ذکرادله فلاسفه مبنی بروجود عقول عشره خود اشکالی‌کرده وگوید این اعتبارات وجهات که درعقل اول گویند و بدان وسیله عالم کثرات را توجیه‌کنند اگر وجودی باشد مصدر او نیز باید متعدد و متکثر باشد و بعبارت دیگر وی بعداز بیان قاعده و روش فلاسفه درترتیب وجود گوید : اعتبارات و جهات متکثره درعقل اول یا امور وجودی هستند ویاعدمی وازاعتبارات عقلی درصورتیکه پاسخ داده شود که آن جهات و اعتبارات وجودی میباشند جواب دهدکه نه این است‌که مبدأ آن اعتبارات و جهات متکثرهٔ وجودی خود باید متکثر باشد تا مبدأ و مصدر کثیر شود وبا این فرض مبدأ واحد مفروض متکثر خواهد بود واگر این جهات و اعتبارات عدمی باشند اولا امور عدمی منشأ آنها امور وجودی نمیتوانند باشد درمقام پاسخ باین سئوال عدهٔ گویند آن جهات و اعتبارات عدمی هستند ولکن شرط در تأثیراند .

عدهٔ دیگر گویند این اعتبارات‌وجودی هستند ولکن مجعول نمی‌باشند و ناشی از قبل ذات عقل اول‌اند .

شیخ اشراق عالم وجهان وجود را ابتدا دوقسمت‌کرده یکی عالم انوار و دیگری جهان ظلمات و برازخ مراد او از عالم انوار جهان مجردات است ومراد او ازعالم ظلمات دار طبیعت وکون و فساد و موالید و حرکات و متحرکات واستحالات است و عالم انوار مجرده جهان قرار و ثبات و دوام است.

درعالم طبیعت نیز انواری است‌که اشعه و نمونه انوار مجرده وعالم‌مجردات است.

عالم انوار مجرده نیز منقسم به طبقات وانواعی میشوندکه عبارت ازانوار مجردهٔ محضه و انوار مدبره‌اند، انوار مجرده محضه بازاء عقول مشائیان است وانوار مدبره بازاء نفوس‌است دراصطلاح مشائیان .

انوار مجرده محضه که انوار قاهره‌اند یا طولیه‌انـد کـه قواهـر اعلون‌اند ویا عرضیه‌اند که انوار قاهرهٔ سافله نامند.

انوار مدبره اصفهبدیه یا مدبرات افلاك‌اند و کلیه‌اند ویامدبرات انسانی‌اند

و جزئیه‌اند وهمهٔ آنها منتهی میشوند به مبدأالمبادی که آن را نورالانوار نامیده است

«فیجب ان ینتهی‌الانوار القائمة و العارضة والبرازخ و هیأتها الی‌نور لیس ورائه نور وهو نورالانوار والنورالمحیط والنورالقیوم والنورالمقدس والنورالاعظم الاعلی وهوالنورالقهار وهوالغنی‌المطلق اذلیس و راوهٔ شئی آخر»

(مجموعه دوم مصنفات ص۱۲۱).

نورالانوار موجود مجردی است قائم بالذات و قیوم و مقدس ازکثرت وشوائب ظلمانی است و واحد است و اورا جهات و اعتباراتی خارج از ذات نیست و روا نباشد که ازو جز نور صادر شود ونیز چون واحد است روا نباشدکه جز یك نور ازو صادر شود پس اول چیزی‌که از نور‌ـ الانوار صادر شد نور مجرد واحد است و چون انوار مجرده را حقیقت یکی است و مختلفة‌الحقایق نمیباشند بنابراین‌امتیاز و تفاوت میان نور اول ونورالانوارکه مصدر و مبدأ است به‌کمال و نقص است (از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۲۶_۱۲۷).

و بنابراین اول صادر از نورالانوار یك نور است وواحد است وآنرا نور اقرب و نور عظیم نامند و بعضی از فهلویان بهمن خوانند .

بواسطه استناد بنورالانوار غنی است و نور اقرب فی‌نفسه فقیر است و چنین نیست که پدیدآمدن نور اقرب از نورالانوار بانفصال ازآن‌باشد زیرا بیان شد که انفصال و اتصال از خواص اجرام است چنانکه شعاع آفتاب موجود بآفتاب است نه بانفصال ازآن .

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص۱۲۸_۱۲۹).

وچون از نورالانوار صادرنشود مگر نور اقرب و ازطرفی آنرا جهات متکثره نیست و در برازخ و اجسام کثرت هست اگر گفته شود که ازنور اقرب برزخ واحدی صادر شده‌است سلسله‌وجود متوقف خواهد شد درحال‌که دیده میشود اجسام متکثره موجودند و همین‌طور انوار مدبرهٔ زیادی موجود شده است و اگر از نور اقرب نور مجرد دیگری صادر شود و از آن نور مجرد دیگری دراین فرض هم نوبه به برازخ و اجسام نمیرسد و بنابراین ناچار بایدگفت‌که از نور اقرب نوری و برزخی صادر شده است.

علیهذا نور اقرب را دوجهت است یکی فقر ذاتی و دیگر غنای غیری از طرفی تعقل فقر خودکند و ازطرفی دیگر نورالانوار را مشاهده‌کند و بالاخره از جهتی دیگر ذات خودرا مشاهده‌کند (زیرا در مجردات حجابی نیست.)

از جهت آنکه نورالانوار را مشاهده میکند خودرا ظلمانی وتاریك‌ومقهور یابد زیرا نور اتم قاهریت دارد برنور انقص

پس بواسطهٔ ظهور و آشکار شدن فقرش و استغساق ذاتی خود در مقابل سطوات نورالانوار و مشاهده جلال و جبروت او ظلی ازو صادر شده است که برزخ اعلی باشد که باصطلاح مشائیان فلك‌الافلاك باشد و باعتبار غناء ووجوب غیری او و مشاهدهٔ جلال وعظمت او نور مجرد دیگری ازو صادر شده‌است بنابراین برزخ ظل وسایه او است ونورمجرد ضوء او است.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ۱۳۱).

بعدازاین مرتبت‌گوید چون میان نور سافل و نور عالی حجابی نیست هر نور سافلی نور عالی خود را مشاهده میکند و ازطرفی نور عالی براو اشراق وتابش میکند و بنابراین از نورالانوار بر نور اقرب تابش و اشراق شود شعاعی و نور اقرب مشاهده کند ذات نورالانوار را.

(مجموعه دوم مصنفات ص۱۳۳).

و نور سافل رابرنور عالی عشق و شوق است و عالی را برسافل قهر است و نورالانوار را برتمام انوارسافله قاهریت است وهمه انوار سافله را بر نورالانوار شوق و عشق است.

(از مجموعه دوم مصنفات ص۱۳۶).

و اشراق نورالانوار بر انوارمجرده بانفصال چیزی ازآن نیست بلکه‌نورشعاعی است که از او در انوار مجرده حاصل میشود .

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۳۸).

شیخ اشراق گویـد ، اگر چنـانکه مشائیان گویند فرض شودکه ازنورالانوار نور اقرب وبرزخ اعلی و ازو نور دیگر و برزخی دیگر صادر شده باشد تا نه فلك وعالم عنصری لازم‌آیدکه عالم محدودشود درحال که در هریك از اثیریات کوکبی است و درکرهٔ ثوابت کواکب بی‌حـد و حصری است و ناچار بایدگفت که جهات و اعتبارات نامحدودی هست‌که مبدأ این کواکب نامحدود است و بنابراین کـرهٔ ثوابت ازنور اقرب صادر نشده‌است زیرا جهات موجود درنور اقرب وافی بصدور این همه کواکب نیست و بالاخره هیچیك از عوالی منشأ صدورکرهٔ ثوابت نمیباشند واگرگفته شودکه مبدأ ومصدرآن موجود سافلی است لازم آیدکه آن مبدأ و مصدر سافل اعلی وفوق واعظم از آن باشد.

و بنابراین باید گفت که انوارقاهره خیلی زیادتر از ده و بیست وغیره است وعده از انوار مبدأ صدور برازخ غیـر مستقله‌اند ودراین‌صورت‌انوار یاطولیه‌اند و یا عرضیه.

انوار طولیه همان انوار مترتبه‌اند که منشأ صدور برازخ مستقله‌اند چنانکه از نور اقرب نور دوم واز او سوم و همین‌طور تا اندازهٔ زیادی انوار طولیه از یك طرف نورالانوار را مشاهده کنند چون انوار حاجب نمیباشد وازطرفی شعاع نورالانوار مستقیماً براو تابش‌کند زیرا انوار متوسط بین او و نورالانوارحاجب نیستند واز طرفی هریك از انوار قاهره نوری بردیگری منعکس شود و بالاخره هر یك از انوار قاهره نوری بردیگر منعکس شود و بالاخره هریك از عوالی بر مادون خود اشراق و تابش‌کند و هریك از انوار سافله از نورالانوار یکدفعه‌بتوسط مافوق خود قبول شعاع‌کند و دیگربار بواسطه‌خود کند و بنابراین نـور دوم دومرتبه از نورالانوار قبول نور کند یکی بلاواسطهٔ نور اول و دیگری باواسطهٔ نور اول و نور سوم چهار مرتبه از نورالانوار قبول نور دوم‌کند دومرتبه بواسطهٔ نورانعکاسی از نـور دوم و یك مـرتبه بلاواسطه از نورالانوار و مرتبهٔ دیگر بواسطه نور اقرب .

و نور چهارم هشت مرتبه قبول نور کند چهارمرتبهٔ از نور انعکاسی انـوار مافوق خود و دو مرتبت از نور دوم و یك مرتبت خود مستقیماً ازنور انوار و یك

مرتبت بواسطهٔ نور اول و همین‌طور انوار متضاعف شوند و بنابراین از این جهات و اعتبارات متکثرهٔ متضاعفه عدهٔ زیادی از انوار قاهره پدید میاید بعضی باعتبار آحاد مشاهدات و اشعهٔ تامه عظیمه‌که آنها را قواهر اصول اعلون نامند وازاین‌قواهر دراثر ترکیب جهات و مشارکات ومناسبات آنها مثلا بمشارکت جهت فقر با شعاعات و با مشارکت جهت قهر با شعاعات و با مشارکت جهت شوق و محبت با شعاعات و بمشارکت اشعهٔ قاهره بعضی با بعضی دیگرو بمشارکت بعضی‌اشعهٔ قاهره بعضی‌با بعضی دیگر و بمشارکت بعضی از اشعه با بعضی دیگر اعدادی ازانوار وبمشارکت اشعهٔ تمام انوار با جهت فقر ثوابت و کرات آنها پدید آمده و بمشارکت اشعه با جهت استغنا و قهر و محبت و مناسبات بین اشعهٔ شدیده ارباب اصنام‌نوعیهٔ فلکیه و طلسمات بسائط و مرکبات عنصریه پدید آمده است و بنابراین مبدأ هریك از این طلسمات نور قاهره است‌که صاحب طلسم است ونوع‌قائم نوری‌است «والانواع النوریة القاهـرة اقدم من‌اشخاصها ای متقدمة عقلاوالامکان‌الاشرف‌الحقیقی وجود هذاالانواع النوریة‌المجردة» (مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۴۰ـ۱۴۳ و رجوع شود به ص ۲۳۴ـ۲۵۱ هیاکل‌النور ص ۶۳ شود) .

و بدین ترتیب وی انوار مجرده را تقسیم کند بانوار قاهره‌که آنها را هیچ نوع علاقه بماده نیست و به‌انوار مدبره که مدبر برازخ‌اند .

انوار قاهره نیز بردو قسم‌اند انوار قاهرهٔ اعلون که انوار طولیه‌اند و انوار قاهره صوریه که ارباب اصنام‌اند.

انوار مدبره نیز بر دوقسم‌اند انوار مدبرهٔ فلکیه اسفهبدیـه وانوار مدبـرهٔ انسانیه .

ارباب اصنام را درفرس قدیم ونزد حکماء قدیم بنامهائی‌خوانده‌اندمثلاصاحب صنم ماء را خرداد و اشجار را مرداد و نار را اردیبهشت نامیده‌اند.

در حکمةالاشـراق است کـه حکیم زرتشت گوید اول ما خلق بهمن و دوم اردی‌بهشت و سوم شهریـور و چهـارم اسفندارمذ و پنجم خرداد و ششم مرداد است (رجوع شود به مجموعه دوم مصنفات پاورقی ص ۱۲۸) .

صدرالدین شیرازی دراین مسأله نظر خاصی دارد که جامع آراء و عقاید عرفا و متکلمان و فلاسفه است وی نظر خودرا دراین مورد که متأثر ازکلمات عرفـا و فلاسفه است بیان داشته و در یك‌جا گوید اول صادر نفس رحمانی ووجود منبسط و فیض اقدس است وآن ساری در تمام‌عالم و بلکه جهان از ذره تا دره عبارت از یك وجود است و آن را مراتبی است به شدت و ضعف و او را دو حاشیه است‌که یك طرف آن هیولای بی‌رنگـ و بی‌نام است و طرف دیگرآن اشرف موجودات یعنی ذات حـق است و مرتبت بعـد از وجـود و مبدأالمبادی و ذات حق را نفس رحمانی میداند که در هر موطن و مرتبتی بصورت خاصی‌درآیددرمرتبتی عقل‌ودرمرتبتی‌نفس و در مرتبتی‌فلك وبالاخره درمراتب نازله بصور جمادات و نباتات و حیوانات وغیره درآید «وان فیض‌الـوجـود یمـرمن‌المبدأ علی‌الطبیعة اولا و بواسطتها علی‌صفاتها

الذاتیه» .

(رسائل صدرا ص۲۳)

«وان للوجود حاشیتین احدهما واجب الوجود وهوالغایة فی‌الشرف لانه غیرمتناه الشدة فی‌الکمال و غیرمتناه‌القوة فی‌الفعل والاخری الهیولی‌الاولی و هی‌الغایة فی الخسة لانها غیرمتناه‌القصور من‌الکمال».

(اسفار ج۱ ص۱۶۵).

بالاخره وجود منبسط راکه در لسان عرفا نفس رحمانی نامند اول ما صدر میداندکه اورا بنام‌حق‌المخلوق ونورساری در موجودات و روح وجود هم‌گویندکه در تمام عالم ساری ودر هرمرتبتی بصورتی نمایان می‌شود و ظل وهباء وعماهم نامند.

وی گوید ذات الهی‌را انوار واضواء وآثاری است‌که آنهارا فلاسفه عقول فعاله و اصحاب معلم اول صور علمیهٔ قائم‌بذات خدا نامند و افلاطون مثل نوریه نامیده است.

و عدهٔ از متکلمان صفات‌الهیه نامند و معتزله احوال خوانند و صوفیه اسماء و اعیان نامند

(رجوع شود به‌اسفار ج۱ ص۱۲۹ و رسائل ص ۶۴،۱۳۸).

کلیه‌اشیاء موجوده ازلحاظ موجودیت سه مرتبت‌اند: مرتبت اول وجود صرف و محض است که وجود آن متعلق بـه غیر نیست و وجودی است‌که مقید به قیـدی نیست وآن مرتبت همانست که عرفا هویهٔ غیبیه و غیب‌مطلق و ذات‌احدیت‌خوانده‌اند.

مرتبت دوم وجود متعلق بغیر است و وجود مقید بوصف زائد است‌که منعوت باحکام زائده است وآنهارا عقول‌ونفوس.. نامند.

مرتبت سوم وجـود منبسط مطلـق است که عموم آن برطریق کلیت نمی‌باشد و بلکه برنحو دیگری است. وآن حقیقتی است منبسط بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات که در وصف خاص وحد معینی منضبط و محدود نیست ازقدم و حدوث و تقدم و تأخر وکمال و نقص و علیت و معلولیت واز جوهریت وعرضیت وتجردو تجسم مبراست بلکه برحسب ذاتش وبدون انضمام چیزی دیگر متعین به تمام تعینات وجودی و تحصلات خارجی است وآن اصل عالم و فلك حیات و عرش رحمن و حق مخلوق و حقیقة الحقایق است.

چنین وجودی بواسطهٔ تعدد موجودات متعدد میشود با قدیم قدیم است وبا حادث حادث وبا معقول معقول است وبا محسوس محسوس واز این جهت است‌که توهم‌شده است کلی است درحال که عبارات والفاظ ازبیان و چگونگی آن قاصر است مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل، نسبت این وجود بموجودات عالیه نسبت هیولی‌است باجسام شخصیه از وجهی مانند نسبت‌کلی‌طبیعی است باشخاص وانواع مندرجهٔ در تحت آن .

پس اولین چیزی که از وجود واجبی ناشی شده وجود منبسط است‌که مرتبت عمی و مرتبت جمع و حقیقةالحقـایق و حضرت احدیت جمع و حضرت و احدیت گویند .

این وجود صادر اول و امام‌الائمه گفته شده است واینکه گویندکه اول‌صادر عقل‌است بقیاس بموجودات متعینه متباینهٔ متخـالفة الآثار است والا نسبت بـاصل خلقت وعالم وجودکلی وذات ربوبی وصقع

الهی، صادر اول وجود منبسط است.
(رجوع شود به اسفار ج ۱ ص ۱۹۲ــ ۱۹۳ــ رسائل ص ۱۲٤ــ۱۲۵)

و بالاخره موجودات همه اشعهٔ انوار و تجلیات حق‌اند و اورا تجلی واحدی‌است بر اشیاء و ظهور واحدی‌است بر‌ممکنات و این ظهور و تجلی براشیاء بعینه ظهور و تجلی دوم حق است بر‌نفس ذات خود در مرتبت افعال زیراکه ذات حق ازجهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود بر‌نفس خود افاضه و تجلی‌کند بظهور و تجلی اول و ظهور دوم عبارت از نزول وجود است درمراتب افعال کــه بنام افاضه و نفس رحمــانی و محبت افعــالیه نامیده میشود .

تجلی اول ظهور وبروز اشیاء است و تجلی دوم تطور و تکثرآنها است واگر دقت شود یك تجلی و ظهور است‌که منحل بدو تجلی وظهور میگردد، جمیع ماهیات و ممکنات مرائی وجود حق‌انــد و مجالی حقیقت مقدسه‌اند. (اسفار ج۱ ص۲۰۱)

و همین معنی را محی‌الدین عربی از وجود خواهد و وجود در عین وحـــدت و سریان خود درعالم وجود در هر مرتبتی بصورتی و شکلی است و اندرکمال‌خویش ساری است.

اشارت رفت کــه بعضی از فلاسفه اول ما صدرا طبیعت مینامند.

اکنون‌گوئیم مراد ازطبیعت‌که‌درکلمات فلاسفه دیده میشود درهر مورد چیزی‌است وآنرا اطلاقات زیاد است و درطول تاریخ فکر بشری معانی مختلفی از آن خواسته شده است. اخوان‌الصفا گویند «هی قوة من‌قوی‌النفس‌الکلیة» یا «ان‌الطبیعة انماهی قوة‌النفس الکلیة الفلکیة و هی سارية فی جمیع‌الاجسام التی دون‌الفلك‌القمر»..
(رسائل اخوان ج۲ ص۱۱۲).

حمیدالدین کرمانی که باندازه زیادی از فلسفه اخوان‌الصفا متأثر شده و با استفاده ازکلمات بزرگان دین و حکمت فلسفهٔ خاصی بوجود آورده است محور و اساس‌کار خودرا بر‌طبیعت ساریه درعالم وجود قرارداده وگوید طبیعت یك امر‌است ساری در تمام عالم «و قدامتلات السموات والارض‌منها» وآنرا دوطرف‌است یك‌طرف آن به مبدأالمبادی وطرف دیگر آن جهان کون وفساد را تشکیل میدهد وآن محرك عالم جسمانی است و اورا دوحرکت است یکی حرکت ذاتی و دیگری حرکت عرضی ومانند دریا متموج است وموجودات عبارت از امواج آن دریائند که طبیعت ساریـــه باشد و بدین‌طریق وی قائل به نوعی از وحدت وجود (وحدت طبیعت) شده است و گوید «لما کانت‌الحرکة فی‌العــالم موجود ثبت ان‌لها مبدأ ولما ثبت ان‌لها مبدأ و وجدناعندالبحث منقسماً الی‌مبدأ هومحرك ومتحرك اول مثل‌الحیاة‌الساریـــة من عالم الوحدة والکمال‌الذی هو عالم‌العقل فـــی عالم‌الجسم التی یعرب عنها بالطبیعة التی هوالمحرکة للاجسام بحسب مایلیق بهاعلی مایوجبه‌النظام‌الالهی‌وهوالمحرکة بحرکتها بکونها فیها». (راحة‌العقل ص۸۹ ورجوع شود به ص ۲۲۳).

فی ان للطبیعة نهایتین نهایـــة اولة محیطة بماهی علة لها بها الـــوجودالاول الـــذی هوالکمال الاول و نهایـــة ثانیـــة محاطة بماهی معلولة لها بها الوجودالثانی الـــذی هوالکمال الثانی وان محلها بینـ

النهایتین».

(راحةالعقل ص ١٥٦).

«ذات هذالمحرك (طبیعت) هی‌الحیاة الساریة‌من‌العالم‌الربوبی‌المعبرعنها‌بالصور التی وجودها بالانبعاث من‌عالم الابداع».

(راحةالعقل ص ٢١٩).

و بالجمله حمیدالدین کرمانی ترتیب کار فلاسفهٔ مشارا گرفته و باوضعی خاص با آراء و عقاید اخوان و کلمات عرفا و عقاید مذهبی و اخبار و آیات تلفیق داده و فلسفهٔ خاصی بوجود آورده است.

وی جهان وجود را بعد از مبدأ‌ـ المبادی عبارت از یك امر میداند که آن طبیعت و روح جهان‌است وآن خود مراتبی دارد که هر مرتبتی تامی دارد چنانکه صدرالدین همین معنی را از وجود میخواهد.

وی در مراتب تفصیل، جهان وجود را دو قسمت کرده است یکی روحانی و مافوق طبیعت و دیگری جهان جسمانی باطلاق عام.

در طرف عالم ماوراء ابتداء عقل اول و بعد عقل قائم بالفعل است که مراد از عقل اول مبدأالمبادی وعقل قائم بالفعل همان عقل اول به اصطلاح فلسفه عامیه است.

و بعد ملائکهٔ موکله به عالم طبیعت است (عقول طولیه در فلسفهٔ معموله).

و بعد عالم انسان است با جسم و نفس خود و آن نیز جامع تمام و جهان کوچکی است که مضاهی با عالم بزرگ است و در طرف دیگر ابتداء عقل بالقوة است که هیولی و صورت است و بعد عالم طبیعت بمعنی افلاك و کواکب است و بالاخره در ذیل هر دو، عالم انسانی است که جامع هر دو طرف است.

وی بعد از بیان ترتیب عالم تکوین عالم دین و تشریع را نیز بازاء و مساوی و بالاخره نمونهٔ از آن قرار داده است چنانکه با مراجعه به تصویر در ص ۳۹۹ـ ۳۴۰ مشهود است.

عُقولِ فعّـالـه ـ (اصطلاح فلسفی)

صدرالدین شیرازی گوید: تمام عقول فعال‌اند و اشعهٔ انوار الهی‌اند و بنابر این کلمهٔ عقل فعاله کلمهٔ عامی است که شامل تمام عقول طولیه میشود لکن از نظر جهان جسمانی عقل فعال عقل دهم است که مستقیما به جهان کون و فساد و عقول و نفوس انسانی فیض دهد.

(رسائل صدرا ص ٦٤) رجوع به عقل شود.

عُقولِ قادِسه ـ (اصطلاح اشراقی) و.

مراد از عقول قادسه و قدسیه عقول مجرده و قاهره‌اند.

(از اسفار ج۳ ص ١٦٥)

عُقولِ مُتَکافِئَه ـ (اصطلاح فلسفی)

بیان شد که در عرض عقول طولیهٔ مترتبه عقولی دیگر پدید آمده‌اندکه آنهارا عقول عرضیهٔ متکافئه مینامند از آن جهت که ترتب علی‌و معمولی میان آنها برقرار نیست و گمان کرده‌اند که مراد افلاطون از ارباب انواع همان عقول متکافئه‌عرضیه است رجوع بانوار عرضیه و انوار متکافئه شود.

عَقیقَه ـ (از اصطلاحات فقهی و گاهشماری).

روز هفتم تولد طفل مستحب است گوسفندی را ذبح کرده به فقراء دهند و

آنرا عقیقه گویند.

عَکس ـ (اصطلاح منطقی) هر قضیهٔ که محمول و موضوعش متعین باشد چون محمول‌را موضوع‌کنیم و موضوع‌را محمول آنرا عکس خوانیم و چون مقابل موضوع بعدول موضوع کنیم و مقابل‌محمول بعدول محمول آنرا مقابلش‌خوانیم وچون مقابل‌ها منعکس کنیم آنرا عکس مقابلش خوانیم.

(اساس‌الاقتباس ص ۲۱۳ــ۱۲٤).

و بالاخره عکس هر قضیهٔ باین طریق است که موضوع را بجای محمول و محمول را بجای موضوع قرار دهیم و آن یا عکس مستوی ویا عکس‌نقیض است عکس مستوی آنست که عین موضوع را محمول کنیم و عین محمول را موضوع کنیم چنانکه در قضیهٔ «انسان ناطق است» گوئیم «ناطق انسان است» و شرط است در آن بقاء صدق و کیف یعنی اگر اصل صادق باشد باید عکس آن‌هم صادق باشد و اگر اصل موجبه باشد باید عکس‌هم موجبه باشد چنانکه در قضیهٔ هر انسانی حیوان است که عکس آن قضیهٔ جزئیه موجبه است (بعضی حیوانها انسانند) و عکس نقیض آن بود که نقیض جزء دوم را اول (نقیض محمول) و عین جزء اول را محمول و جزء دوم قرار دهیم با شرط بقاء صدق و مخالفت در کیف بعضی گویند: در عکس نقیض نقیض هریك از موضوع و محمول را بجای هم قرار دهیم مثال اول «انسان حیوان‌است» «بعض‌حیوان انسان‌است» مثال دوم (انسان حیوان است) (بعض لاحیوان لاانسان است).

عکس موجبهٔ کلیهٔ و جزئیه موجبه جزئیه است و عکس سالبهٔ کلیه سالبه کلیه است و سالبهٔ جزئیه را عکس نباشد.

(از اساس‌الاقتباس ص ۱۵۸، ۱٦۲)

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در باب عکوس قضایا بیانی دارد:

عکس قضیه عبارت از این است که موضوع بالکل محمول و محمول موضوع قرار گیرد با حفظ کیفیت و بقاء صدق و کذب.

و البته تو خود میدانی که هرگاه بگوئی «کل انسان حیوان» ترا نرسد که گوئی «کل‌حیوان انسان» و همین‌طور کلیهٔ قضایائی که موضوع آنها اخص از محمولات آنها باشد و البته این امر هست که لااقل در اینگونه قضایا بعضی از افراد موضوع حکم یافت میشود که‌هم موصوف میباشند بوصف «فلان» و هم موصوف میشوند بوصف «بهمان» و ما آن بعضی را «ج» مینامیم و بنابر این هرگاه بعضی از افراد «فلان» همان «بهمان» باشد چه آنکه در واقع کل «فلان» «بهمان» باشد و یا بعضی از آن حداقل پس بناچار بعضی از افرادی که موصوف به «بهمان» است موصوف به«فلان» است چه آنکه در واقع کل آن باشد یا جزء آن.

زیرا در هر حال «جیم» موصوف بهر دو میباشد.

و هرگاه بگوئیم «بالضرور کل انسان هو ممکن ان یکون کاتبا» عکس آن این میشود که «بالضرورة بعض ما یمکن ان یکون کاتباً فهو انسان».

و همین‌طور است جهات دیگر غیر از امکان یعنی وجوب و امتناع که در عکس قضایا عیناً با محمول منتقل میشود مانند «بالضرورة بعض ما یحب ان یکون حیواناً

انسان»یا«بالضرورة بعض‌مایمتنع ان‌یکون حجراً فهو انسان» و بدین ترتیب همهٔ قضایا ضروریه بتاته میشوند و از غلط و اشتباه در امان خواهند بود.

و عکس قضیهٔ ضروریه موجبهٔ بتاته عیناً موجبهٔ ضروریهٔ بتاته میباشند با هر جهتی که باشد.

پس عکس و انعکاس قضیهٔ محیطهٔ بتاته و یا قضیهٔ جزئیه بتاته بدین صورت ومعنی خواهد بود که تعدادی از افرادی که موصوف به محمول‌اند عیناً موصوف بموضوع‌اند بطور اهمال و غیر معین و هرگاه «بالضرورة لاشیءمن‌الانسان بحجر» درست باشد «لاشیء من‌الحجر بانسان بالضرورة» نیز درست خواهد بود.

والا اگر یافت‌شود چیزی از موصوفات یکی از آن دو یعنی «انسان و حجر» که عیناً موصوف بآن دگر باشد لازم آید که اختصار و انحصار بر کذب یکی از آن دو واقع نشود و آنچه در تعریف عکس گفته آمدکه با «بقاء صدق وکذب» درست نباشد و بلکه لازم آید که هردو یعنی عکس و اصل کاذب باشند.

و در قضیهٔ ضروریه بتاته هرگاه امکان جزء محمول آن باشد هرگاه در این صورت با محمول حرف سلب‌هم باشد عیناً منتقل به موضوع‌شود یعنی محمول باجهت امکان و حرف سلب یك جا در عکس آن موضوع شود و موضوع محمول قرار گیرد مانند «بالضرورة کل انسان هو ممکن الایکون کاتباً» و بطوریکه ملاحظه میشود این قضیه، قضیه بتاته موجبه است، که عکس آن میشود «بالضرورة شيء مما یمکن ان لایکون کاتباً فهو انسان» و بسیاری از مشائیان در عکس قضایای ضریهٔ موجبه اشتباه کرده‌اند و گفته‌اند که عکس آن ضروریه نمی‌باشد.

و در مثل «لیس بعض الحیوان انسان» هرگاه آن بعض مهمل و نامعین را، معین و مشخص کنی و چنانکه مقرر داشتیم برای او نامی خاص بگذاری و بصورت کلی درآوری منعکس میشود بآنچه که در جای خود گفتیم و راه دیگر اینکه حرف سلب جزء محمول شود و بگوئی «بعض‌ـ الحیوان هو غیرُ انسان» و در این صورت منعکس میشود به «بعض غیر الانسان حیوان».

و در غیر این دو صورت یعنی هرگاه سالبهٔ‌جزئیه بصورت‌کلی درنیاید وبصورت معدوله‌هم درنیاید منعکس نخواهد شد.

و بنابر این اگر گوئی «لاشيء من السریر علی‌الملك» ترا نرسد که عکس کنی وگوئی «لاشيء من‌الملك علی‌السریر» بدون اینکه کلیهٔ اجزاء محمول را نقل بموضوع نمائی زیرا عکس آن باین صورت یعنی «لاشیءمن‌الملك علی‌السریر». باطل یعنی «لاشیء من‌الملك علی‌السریر». باطل میباشد و عکس درست آن این است که «لاشيء مماعلی‌الملك بسریر» پس ناچار باید کلمهٔ «علی» با محمول نقل مکان کند زیرا این لفظ در این قضیه از اجزاء محمول میباشد.

عَکْسُ و تَبْدیل ــ (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات بدیعیه است که در بدیع مورد بحث قرار گیرد و تبدیل محل دو جزء کلام باشد چنانکه «تولج اللیل فی النهار و تولج النهار فی‌اللیل یخرج‌الحی من‌المیت و یخرج المیت من‌الحی ــ و من

يعمل من الصالحات من ذكر اوانثي وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولايظلمون نقيراً» (از کشاف ص ۹۷۸ـ نفائس ص ۴۴ ـ مطول ص ۳۵۵).

در ابدع آرد:

بعضی آنرا قلب نامند و لکن این صنعت تبدیل مکان کلمات است.

حافظ گوید:

از لب جانان من زنده شود جان من
زنده شود جان من از لب جانان من
یوسف کنعان من مصر ملاحت تراست
مصر ملاحت توراست یوسف کنعان من
روضهٔ رضوان من خاک سر کوی تست
خاک سر کوی تست روضهٔ رضوان من
سرو گلستان من قامت دلجوی یار
قامت دلجوی یار سرو گلستان من

(از ابدع ص ۳۰۹ ـ ۱۴۰)

عَکسِ مُستَوی ـ رجوع به عکس شود.

عَکسِ نَقیض ـ رجوع به عکس شود.

عَلائِق ـ این اصطلاح عرفانی است و علائق عبارت از اسبابی است که طالبان بدان تعلق کنند و از مراد بازمانند.

و بالاخره علائق عبارت از اسبابی است که طالبان بدان تعلق کنند و از مراد بازمانند.

عَلاقاتِ مَجاز ـ (اصطلاح ادبی) علاقه یعنی رابطه و باز بستن جسم است به جسمی دیگر و علاقه مجاز نزد اصولیان و منطقیان و اهل عربیت و بدیع عبارت از اتصال خاص است که در معنی متصل‌فیه با موضوع‌له لفظ میباشد و یا ارتباط خاصی است میان معنی حقیقی و مجازی که اگر آن رابطه و نسبت و علاقه نباشد استعمالات مجازی روا نباشد این علاقات را تا ۲۵ برشمرده‌اند:

۱ـ علاقه حال و محل یا بالعکس «رعیناالغیث» یعنی نبت و گیاه «و ینزل لکم من‌السماء رزقاً» یعنی آب باران ۲ـ سببیت و مسببیت مانند «وینزل لکم رزقاً» چه آنکه رزق سبب غائی باران است ۳ ـ شرط و مشروط. ۴ـ علاقه وصفیت مانند «زید کالاسد» که شجاعت باشد. ۵ ـ علاقه تضاد مانند اطلاق بصیر براعمی. ۶ـ علاقه مجاورت چنانکه اطلاق شود شبکه بر صید ازجهت‌مجاورت. ۷ـ مشابهت ۸ـ مقابلیت ۹ـ تماثل ۱۰ـ تضایف ۱۱ـ شبه تماثل ۱۲ـ لازم و ملزوم مانند «دخلت الشمس من‌الکوة» یعنی ضوءها و امثله علائق مختلف است برای حالیت مانند «ففی‌رحمة من‌الله هم فیها خالدون» یعنی بهشت و برای محلیت «سال الوادی و جری‌المیزاب» یعنی آب آن، و برای لازمیت چنانکه حرارت اطلاق برنار شود و برای ملزومیت گذشت. و برای مسببیت مانند «امطرت السماء نباتاً» یعنی آب باران و برای کلیت مانند «یجعلون اصابعهم فی‌آذانهم» یعنی سر انگشت، و برای جزئیت «بث الامیرالعیون» یعنی جواسیس و برای دالیت مانند «فهمت الکتاب» یعنی معنای آنرا و برای مجاورت مانند «شربت من الراویه» یعنی مزادهٔ که مجاور حمل است و برای خصوص مانند اطلاق اسم شخص بر قبیله و برای بدلیت مانند «فی‌ملك فلان الف دینار» یعنی متاعی که مساوی هزار دینار است و علاقه و امثله دیگر رجوع شود به (کشاف ص ۱۰۱۳ ـ ۱۰۱۲ ـ تلویح ص ۱۴۰، ۱۵۵ قوانین ص ۱۵۴).

عَلّ ـ (اصطلاح ادبی) بلام مشدده و مفتوحه یا مکسوره لغتی است در لعل مانند «لاتهین الفقیر علك ان ترکع یوما والدهر قدرفعه» و بالام مخففه به معنی فوق است و مجرور بمن شود و مضاف‌هم نشود مانند «رکبت من‌عل» (از مغنی ص ۸۰).

عَلَف ـ (اصطلاح عرفانی) علف در اصطلاح‌صوفیه عبارت‌از شهود و آرزوهای نفس است و آنچه که نفس را در آن حظی باشد. (از کشاف ص ۱۵۱۱)

عِلَّت ـ (اصطلاح فلسفی) علت بکسر عین در لغت بمعنای مرض است که حلول آن در بدن موجب تغییر و برهم خوردن مزاج معتدل بدن میگردد و از قوت بطرف ضعف و از حیات بطرف مرگ گراید و نزد حکما او را دو معنی است یکی آنکه از وجودش وجود شیء دیگر لازم آید و از عدمش عدم شیء دیگر و دیگر آنچه وجود شیء برآن متوقف است و بعدم آن ممتنع میشود و لکن بوجودش معلول واجب نمیشود. اخوان الصفا در تعریف ان آرند «هی‌السبب الموجب لکون شیء آخر».

(از اخوان ج۳ ص ۳۳۶)

ابن‌رشد گوید: علت در اکثر اوقات اطلاق برعلل اربعه (مادی، صوری، فاعلی و غائی) شود(تفسیر ص ۴۸۵، ۲۶۶ و رجوع شود به ۱۶۴۹ و ۱۴۸۶).

علت بمعنی دوم منقسم بدو قسم میگردد یکی علت تامه و آن علتی است که غیراز آن برای معلول علتی نباشد ودیگری علت ناقصه که خود منقسم میشود به صورت، ماده، غایت، و فاعل که علل اربعه میباشند و به تقسیم دیگر علت یا معده است و یا مؤثره علت معده ممکن است مقدم برمعلول باشد زیرا علت غیر مؤثره است ولکن علت مؤثره واجب است که مقارن با معلول باشد.

علت معده عبارت از امری است که موجب تاثیر علت تامه است وبعبارت دیگر علل معده فاعل را بسرحد علیت میرسانند و اموری میباشند که در تاثیر علت مؤثرند و بالجمله مؤثر در علیت علت‌اند.

مرجع علت معده بامر متجددالوجود است بنحویکه حصول هر مرتبتی دیگر سابق برآنست.

علت مؤثره ذاتاً اقوی از معلول است و خود مؤثر در معلول است برخلاف علل معده که موجب تقرب و نزدیك کردن علت بعلیت‌اند.

صدرالدین شیرازی در مقام بیان و تعریف علت گوید: «العلة لها مفهومات احدها هوالشیءالذی یحصل من وجوده وجودالشیء ومن عدمه عدم‌شیء آخر و ثانیهما هو مایتوقف علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه وقد لایجب بوجوده والعلة بالمعنی الثانی ینقسم الی علة تامة و هی‌التی لاعلة غیرها علی‌الاصطلاح الاول والی غیر تامة تنقسم الی صورة و مادة و قابل و غایة».

(اسفار ج۱ ص ۱۶۸).

ترکیبات:

عِلَّتِ اُولی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از علت اولی بطور مطلق ذات حق تعالی است که علت العلل هم نامند.

ناصرخسرو گوید: متألهان فلاسفه از سقراط و انباذ قلس تا بافلاطون و ارسطو چنین گفتند که علت‌ها را یکی علت است و علت عالم او است علت اولی گفتند

که علتها را مراتب است و هر علتی را معلول است.
(از جامع‌الحکمتین ص ۶۷ و رجوع شود به تفسیس ص ۱۴ ـ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۲۳).

عِلَّتِ بالذّات ـ (اصطلاح فلسفی) هرگاه امری مستقیماً و بلاواسطه علت چیزی باشد علت بالذات آن چیز است چنانکه نارفی ذاته و بلاواسطه علت احراق است و نتیجهٔ احراق زوال برودت است و بنابر این زوال برودت معلول بالعرض است زیرا بالذات علت احراق است اگر چنین گفته شود که مادام که برودت زائل نشود احراق حاصل نمیشود در نتیجه ناراولا و بالذات علت رفع و زوال برودت است و ثانیاً و بالعرض علت احراق است قضیه در این صورت بعکس میشود.
و گاه علت بالذات گویند و مراد علت العلل و علت اولی است که خود بنفسه و لنفسه و فی‌نفسه علت کائنات عالم است.
(شفا ج ۲ ص ۵۲۶ ـ دستور ج۲ ص ۳۰۷).

عِلَّتِ بالعَرَض ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود بعلت بالذات.

پارهٔ از ترکیبات دیگر درمعنای فلسفی

عِلَّتِ بَعید ـ (اصطلاح فلسفی) امری که خود مستقلا و بلاواسطه معلولی را ایجاب نکند علت بعیده گویند و معمولا علل معده را علل بعیده نیز گویند.

عِلَّتِ تامّه ـ (اصطلاح فلسفی) علت تامه علتی است که معلول بدان واجب و موجود شود یعنی امری که خود مستقلا وجود امری دیگر را ایجاب میکند و آنرا علت تمامیه نیز گویند و علت موثره هم گویند (از شفا ج۲ ص ۵۷۶ و رجوع به درةالتاج بخش سوم ص ۴۳ و رجوع بعلت شود).

عِلَّتِ بَسیطَه ـ (اصطلاح فلسفی) هرگاه امری خود بدون جهت و حیثیت دیگری علت مؤثره باشد آنرا علت بسیطه گویند مثلا عقل فعال که مؤثره در عالم طبیعت است علت بسیط است و گاه مراد از علت بسیط علتی است که مجرد از ماده نباشد ولکن بدون آنکه با امری دیگر ضمیمه و ترکیب شود علت است چنانکه نار به تنهائی علت احراق است در مقابل علت مرکبه چنانکه چند نفر بالاجتماع علت حرکت امری باشند و یا چند دار و بالاجتماع و ترکیب سبب صحت مریضی شوند (از شفا ج۱ ص ۲۴).

عِلَّتِ بالفِعل ـ (اصطلاح فلسفی) علت بالفعل در مقابل علت بالقوة است چنانکه نفس در مرتبت هیولانی بالقوة علت ادراك است و یا نطفه انسان بالقوة علت برای انسان است و انسان بالفعل علت برای حس و حرکت است چنانکه انسان توانا برکتابت مادام‌که کاتب نیست بالقوة علت برای کتابت است و در حال کتابت بالفعل علت کتابت است.
(از شفا ج۱ ص ۲۴).

عِلَّتِ تَمامِ مَعْلول است ـ (اصطلاح فلسفی) چون معلول ظل و تراوش علت است و علت در مرتبت علیت واجد تمام مراتب معلول است و مرتبت کمال معلول است از این جهت گویند علت تمام معلول است.
(از اسفار ج۳ ص ۱۸۳).

عِلَّتِ خاصّ ــ (اصطلاح فلسفی) علت خاص امری است که بروتیرهٔ واحده فعل خاصی را انجام دهد چنانکه حرارت تنها احراق کند و عام چنانکه آتش حرارت و احراق کند و فلزی را ذوب کند و باز علت عام چنانکه طبیعت افعال زیاد کند.
(از شفا ج ص ۲٤).

عِلَّتِ ذاتی ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود بعلت بالذات.

عِلَّتِ بالقـوّه ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلت بالفعل شود.

عِلَّتِ صوری ــ آنچه فعلیت و شیئیت شیء بدان است علت صـوری گوینـد چنانکه مادام که خانهٔ به صورت و هیأت و شکل مخصوص و اوضاع و نظام معینی درنیاید خانه نگویند و اوراق پر اکنده را کتاب نگویند و بوقعی که صورت خاص بخود گرفت کتاب و خانه گویند.
(شفا ج۲ ص ۵۱۹).

عِلَّتِ عادی ــ (اصطلاح فلسفی) علت عادی امری است که برحسب عادت مؤثر در چیزی باشد و آنرا ایجاب کنـد ولو آنکه از لحاظ حکم عقلی نتوان میان آندو رابطهٔ علیت یافت و او را علت حقیقی دانست فلاسفه کلیه علل مؤثره را علت ظاهری و عادی میدانند و گوینـد عادت بر این جاری شده است که امری بدنبال امری دیگر حاصل شود والا اگر خوب دقت شود علت حقیقی ذات حق تعالی است.

عِلَّتِ عام ــ (اصطلاح فلسفی) امری است که علیت برای امری واحد نداشته باشد چنانکه آتش علت احـراق، ذوب و غیره است.
(از شفا ج۱ ص ۲٤)

عِلَّتِ غائی ــ (اصطلاح فلسفی) علت غائی علتی است که محرك اول فعل بوده و در وجود ذهنی مقدم بر سایر علل باشد و در وجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق شود و آن در حقیقت علت فاعلی است «واعلم انالعلـة الغائية كمامـرفی مباحث العلل هیالعلة الفاعلية بحقيقتهاو ماهیتها لفاعلیـة الفاعل فهی بالحقيقـه الفاعل الاول ای فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هی ایضاً غرض بما هو ملحوظ الفاعل فی فعلـه و هما متحـدان بالذات متغايران بالاعتبار والخيرية و التمامية اللازمة لوجود الفعل فیالخارج منحيث انه مترتبة علیالفعل فائدة ومن حيث انه ينساق اليه الفعل غاية (اسفار ج۳ ص۸۱، ۱٦۷ــ شفا ج۲ ص ۵٤٦، ۲۸٦) عت غائی را علت «ماله» هم گویند.
(از اساسالاقتباس ص ۳۵٤).

عِلَّتِ فاعلی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از علت فاعلی امری است که مفید وجود و یا صورت ترکیبی شیء باشد، ذات حق علت فاعلی موجودات است که مفیض و مفید وجـود است و صانع علت فاعلی صنع و مصنوع خود است که مفید صورت و هیآت خاص است علت فاعلی را علت «مامنه» هم گویند.
(اساس ص ۳۵٤ تهافتالتهافت ص ۲٦۹ و ۵۱۹ شفا ص ۲۳).

عِلَّت قابلی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از علت قابلی علت مادی است زیـرا از شرائط تاثیر قابلیت محل برای تأثر و قبول فعل است و بالاخره ماده منفعله را علت قابلی گویند و آنرا علت «مافیه» هم نامند.

(اساس ص ٤٥٢- تهافت‌التهافت ص ۳۲۳- کشف‌المراد ص ۲۸).

عِلَّتِ قریب - علت قریب یا علل‌قریبه در مقابل علل بعیده‌اند هر امری که بلا- واسطه و فاصله خود مؤثر در وجود معلول باشد علت قریبه است و بنابراین در علل معده جزء اخیر آنها که بلافاصله مؤثر در معلول است علت قریب است و سایر علل معده بعیده‌اند.

(از شفا ج۱ ص ٢٤- ج۲ ص ٥٢٦).

عِلَّتِ عَرَضی - (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلت ذاتی و (شفا ج۲ ص ٥٢٦) شود.

عِلَّتِ مُؤثِّره - (اصطلاح فلسفی) مراد از علت مؤثره علت تامه است که خود مؤثر در وجود معلول است رجوع شود به علت تامه و (از شفا ج۱ ص ۲۱۰، ۱٤۱).

عِلَّتِ مادی - (اصطلاح فلسفی) علت مادی ماده و موادی است که محل حلول صورت است و جزء مقوم شیء است و جنبهٔ بالقوة و استعداد قبول شیء است و محل استقرار قوت و حامل قوت است. علت صوری و مادی علل ماهیت‌اند.

شیخ‌الرئیس در مقام بیان علل اربعه گوید:

علت هر چیزی یا داخل در قوام وجزء او است یا نه در صورت اول یاآنکه موجب وجود معلول است بالفعل یعنی موجب فعلیت شیء است، صورت و علت صوری مینامند و یا جنبهٔ بالقوة شیء است علت مادی مینامند و در صورت دوم یا امری است که شیء برای آن موجود میشود غایت خوانند و یا آنکه شیء برای آن موجود نمیشود آنهم دو صورت دارد یا آنکه وجود معلول از او است، فاعل نامند و یا علاوه بر آنکه وجود معلول از او است در او هم هست، موضوع نامند (شفا ج۲ ص ٤٦٧).

عِلَّتِ مُبقیَه - (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان اصطلاح بقاء اکوان بیان شد که علت موجبه و مؤثره بنابر تحقیق علت مبقیه هم هست و هر موجودی همانطور که در حدوث احتیاج بعلت دارد در بقاء هم احتیاج بعلت دارد زیرا علت حاجت بعلت همانطور که در زیر کلمهٔ احتیاج ممکن بیان شد امکان است و امکان در هر حال باقی است و کسانی که قائل ببقاء اکوانند علت حاجت بعلت‌را حدوث میدانند وگویند موجودات بعداز حدوث احتیاج بعلت مبقیه ندارند زیرا بعد از حدوث علت حاجت بعلت مرتفع میشود.

(از شفا ج۱ ص ٤٣٢)

عِلَّتِ مُعِدَّه - (اصطلاح فلسفی) علت یا علل معده عبارت از اموری میباشند که هریك به‌تنهائی مؤثر در وجود معلول نمیباشند ولکن موجب نزدیك شدن صدور معلول از علت مؤثره‌اند و بعبارت دیگر مجموع اموریکه معلول را مهیای صدور از علت مؤثره مینمایند علل معده نامند و علل مقربه‌هم نامیده‌اند از آن جهت که سبب نزدیك‌شدن صدور معلول از علت‌اند و معلول را بمرتبهٔ صدور از علت مؤثره میرسانند و یا علت مؤثره را بمرحلهٔ میرسانند که موجب صدور معلول ازو شود و بالاخره علل معده اموری هستند که جمعوعاً شرائط تأثیر علت تامه مؤثره را فراهم آورند.

چنانکه بیان شد بعضی گویند هر یك از علل معده علت ناقصه‌اند و جمعاً علت

مؤثره‌اند ولکن محققان فلاسفه گویند علل معده اصولا مشمول عنوان علیت نمیشوند نه ناقص و نه تام و بلکه معداتی میباشند که مقرب علت مؤثره‌اند.

(اسفار ج۱ ص ۱۴۱، ۱۴۴ ـ ج ٤ ص ۷).

عِلَّتِ ناقِصَه ـ (اصطلاح فلسفی) علت را در صورتی ناقص میگویند که خود به تنهائی و مستقلا موجب وجود چیزی نگردد و بعبارت دیگر معلول بوجود آن واجب نشود، هریك از علل اربعه به تنهائی علت ناقصه‌اند.

(دستور ج۲ ص ۳۷۰)

عِلَّتِ هَیولانی ـ (فلسفی) منظور همان علل مادی است و گاه این اصطلاح اطلاق بر اساس کائنات شود که ارکان اربعه باشد. اخوان‌الصفا ازین اصطلاح معنی اخیر را خواسته‌اند و از علت فاعلی بطور مطلق قوای نفس کلیه را گاه اراده کرده‌اند و همین طور از علت صورکائنات اسباب فلکیه را اراده کرده‌اند و البته در موارد گوناگون خواست آنها ازین اصطلاحات متفاوت است

(رجوع برسالهٔ پنجم از جسمانیات‌ص ۱۲۳).

عِلَلِ أَرْبَعه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد علت صوری و غائی، مادی، فاعلی است (اخوان ج ۳ ص ۳۲۷ ج ٤ ـ ۷) و رجوع بعلت شود

عِلَلِ خارِجِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) اموریکه خارج از ذات بوده و در عین حال در حصول آنها دخالت داشته باشند علل خارجی مینامند مانند علت فاعلی و غائی که هر دو از علل خارجیه‌اند یعنی خارج از ذات میباشند در مقابل علل‌داخلی که داخل در ذات معلول‌اند و از مقومات اویند، ماده وصورت‌که علت مادی‌وصوری گویند رجوع بعلت شود.

عِلَلِ ماهِیَّت ـ (اصطلاح فلسفی) اموریکه قوام ماهیت اشیاء بآنها است علل ماهیت گویند مانند جنس و فصل در موجود ذهنی مانند نوع و مادت و صورت در موجودات خارجی.

رجوع به علل خارجی شود.

عِلَلِ مُحَرِّکه ـ (اصطلاح فلسفی)مراد همان علل مؤثره‌اند که موجودات را از قوت بفعل آرند و یا قوت محرکهٔ اجسام حیه، در مباحث مشرقیه است که محرك یا بالطبیعة است یا بالاراده، یا لذات است یا بالعرض، قریب است یا بعید، کلی است یا جزئی، خاص است یا عام، بالقوة است یا بالفعل بسیط است یا مرکب

(از مباحث ص ٦۳۹).

عُلَماءِ اُصول و عُلَماءِ رُسُوم ـ مراد علماء بعلم ظاهری‌اند

علماء غافل ـ (کشاف ص ۱۵٤۷).

علماء غافل کسانی‌اند که دنیا را قبلهٔ دل خود گردانیده باشند

(کشف‌المحجوب ص ۱۹).

عِلْم ـ (اصطلاح عرفانی، فلسفی، منطقی، اصولی) علم یعنی دانش و دانستن و مراد از علم در اصطلاح صوفیه نوری است مقتبس از مشکات نبوت در دل بندهٔ مؤمن که بواسطهٔ آن بخدای راه یابد و فرق آن با عقل آنکه عقل فطری است و علم خاص مؤمن است.

علماء اصول میان علم و معرفت فرق نگذارند اما مشایخ گویند که: علمی که

حکایت از احوال کند و مقرون با حال باشد معرفت است و آنچه از معنی مجرد باشد و از معاملت با خدای خالی علم خوانند.

علم را سه قسمت کرده‌اند: ۱ـ علم توحید ۲ـ علم معرفت خدای متعال از ایجاد و اعدام و تقرب و ابعاد و احیاء و اماتت و نشر و حشر و ثواب و عقاب و غیر آن ۳ـ علم احکام شریعت از اوامر و نواهی، و هر یك از این مسالك سه‌گانه را سالکی است جداگانه، سالك مسالك اول را عالم ربانی خوانند و سالك مسالك دوم را عالم اخروی خوانند و سالك مسالك سوم را عالم دنیوی خوانند.

و باز گفته‌اند که: علم سه قسم‌است: ۱ـ علم طبیعی ۲ـ علم ریاضی ۳ـ علم الهی.

بلخی گوید «العلوم ثلثه: علم من‌الله و علم مع‌الله و علم بالله».

ابو علی ثقفی گوید: «العلم حیاة القلب من‌الجهل و نورالعین من‌الظلمة».

در شرح بابا طاهر است که: «العلم دلیل» که دلیل معرفت و حکمت است.

و در خبر است‌که: علم سه‌است «آیة محکمة و سنة قائمة و فریضة عادله».

در شرح منازل است که: علم را سه درجه است: ۱ علم جلی است که بعیان واقع شود ۲ علم خفی است که علم اسرار است و از علوم الهی و مواهب ربانی است ۳ علم لدنی است.

(الهدایه الی فرائض القلوب ص ٤ کشف المحجوب ص ۱۹ ـ شرح منازل ص ۱۲۷).

در شرح رساله قشریه است که: علم دو قسم است یکی علم کسبی که بواسطهٔ تعلم حاصل میشود و دیگری علم ذوقی‌که نتیجهٔ عمل‌است بطریق اشراق انوارالهیه که مترتب است بر آنها علوم رحمانیه (مصباح‌الهدایه ۳٤ ـ کشف‌المحجوب ص ٤۹۸).

هجویری گوید: علم از صفات ممدوحست و حدش احاطهٔ معلوم و تبیین معلوم است رجوع شود به اصطلاحات فلسفی. تالیف نگارنده و (کشف‌المحجوب ص ۱۹ شرح کلمات بابا ص ۹).

و گفته‌اند: انواع علوم بسیار است و عمر آدمی اندك و ممکن نباشد که عمر وفاکند، تا دل را لوح محفوظ‌کند، بطریق تحصیل و تکرار واما ممکن باشدکه عمر وفا کند، تا دل را آینهٔ گیتی نمای کند. بطریق مجاهده و اذکار.

ثقفی گوید: «تمام العلم انقطاع الرجاء»

و نیز گوید: «العلم حیاة القلب من الجهل و نوراليقين من‌الظلمة»؟

(طبقات ص ۳٦۲).

ابو عثمان گوید: علم ادیان عبارت است از علم سیاسات و ریاضات و مجاهدات

(طبقات ص ٤۸۰).

در کلمات بزرگان است:

حقیقةالعلم ما کشف علی السرائر (اسرار التوحید ص۱۹)

اعوذ بك من علم لاینفع.

العلم بلا عمل کالجسد بلا روح

در فلسفه علم از اموری است که انیت آن عین ماهیت آنست و ازین جهت تعریف آن ممکن نیست زیرا حدود مرکب

از اجناس و فصول‌اند و امور بسیطه دارای جنس و فصل نمیباشند و از این جهت قابل تعریف نمیباشد و چون‌بسیط است قابل انقسام نیست «لیس ینقسم بانقسام محله»

(تهافت التهافت ص ۵۵۵).

علم را اطلاعات چندی است بدین قرار ۱- ادراک مطلق ۲- تصدیق مطلق ۳- تصدیق یقینی ٤- آنچه شامل یقین و تصور شود ٥- صورت حاصلهٔ از اشیاء در ذهن ٦- یقین تنها ۷- توهم و تعقل وتخیل ۸- ادراک کلی ۹- ادراک مرکب اعم از تصور و تصدیق ۱۰- نفس مسائل مدلله ۱۱- ادارک مسائل از روی دلیل ۱۲- ملکهٔ که حاصل شود از ادراک مسائل

(کشاف ج ۲ ص ۱۰۵۵).

در اینکه علم آیا قابل تعریف و شناسائی هست یا نه و از امور بدیهی است یا کسبی اختلاف است غزالی علم را از امور اکتسابی و نظری میداند امام رازی گوید علم از امور بدیهی است زیرا آنچه غیر علم است بعلم شناخته شود و اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم میاید و هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است.

کسانیکه‌گویند علم از امور اکتسابی است تعاریفی برای آن‌کرده‌اند.

متکلمان گویند: علم عبارت ازصفتی است که موجب تمیز اشیاء از یکدیگر میشود و علم واجب‌الوجود عبارت‌ازصفت ازلیه است که تعلق آن بامور موجب انکشاف میشود و بعبارت دیگر موجب کشف حقایق است.

علم نزد حکماء مشاء شامل شك و وهم و یقین میشود و نزد آنها عبارت از ادراک مطلق یا حصول صور اشیاء است نزد عقل و آن اعم از صور یقینی و شکی و وهمی است.

(دستور ج ۲ ص ۳۳۹ و رجوع به مصنفات ج ۲ ص ۷ شود)

صدرالدین شیرازی گوید: علم عبارت از وجود مجرد استو مانند وجود گاه اطلاق میشود بر معنی انتزاعی‌نسبی مصدری یعنی عالمیت که مبدأ اشتقاق عالم است و معلوم و گاه اطلاق میشود بر امر حقیقی بسیط خارجی.

علوم از نظر غایت بر دو قسم‌اند یکی علوم دنیوی و دیگر علوم آخروی، علوم دنیوی بر سه قسم‌اند یکی علم‌اقوال و دیگر علم افعال و سه دیگر علم احوال علوم آخروی علوم‌مکاشفه ومشاهده‌اند و بفساد بدن از بین نمیروند و علم بالله و کتب و رسل او است.

علم اقوال بر حسب متعلق دو قسم است عامی و خاصی علوم عامی هم بر حسب موضوعات سه‌گانه سه قسم‌اند علم اصوات، علم الفاظ مفرده و علم الفاظ مرکبه.

علوم افعال هم بر چند قسم‌اند، آنچه متعلق به صحت و سقم ابدان است و آنچه مربوط باکتساب ملکات فاضله است

(رسائل صدرا ص ۲۷۹ - ۲۸۲).

علم افکار نیز بر سه قسم است منطق،ریاضیات و طبیعی و طبی

تقسیم دیگر آنکه علم یا فعلی است و یا انفعالی و یا نه فعلی و نه انفعالی است علم فعلی مانند علم حق بماعدای خود و مانند علم سایر علل بمعلولات خود که موجب پدید آمدن معلولاتند و علم حق بماعدای خود و مانند علم سایر علل بمعلولات خود که موجب پدید آمدن معلولاتند و علم انفعالی مانند علم سوای خدا باشیاء و بالجمله کلیهٔ علومیکه حصول آنها بانفعال و تغییر است و بعبارت‌دیگر بارتسام صور در نفس است علم انفعالی است و باین تعریف معلوم است که کلیهٔ علوم افراد بشر و مدرکات او انفعالی است.

علومیکه نه فعلی هستند و نه‌انفعالی مانند علم ذات عاقله به نفس خود و باموریکه از آنها غریب نیست و حصول آنها بحدوث و ارتسام نیست

(از اسفار ج ۱ ص ۲۹۶).

تقسیم دیگر آنکه علم یا واجب است بذاته و آن علم ذات حق است بذات خود که عین ذات او است و بعضی ممکن‌اند و آن علوم ماسوی الله است

علوم ممکنه هم یا جوهرند و یاعرض علومیکه از نوع جوهرند مانند علوم‌جواهر عقلیه بذات خود و علوم عرضی عبارت از علوم حصولی مکتسبه‌اند بنا بر مشهور و نزد صدرا علوم عرضی عبارت از صفات و معلومات است که صور آنها نزد عقل حاضراست چون نزدوی تعقل بواسطهٔ حلول صورت معقول در عقل نیست بلکه به مثول بین یدی‌العقل است و اتحاد آنست با نفس ودیگر آنکه علم یاحصولی است و یا حضوری توضیح آنکه علم شئی گاه بواسطهٔ حصول صورت مساوی با ماهیت معلوم حاصل میشود و گاه بواسطهٔ حضور نفس وجود معلوم مانند علم ما بذات خود و علم ما بصور قائمه بذات خود و علم باری باشیاء بنا بر عقیده حکماء متأخر که گویند بصور ذهنیه قائمه است

(اسفار ج ۱ ص ۲۷۲، ۲۸۶).

در مورد چگونی حصول علم اقوال مختلفی است. بعضی گویند علم عبارت از صور منطبعه عندالعاقل است و بعضی گویند علم عبارت از نفس اضافهٔ بین‌عالم و معلوم است و به همین معنی است که گفته‌اند علم و شعور حالت اضافی بوده که از باب اضافه است.

و نیاز بوجود متضایفین دارد

صدرا گوید عالمیت و معلومیت با لذات صفت وجوداست نه‌صفت ماهیت و علم عبارت از نفس وجود است شیخ شهاب‌الدین علم را عبارت از ظهور و ظهور را عبارت از نفس ذات نور میداند و بالجمله علم باشیائیکه وجود آنها غایب ازما میباشد ازراه تمثل صورآنهااست‌اعم از معدومات و موجودات و علوم خیالیه و حسیه حال درآلت حس و تخیل نمیباشند بلکه این آلات مانند آینه و مظاهرند نه آنکه محل و موضع‌اند و جوهر مدرکات مجرد از مواد و اعراض‌اند و همهٔ آنها قائم به نفس‌اند مانند قیام ممکنات بباری و معقول بماهو معقول وجودش فی نفسه عین وجودش برای عاقل خود میباشد

(از اسفار ج ۳ ص ۳٤ ــ ج ۱ ص ۲۷۰ ــ ۲۷٦)

در مورد علم حق تعالی گوید: ذات

حق را دو نوع علم است یکی علمی که تابع معلوم است از صور حقایق اسماء الهی و دیگر علمی که متبوع است و مقدم بر ایجاد معلومست

علم‌حق‌تعالی باشیاءکه تابع‌معلومست عین وجود اشیاء است وعلم او بتمام اشیاء حقیقت واحده‌ایست و در عین وحدت علم بهمهٔ اشیاء است و همانطور که وجود ممکنات مستهلك و منطوی در پرتو وجود ذات حق‌اند علوم ممکنات نیز منطوی و مستهلك در ذات حق‌انـد و همانطور که وجود او حقیقت وجود است و کل‌الوجود است علم او نیز حقیقت علم است و کل معلوم است و این است معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی چنانکه بیایـد و بالاخره در مورد علم خدا باشیاء اقوال مختلفی است از این قرار

الف ـ عدهٔ از مشائیان گویند علم حق باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات است در ذات حق و حصول آنها حصول ذهنی است

ب ـ وجود صور اشیاء درعالم خارج مناط و ملاك عالمیت حق است و بنابراین علم ذات او باشیاء غیر وجود عالم نیست

ج ـ علم حـق عبارت از اتحاد او است با صور معقوله این عقیده وگفتار فورفوریوس است

د ـ علم حق باشیاء عبارت از علم او است بثابتات ازلیه و معدومات ممکنه که ثبوت آنها بنحو ثبوت علمی است

و ـ علم حق به ممکنات علم اجمالی است و از راه علم او است بذات خود از آن جهت که ذات او علت تامهٔ تمام ممکنات است بر ترتیب و نظام معین و علم بعلت تامه موجب علم بمعلول است و ذات حق عالم بذات خود است پس ذات او عالم بتمام موجودات است و علم او بموجودات لازمه علم او استبه بذات خود و چنانکه وجود ماسواه تابع وجود او است علم آنها نیز تابع علم او میباشد بذات خود «ثبت و تحقق ان‌العلم بالعلة التامة اوالمقتضیة یوجب‌العلم بالمعلول بل ثبت ان‌العلم بذی‌السبب لایحصل الا من جهة العلم بسببه»

(اسفار ج ۳ ص ٤٦).

(قدمضی فی‌العلم الکلی ان العلم التام بالعلة التامة اولجهة کونها علة یقتضی العلم التام بمعلولها)

(اسفار ج ۳ ص ۳٦).

ز ـ علم او بمعلول اول تفصیلی است و بماسواه اجمالی است و همین‌طور معلول اول عالم است به خود و بمعلول دوم بعلم تفصیلی و بماسواه بعلم اجمالی ..... و بالاخره بعضی علم حق را منفصل از ذات حق میدانند ودرکیفیت آن اختلاف دارند و بعضی منفصل نمیدانند و در کیفیت آن اختلاف دارند

(اسفار ج ۳ ص ۳۷).

شیخ اشراق گوید «فاذن الحق فی العلم قاعدة الاشراق و هو ان علمه بذاته هو کونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیاء کونها ظاهرة‌له اما بانفسها او متعلقاتها التی هی مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلویة و ذلك اضافة و عدم الحجاب»

(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۵۲ و رجوع شود به تفسیر ص ۱٦۹۹، ۱۷۰۸ تهافت التهافت ص ٤۵۱، ۳۳٦، ۵۲۱).

رجوع باتحاد عاقل و معقول شود.

عِلمِ آخِرت ـ (اصطلاح فلسفی) علم آخرت عبارت از علمی است که بفساد بدن فاسد نشود و آن علـم بتأمین سعادت آخروی است.

(اکسیرالعارفین ضمیمهٔ رسائل صدرا ص ۲۸۲).

عِلمِ إجْمالي ـ (اصطلاح فلسفـی و فقهی) علم باشیاء را در مقام اجمال علم اجمالی مینامند چنانکه علم علت بمعولات و لوازم معلولات خود بنحو علم اجمالی است علم ذات حق بذات خود عین وجود نظام جملی جهان است و از این جهت علم او بذات خود علم به کلیات بوده و بواسطهٔ کلیات علم به جزئیات موجودات استکه مبدأ تفاصیل آن معلومات است است و این ماحصل معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی.

قطب‌الدین گوید و علم بعضی تفصیلی و بعضی اجمالی است اما تفصیلی آنستکه اشیاء را بداند متمایز در عقل ومنفصل بعضی از بعضی و اجمالی همچنان باشد که کسی مسأله را دانست آنگاه غافل شد آنرا ازو پرسند چه جواب از آن حاضر میشود در ذهن او و ایـن بقوت محض نیست چه پیش او حالتی بسیط حاصل استکه مبدأ تفاصیل آن معلومات است پس آن علم بقوت نباشد از هر وجهی بلکه بفعل باشد از وجهی و بقوت از وجهی دیگر

(درةالتاج بخش سوم ص ۸۷ ورجوع شود باسفار ج ۳ ص ۳۷ ـ شرح منظومه ص ۱٤٦) رجوع بعلم شود.

از علم اجمالی در اصول مراد علم فی‌الجمله است به وجود محرمات و محللات و غیره در شرع و یا علم اجمالی بوجود حرامی در میان امور محصوره یا غیـر محصور، و یا علم فی‌الجمله است بوجود حکمی برای موضوع خاص یا موضوعاتی در مقابل علم تفصیلی باحکام شرعی و علم اجمالی را صوری مختلف است زیرا اجمال طاری یا از جهت متعلق حکم است یا وجود معلوم بودن نفس حکـم بطـور تفصیل و یا از جهت حکم و متعلق هر دو است یا از جهت اشتباه مصادیق متعلق حکم است یا از جهت اشتباه در خطاب شارع یا در مکلف به‌است یا در مکلف و اطراف آن یا محصور است یاغیرمحصور وبالجمله علم اجمالی هم مانند علم تفصیلی موجب تنجز تکلیف است و در طریقهٔ عمل بحث است (رجوع شود برسائل ص ۱٦).

عِلمِ إخلاص ـ (اصطلاح عرفانـی) رجوع باخلاص شود.

عِلمِ أحوال ـ (اصطلاح عرفانی) رجوع بعلم شود.

عِلمِ أخْلاق ـ (اصطلاح عرفانی) علم اخلاق عبارت از علم سلوك است و از انواع حکمت عملی است که تهذیب‌اخلاق گویند و حکمت خلیقه هم گویند.

عِلمِ أدنی ـ مراد علم طبیعی است و یکی از اقسام حکمت نظری است

(از کشاف ص ٥٠٥)

عِلمِ أدَب ـ علوم‌مختلف ادبیه‌عبارتند از:

۱ـ **عِلمِ اُصول** ـ رجوع باصول و (موافقات ج ۱ ص ۲۹) شود.

۲ـ **عِلمِ بَلاغَت** ـ علم معانی بیان را گویند.

(ازکشاف ص۱۵۵ ـ مختصرالمعانی ص ٤).

۳ـ عِلمِ بَیان ـ علم‌بیان علمی است که بدان شناخته شود چگونگی ایراد یك معنی بطریق و تراکیب مختلف دروضوح و دلالت بر آن معنی باینکه برخی از طرق و تراکیب واضح‌الدلاله و برخی اوضح باشند و بعبارت دیگر در علم بیان طرق استعمال الفاظ راپانسان میآموزد وانسان فرا میگیردکه چگونه یك معنی را به‌الفاظ و تراکیب مختلف بیان کند در موارد مختلف بالفاظ مختلف که برخی از آنها واضح الدلاله‌اند و برخی اوضح و برخی خفی و برخی اخفی و دلالت الفاظ بر معانی یا به مطابقه است یا به تضمین یا التزام و ایراد معنی واحد بطریق مختلف در وضوح بدلالت مطابقی نباشد بلکه در دلالات تضمنی و التزامی است که دلالات عقلی است زیرا در دلالت وضعی مطابقی اگر شخص عالم بوضع الفاظ باشد برای آن معنی هیچ یك از آن الفاظ اوضح از دیگری نباشد که از هیچ یك ازآنها این معنی درنیایدکه برخی واضح و برخی اوضح باشد و اما در دلالات عقلی برخی اوضح باشد و اما در دلالات عقلی استو حکومت عقلی است که‌مراتب آن مختلف است زیرا ممکن است مراتب لزوم کلمهٔ در تضمن و مراتب لزوم لوازم برای ملزوم در التزام مختلف باشد این معنی در التزام روشن‌تر است زیرا ممکن است یك چیز را لوازم متعدد باشد برخی قریب به معنی مطابقی برخی ابعد

(رجوع شود به مختصرالمعانی ص ۳۲۱، ۱۲۱)

٤ـ عِلمِ مَعانی ـ علم معانی عبارت از علمی است یا ملکه‌ایست که بواسطهٔ آن احوال الفاظ عربی شناخته میشود و بعبارت دیگر علمی است که بواسطهٔ آن ادراکات جزئیه، ادراك میشود ومعرفت حاصل میشود باحوال الفاظ و حالات طاریهٔ بر آنها که با مقتضای حال تطبیق میدهند وبنابراین احوال وعوارض الفاظ در علم معانی مورد بحث قرار میگیرد که در مقام مطابقت الفاظ با مقتضای حال بکار آید نه تمام احوال وعوارض الفاظ زیرا بعضی از احوال و عوارض الفاظ مربوط باصل معانی و برای تأدیه معانی است و مربوط به علم صرف و نحواست و برخی از محسنات بدیعی است و بعد از مطابقت لفظ است و مقصود از علم معانی محصور در هشت‌باب میشود احوال اسناد خبری، احوال مسند الیه، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، قطع، وصل، ایجاز و اطناب و مساوات

رجوع به معانی بیان.

و بالجمله علم معانی عبارت‌از علمی است که بواسطهٔ آن‌احوال الفاظ شناخته میشود احوالی که بوسیله آنها مطابقه مقتضای حال دریافت شود و بنابراین در علم معانی بحث از ادغام و رفع و جر و نصب نمیشود بلکه بحث از احوال الفاظ و چگونگی تطابق یا عدم تطابق آنها با مقتضای حال میشود ومراد از احوال الفاظ اموری است که عارض بر آنها میشود از تقدم و تأخر و حذف و جز آنها.

(اَز تلخیص ص ۱۵ ـ ۱٦).

۵ـ عِلمِ کلام ـ علم کلام را علم

اصول دین هم گویند و نام علمی است از علوم مدونه شرعیه

رجوع به کلام.
(از کشاف ج ۲ ص ۲۷۲)

۶ـ عِلمُ السُّلوك ـ عبارت از معرفت نفس است و آنچه آن اوست از وجدانیات
(از کشاف ص ۷۵۸)

۷ـ عِلمُ التَّألیف ـ علم موسیقی را گویند و آن ازعلوم ریاضی است وعلمی است که بحث کند از احوال نغمات
(از کشاف ص ۷۵۸)

۸ـ عِلمُ جَدَل ـ یکی ازصناعات خمس منطقی جدل است و علم جدل احکام سئوال و جواب را گویند و علم به نحوهٔ سخن گفتن بر مقتضای حال برای افحام سامع را گویند

۱۰ـ عُلوم اَدَبِیَّه ـ مراد علوم عربیت و مطلق ادبیت از صرف، نحو، معانی و بیان بدیع و عروض و قافیه است و اقسام علو ادبیه گذشت

۱۱ـ عِلمِ مَوهُوبَه ـ نزد اهل ذوق و عرفان علم موهوب بعلمیگویندکه خدای متعال بعلماء عامل بخشد که «من عمل بما علم علم،مالم یعلم»
(ازکشاف ص ۱۳۴۹).

۱۲ـ عُلوم قرآن ـ علومیکه منسوب بقرآن میباشد که عبارتند از علم لغت، قرآات. ناسخ و منسوخ، صرف و نحو، فقه و بالجمله تفسیر (از موافقات)

ترکیبات دیگر:

عِلمِ اِستِدلال ـ (فلسفی، منطقیکلام) در کلام منظور علمی است که مستند به آیات و اخبار باشد

در فلسفه و منطق. برهان قیاسی است. علومی که مستند برهان میباشد. در برابر علوم کشفی و شهودی. علم اکتسابی در برابر موهبتی و شهودی

عِلمِ اَسفَل ـ (فلسفی) مراد علم طبیعی است.

عِلمِ إشارت ـ (عرفانی)
عِلم خواطر و مشاهدات و مکاشفات را گویند «لان مشاهدات القلوب ومکاشفات الاسرار لا یمکن العبارة عنها علیالتحقیق و لا یعرفها الا من نازل تلك الاحوال و حل تلك المقامات
(شرح تعرف ج ۳ ص ۷۷).

عِلمِ اَصوات ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلم شود

عِلمِ اَعلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد علم الهی است رجوع بعلم شود

عِلمِ اَفعال ـ (اصطلاح عرفانی) مراد علم اخلاق و حکمت عملی است رجوع بعلم شود

عِلمِ اَفکار ـ (اصطلاح منطقی) مراد علوم عقلی (منطق و فلسفه) است رجوع بعلم شود

عِلمِ اقوال ـ (اصطلاح فلسفی) مراد علم بقواعد سخن گفتن مانند نحو وصرف و غیره است رجوع بعلم شود.

عِلمِ إلهی ـ (اصطلاح فلسفی) علم الهی علمی است که در آن بحث میشود از احوال و صفات و آثار موجودات که وجودآنهااحتیاج بمادهنداشته باشندکهعلم اعلی و فلسفهٔ اولی و علم کلی هم مینامند و موضوع آن موجود مطلق و مطلقالوجود است
(شفا ج ۲ ص ۵۱۸).

عِلمِ اَلفاظ ـ (اصطلاح فلسفی) گاه

مراد علم اقوال است مانند صرف و نحو و گاه مراد علوم کیماوی است که بحث در آثار حروف میکند رجوع بعلم شود.

عِلمِ إنفِعالي ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلم شود

عِلمِ اَوسَط ـ (اصطلاح فلسفی) علم اواسط علمی است که موضوع آن نیم مجرد باشد.

عِلم باطِن ـ (اصطلاح عرفانی) در مقابل علم ظاهر است و مراد علم باسرار سلوک و حقایق روحانی است که منجی انسانست.

حسن بصری گوید: حذیفهٔ یمان را پرسیدم از علم باطن، یعنی علم فهم گفت: از رسول خدا پرسیدم وی گفت: علم بین‌الله و بین اولیائه لم یطلع علیه ملك مقرب ولا احد من خلقه».

فهم این مردان در اسرار کتاب و سنت بجائی رسیده است که وهم ارباب ظواهر زهره ندارد که‌گرد آن حرم محترم گردد، ایشان را در هر حرفی مقامی است و از هر کلمهٔ پیغامی، از هر آیتی ولایتی و از هر صورتی سوزی و سوری، وعید در راه ایشان وعد است ووعد در حق ایشان نقد است، هرچه بجز حق، نزد ایشان باطل است

(از عده ج ٦ ص ۲۹۳).

عِلم بالله ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت ازعلم معرفت است که همه اولیاء او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف وی نبود ایشان ویرا ندانستند.

عِلمِ بَدیهی ـ (اصطلاح منطقی) رجوع به تصور و تصدیق و بدیهیات و اولیات و (دستور ج ۲ ص ۳٤۱) شود.

عِلم بُرهان ـ (اصطلاح منطقی) مراد علم منطق است که علم میزان هم میگویند (از شفا ج ۱ ص ۳).

عِلم بَسیط ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ جهل مرکب و بسیط بیان شد که هماتطور که جهل بر دو قسم است مرکب و بسیط علم نیز بر دو قسم است بسیط و مرکب علم بسیط علم باعدم‌شعور وعلم‌بعلم‌است چنانکه‌علم‌فطری موجودات بمبدأ و موجد خود از این قبیل است «ولکن لا یفقهون تسبیحهم» وبالجمله علم مرکب عبارت ازادراك وشعور بادراك است یعنی علم با علم بمدرك در مقابل علم بسیط که عبارت از ادراك شئی است با غفلت از آن ادراك و با غفلت بآنکه مدرك چیست اطلاق علم بسیط و بسیط ازلی بر علم حق تعالی نیز شده است و لکن آن اطلاق باین معنی است که علم او عین ذات او است و ذات او ازلی و ابدی است و معلوم او ذات او است و ذات او بسیط است و مرکب از جنس و فصل نیست پس‌علم اوباعتبار معلوم هم مرکب نیست و دیگر باین معنی است که وی محل ارتسام صور مختلف نیست و گاه علم بسیط بعلم مجردات بذات خود گویند «ان العلم کالجهل قدیکون بسیطاًوهوعبارة عن ادراك شیئی مع‌الذهول عن‌ذالك‌الادراك و عن‌التصدیق بان‌المدرك ماذا و قدیکون مرکباً و هو عبارة عن ادراك الشئی مع‌ـ الشعور بهذاالادراك و بان المدرك هو ذالك الشئی»

«از اسفار ج ۱ ص ۲٦ و رجوع به شفا ج ۱ ص ۳۵۹ شود.)

عِلمِ بَسیطِ ازلی ـ (اصطلاح فلسفی)

رجوع بعلم بسیط شود.

عِلمِ بِکُنه – (اصطلاح فلسفی) علم به حقیقت و ذات شیء را گویند.

عِلمِ بِوَجْه – (اصطلاح فلسفی) مراد علم اجمالی شخص است بامور از راه علم به کلیات که آن وجه و کلی که معلوم بالذات است خود آلت لحاظ غیر است از افرادی تحت او.

(دستور ج۲ ص ۳۷۷)

عِلمِ تَدبیرِ مَنزل – (اصطلاح فلسفی) علم تدبیر منزل یکی‌از اقسام حکمت‌عملی است شیخ گوید: اما علم دیگر تدبیر خانه است تا آن انبازی که اندر یك خانه افتد زن و شوی را و پدر و فرزند را و خداوند را بر نظام باشد...

(از دانشنامه بخش الهیات ص۲)

عِلمِ تعلیمی – (اصطلاح فلسفی) مراد از علم و علوم تعلیمی علوم ریاضی است که علم اوسط‌هم گویند و قسمتی از حکمت نظری است.

(از تفسیر ص ۲۹۹، ۱۴۲۳– اخوان ج۳ ص ۳۸).

عِلمِ تفصیلی – (اصطلاح فلسفی) علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است و بیان شد که علم بعلت تامه موجب علم بمعلومات آن نیز میباشد چنانکه گویند علم بعلت موجب علم بمعلول است و یا علم «بذی‌السبب لایحصل الامن جهةالعلم بسببه» و بالاخره علم حاصل بموجودات واحد و احد بهرنحو و تفسیر که باشد علم تفصیلی است رجوع بعلم اجمالی‌شود.

(اسفار ج۳ ص ۴۷– رسائل صدرا ص ۲۸۳).

عِلمِ تکوین – (علوم غریبه) علم به چگونگی ترکیب اشیاء را بمقدار لازم گویند در مورد علم کیمیا و نهادن هرچیزرا بجای خود آنطور که باید و بالاخره معرفت چگونگی ترکیبات و ابزار وآلات لازم ومعرفت خواص و حالات اشیاء.

(از رسائل جابر ص ۹۴)

عِلمِ جُزئی – (اصطلاح فلسفی) مراد از علم جزئی گاه علم طبیعی است در مقابل علم کلی که علم‌الهی است و گاه مراد علم تفصیلی است در مقابل علم اجمالی و گاه بر تصورات و مفاهیم جزئی علم جزئی اطلاق میشود در مقابل کلیات.

(شفا ج۱ ص ۳).

عِلمِ حال – (اصطلاح عرفانی) و علم حال از جملهٔ علوم خاصهٔ متصوفه است یعنی دوام ملاحظهٔ دل و مطالعهٔ سروصورت آن حال را که میان بنده و خداوند است و وقوف بر کمیت و کیفیت آن در جمیع احوال و اوقات تا بحسب هروقت بمراعات حقوق و محافظت آداب آن قیام بنماید.

(از مصباح‌الهدایه ص ٤٦).

عِلمُ‌الحُروف (علوم غریبه)

ارباب این فن گویند برای اعداد رموز و اسراری بود همانطور که برای حروف آثار و خواصی بود و عالم علوی بعالم سفلی مدد رساند و مثلا عالم عرش بعالم کرسی مدد رساند و عالم کرسی به عالم فلك زحل و فلك زحل به مشتری و مشتری به مریخ و مریخ به فلك آفتاب و آفتاب به زهره و زهره به عطارد و عطارد به قمر و قمر به حرارت و حرارت به رطوبت و رطوبت به برودت و برودت به یبوست و یبوست به هوا و به آب...

وبالاخره‌گویند حروف‌را نیز خواصی است و بنای بسیاری از طلسمات و اوراد و ادعیه بر همین خواص حروف است، طالع‌بینی و غیره نیز از معرفت خواص حروف بود.

و بالجمله علم حروف یا علم خواص حروف علم جفر را گویند که بدون اینکه جنبهٔ علمی داشته باشد در تمدن اسلامی گسترش بسیار یافته است و کتابها و رسائل بسیاری در این باب نوشته‌اند.

مقدمات آن برحساب جمل ابجدی است ازین قرار که گویند هریك از حروف تهجی مرکب‌اند از دو حرف مانند با و تا و یا سه حرف مانند صاد و سین.

حرف اول این حروف را زبر مینامند و بقیه را بینات مانند باء که زبرش ب است که بحساب جمل ابجدی دو است و بینه‌اش یك چون بینه آن الف است.

پس زبر تطبیق مکتوبی حروف است بحروف در اعداد و یا جمله با جملهٔ دیگر مثلا:

در حساب ابجدی محبوب مساوی با ناز است چون حروف محبوب بحساب ابجد ۵۷ است و حروف نازهم ۵۷ است. و یوسف مساوی با حسن ازل است. زیرا هریك ازین دو جمله بحساب ابجد میشود ۱۵۵ و بدین‌طریق با رعایت حساب ابجدی ازکلمات وجملات خاصیت‌هائی‌را استخراج مینمایند و این کار را با کلمات قرآن مجید و احادیث هم انجام میدهند و بحساب خودشان اعجازاتی استخراج می‌نمایند این تطابق برچند قسم است ۱- زبربزبر ۲- بینه به‌بینه ۳- زبر به‌بینه ٤- بینه بزبر. و در این باب قصه‌ها و داستانها

نقل میکنند که فلان از خواص حروف آیندهٔ خود را بدست آورد و فلان رفع بلا کرد و فلان بحکومت رسید و فلان بوزارت و ازین لاطائلات که‌نه‌مطابق شرع است و نه عقل فقط مطابق عقل شیادان است که ازین راه موجب اغفال خلق‌الله شده بفریبند و آنهارا سروکیسه نمایند. اکنون بپاره از بافندگیهای آنان اشاره کنیم:

اینان حروف را از جهتی دیگر بر دو نوع کرده‌اند **فکری** خطی لفظی.

خطوط لفظی هریك دلالت بر عددی خاص میکند بدین ترتیب.

الف ۱ ب- ۲ ج- ۳ د- ٤ هـ- ۵ و-٦ ز-۷ ح-۸ ط -۹ ی-۱۰ ك-۲۰ ل-۳۰ م-٤۰ ن-۵۰ س-٦۰ ع-۷۰ ف-۸۰ ص-۹۰ ق-۱۰۰ ر-۲۰۰ ش-۳۰۰ ت-٤۰۰ ث-۵۰۰ خ-٦۰۰ ذ-۷۰۰ ض-۸۰۰ ظ-۹۰۰ غ-۱۰۰۰ که آنرا حساب جمل نامند.

جمل ابجد عبارتند از: ابجد، هوز، حطی،کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ (ورکه از بینه خواهی تو مثالی گویم بر ارباب نظر وجه جمل خیر کثیر)

و از اتفاقیات این تطابق با توافق بعضی از معاصرین از اهل سداد موافق افتاد چنانچه فرماید:

از پس حمد خداوند و پس‌از ذکر رسول شنو از سر حقیقهٔ زمن این نغز بیان کن برون پنبهٔ پندار زگوش شنوا چشم بینا بگشا تا که عیان بینی جان فهم هر شیئی بطوریکه بود در واقع آنچنان حکمه و این علم نباشد ارزان هر که را خواست خدا داده حکمهٔ جملت سوی این خیر کثیر از جمل آئی آسان

نگس از وجه جمل مس حقیقة را خوش
معنی خیر کثیس این بود اندر عرفان
جانب مس حقیقة نگس از وجه جمل
تا که بی‌پرده از این پرده کند روی عیان
(واما لفظیه) که آنرا حروف ملفوظی
و صوتی نیز نامند عبارت از ما یتلفظ به
است. چون الف با تا جیم حا خا دال ذال
را زا سین شین صاد ضاد طا ظا عین غین
فا قاف کاف لام میم نون واو ها یا ملاحظه
کن تمام کلمات و عبارات و اقاویل سلف
و خلف باختلاف لغات والسنه و اصطلاحات
من زمن ادم الی یوم القیمة تماما ناشی و
حاصل میشود از حروف تهجی که متشأن
و متکون است از نفس انسانی که با کمال
بساطت چون بمقاطع و مخارج حروف
بگذرد و باوضاع متخالفه از حلق خارج
شود از آن حروف متکون شود و از حروف
کلمات و از کلمات کلامات و از کلامات
منثورات ومنشدات متحقق میشود و برآنها
آثار و احکام غیر متناهیه مترتب میگردد
و منشاء کل یك نفس بسیطاست و لطیف‌تر
از این ملاحظه فرما ببین چگونه از نقطهٔ
واحدهٔ بسیطه حروف مقطعات و مرکبات
که مدار جمیع کتب سماویه و آثار غیر
متناهیه است ناشی و صادر میشود و
اینحروف منقسم است نزد ارباب طلسمات
و جفریات و اعداد به (منقوطه) که آنها
را [ناطقه] گویند (و غیر منقوطه) که
آنها را (صامته) گویند و به (مفرد) و
(مثانی) و (مثالث) باعتبار شریك داشتن
و نداشتن و شریك متعدد بودن و نبودن
مثل دال و ذال و را و زا و عین و غین و
سین و شین و مثل با و تا و ثا و جیم و حا
و خا و مثل الف و نون و لام و میم و کاف
و نحو ان مما لا مشارکه غیره فی الصورة
و میشود که مفرده را (محکم) و غیر مفرده
را (متشابه) گویند و گاه باشد که صاحب
نقطهٔ واحده را (مفرده) و دو نقطه را
(مثانی) و سه نقطه را (مثالث) نامند
(مطلب دویم) بدانکه بعض از حروف زبر
آن زیادتر از بینات آنست چون با تا ثا حا
خا ذال را زا عین صاد ضاد طا ظا عین
غین فا قاف ها یا و بعضی از حروف بینات
آن زیاده از زبر آنست چون الف جیم دال
کاف لام میم نون واو و بعضی مساوی‌
الطرفین است که زبر و بینه آن مساوی
است چون (سین) که آنرا (حرف کامل) و
حرف (انسان کامل) نیز نامند و گفته شده
(سین انسان چونکه خیزد از میان اول و
آخر نماند غیر آن) و آنچه در کتاب لسان‌
الخواص گوید که (بعض الحروف یکون زبره
اکثر من بیناته فی الحساب ککل من حروف
کلمن) بدیهی البطلان و ظاهرة الفساد
است بلکه بیناته اکثر من زبره میباشد و
شاید اشتباه از کاتب آن کتاب باشد (و
ایضا) بدانکه حروف را آنحائیست معروفه
و اسمائیست مشهوره آنچه تلفظ باسم آن
بسه حرف میشود و اول آن غیر آخر آن
است (ملفوظی) گویند چون الف و جیم و
آنچه اول و آخر آن یکی است (مسروری)
خوانند مثل میم و نون و واو و (مستدیر)
نیز گویند و آنچه تلفظ در اسم آن بدو
حرف میشود (ملبوبی) دانند مثل با و تا
و حروف (علیه) نیز گویند و آنچه که بما
بعد خود متصل نمیشود (مفاصله) نام نهند
چون الف و دال و ذال و (مواصله) برخلاف
اینست و آنچه که حرف تعریف در آن
مدغم میشود (مدغمه) و مقابل ان (مظهره)

است و سین را (کامله) گویند.

(مطلب سیم)

در بین اشتباه بعضی از اعیان چنانچه یکی از اذکیاء جهان و معروفین زمان در خصوص لفظ هـا کـه آن را هی تلفظ فرموده چنانچه فرماید (الله بود یك الف و هـی و دو لام زین اسم شـریف دل گرفته آرام) (از بینهٔ آلف علی را بطلب وزهی و دولام جو محمد رانام) بینهٔ الف (لف) است و آن (۱۱۰) است علی نیـز (۱۱۰) است و اما بینهٔ ها الف است کـه دولام (۸۳) میشـود نه (۹۲) همچنانکـه عدد مکتوبی آن (۱) است که باضافهٔ بینهٔ گمان کرده که با محمد مطابق باشد وکشف مرام در زیادتی توضیح مقام بیاید (واما) آنچه ملا جلال دوانی توهم فرموده که از بینهٔ حروف الله علی بیرون آید آن نیز تمام نیست چنانچه فرماید (گرمرد رهی روشنی راه نگر آیات علی ز جان آگاه نگر) (گر بینه بر اقامتش میطلبی در بینهٔ حروف الله نگر) زیرا که بینهٔ الف (لف) و آن مطابق با [علی] است چنانچه گذشت و بینات دو لام وها (۸۳) است و علی (۱۱۰) است پس از حروف الله علی بیرون نیامد بلکه از یك حرف الله علی استخراج شده و شاید آنکه از بینهٔ بینهٔها نیز ارادهٔ علی نموده و آن اگرچه درست است ولی علی کل حال از حروف الله که لفظ جمع است نتوان استخراج علی نمود زیرا که جمع فرموده و از مفرد یا بینهٔ آن مطلوب برآید و تواند بود که مصرع اخیر چنین باشد.

(در بینهٔ زحرف الله نگر) پس در اینصورت اشتباه از ناسخ باشد[فافهم].

–۲–

در تطـابق است مخفی نمانـد که بعضی از انطباقات مندرجهٔ این مجموعـهٔ منیفه و برخی از محتویات این زبر لطیفه مقتبسهٔ از رسالهٔ شریفهٔ (مضیئی الاعیان) است بخصوصه جلی از تطابق آیات قرآنیه آن (از رهگذر خاك سر كوی شما بود هر نافه کـه در دست نسیم سحـر افتاد) چنانچه مطابق جملـهٔ از این منـدرجات باهرات و مندمجات زاهرات از منطبقات استادنا المؤتمن الفرید فیالفن والوحید فیالزمن آقای حاجی سید حسن کـزازی کرمانشاهانی مدظله است و بسی رسائل ظریفه و صحائف طریفه در این فن بزیور تصنیف درآورده آنچه بنظر قاصر افقـر رسیده (اسرار الکلم) (اشارة الکلم) (الف باء جدید) (جلوة الکمال) (حقیقة مطلب) (حکمة آل محمد) (سبیل الاقسط) (مهین کل) و آنچه بنظر قاصر احقر نرسیده زیاده از آن است.

(هر بوی که از مشك و قرنفل شنوی از دولت آن زلف چه سنبل شنوی) و دراین مقام دویم سه جلوه است.

(جلوهٔ اول) در تطابق زبر بزبر بنام نامی حضرت ختمی مرتبهٔ صلوات‌الله علیه (٦٢) (احمد) (نبی) (٦٢) (واجب دوم) (۵۳) وجود اجل (۵۳) اجل وجود (۵۳) (لازم وجود احمد) (۱۵۰) لازم ایجاد احمد (۱۵۰) ممکن [۱۵۰] (قیل‌لی ماسم حبیبك قلت بین‌الناس احمد قیل محمود کیوسف قلت والمحمود احمد) سائل (۹۲) اجمال وجوب (۹۲) وجه اکوان [۹۲] آیه وجه وجود الواجب [۹۲] آیهٔ وجه واجب‌الوجود [۹۲].

(نیست کس ایه مروجه وجودالواجب
جز محمد همه اوصافش از او گشته عیان)
(محمد) (۹۲) امان (۹۲) محمد
(۱۳۲)
زیرا که در لفظ او یك میم مدغم است
(مممد) الامین (۱۳۲).
(لاسم خیرالرسل فضل عند ذی‌الفضل مبین
فهو فی‌الخط امان و هو فی اللفظ امین)
(جلوهٔ دویم) در تطابق بینه بزبر
بنام آنحضرت ص بینهٔ (ملح) (۹۲) زبر
(محمد) (۹۲)
(فما اعجزالافکار عن کنه وصفه
وما اقصر التفسیر عن کل معناه)
[جلوهٔ سیم] بنام پیغمبر ص باضافهٔ
عدد دیگر(محمد وا) (۹۳) اول جلوهٔ واجب
(۹۳) واسطهٔ واجب (۹۳) (محمد و ٤)
(۹٦)اول موجود (۹٦)جلوهٔ وجه ازل(۹٦)
(محمد و ۱۲) (۱۰۵) لباس واجب (۱۰۵)
(احمد و ۱۳) (٦٦) (وجـــودالایـــه)
(٦٦)

۳ -

و در آن سه رشته است (رشتهٔ اول)
درتطابق زبربزبر بنام مبارك مولی‌الموالی
علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام (وجود علی)
(۱۲۹) نایب‌الله (۱۲۹) بدل‌النبی (۱۲۹)
بقیهٔ واجب (۱۲۹) حاصل (۱۲۹) معطی
(۱۲۹) صلاح [۱۲۹] علی‌بن ابی‌طالب
(۲۱۷) لایق جای نبی (۲۱۷) ره واجب
(۲۱۷) علةامکان (۲۱۷) داروجب (۲۱۷)
مصباح عبد (۲۱۷) مصباح کون (۲۱۷)
رابطه (۲۱۷)
(رابطهٔ خلق و خدا غیر علی ابن علی
طالب‌اربودکسی دادی‌ازاین‌رتبه‌نشان)
(علی ابن ابی طالب) (۲۱۸) نایب
مناب نبی (۲۱۸) پیرو (۲۱۸) امام مؤمن
(۲۱۸)صفةالواجب (۲۱۸) آیةرب (۲۱۸)
راه واجب (۲۱۸) باب مدینة الحکم (۲۱۸)
مصلح الوجود (۲۱۸) (وجه علی) (۱۲٤)
واجب امکان (۱۲٤) آیهٔ حق (۱۲٤) جنة
الله (۱۲٤) علهٔ ایجاد (۱۲٤) واسطـهٔ
الواجب (۱۲٤) جمال ایجاد (۱۲٤) جمال
الوجود (۱۲٤) اجمل الایجاد (۱۲٤) اجمل
الوجود (۱۲٤) جلوهٔ وجـه الله (۱۲٤)
محبوب الله (۱۲٤) جلوهٔ علی ابن ابـی
طالب (۲٦۲) علهٔ مبقیه (۲٦۲) قبول وجه
علی (۲٦۲) (وجه علی ابن ابی‌طالب)
(۲۳۱) واسطهٔ ممکن (۲۳۱) ولاء علی‌بن
ابی طالب (۲۵٦) لواء علی‌بن ابی طالب
(۲۵٦) نفس الله (۲۵٦) نور (۲۵٦)
قصد وجود الـواجب (۲۵٦) قصد واجب
الوجود [۲۵٦] ابن ابی طالب [۱۰۸]
جلوهٔ جلال (۱۰۸) (اصحاب علی) (۲۱۲)
اصحاب یمین (۲۱۲) آیهٔ وجه علی (۱٤۱)
عالم (۱٤۱) جلوهٔ آیهٔ وجه‌الله(۱٤۱)
(حب علی ابن ابی طالب) (۲۲۷) نعمة
واجب الوجود(۲۲۷) نعمة وجودالواجب
(۲۲۷) (محبة علی) (۱٦۵) نعمه (۱٦۵)
(ولایة علی) (۱٦۲) (ولایة علی ابن ابی
طالب) (۲۷۰) حصن‌الامان (۲۷۰) وجود
علی ابن ابی طالب (۲۳۷) ایجاد علی ابن
ابی طالب (۲۳۷) قصدالواجب (۲۳۷)
حبیب علی ایـــن علـــی ابی
طالب (۲٤۰) مقصود (۲٤۰) (محب علی)
(۱٦۰) اصحاب جنة (۱٦۰) حب علـی
(۱۲۰) احسان (۱۲۰) طعام (۱۲۰) جنة
واجب‌الوجود (۱۲۰) جنة وجود الواجب
(۱۲۰) وجوب حجة (۱۲۰) تابـع علـی
(۵۸۳) محمد علـی فاطمه حسن حسین

(۵۸۳)

(رشتهٔ دویم)

بنام مبارك آن سرور باضافهٔ عدد دیگر (علی وا) (۱۱۱) کافی (۱۱۱) وسیله (۱۱۱) امان ایجاد (۱۱۱) ایمنی (۱۱۱) (علی‌بن ابی‌طالب وا) (۲۱۸) علة ماسواه (۲۱۸) مالك الی‌الله (۲۱۸) زایر (۲۱۸) صفة الواجب (۲۱۸) (علی ابن ابی طالب وا) (۲۱۹) معلول الواجب [۲۱۹]

لیس للواجب معلول سواه و سوی
صلوه الواحد فی‌الکون امان‌الاکوان
کان فی معلوله منه بیان المراد
و من الواحد للواحد اتمام بیان
فهما معلوله والخلق معلولها
و هما علة امکان لما یاتی، و کان

(ولایة علی‌بن ابی طالب و ۱۱) (۲۸۱) بلد مراد [۲۸۱] مراد اله (۲۸۱) (وجه علی و ۱۳) (۱۳۷) قبله (۱۳۷)

(رشته سیم)

در تطابق لفظ علی سوای تطابق اول (اول من امن) (۲۱۸) علی ابن ابی‌طالب (۲۱۸) (علی) (۱۱۰) دومین (۱۱۰) سیم (۱۱۰) جلوة‌الله (۱۱۰) لباس واجب [۱۱۰] لابس وجوب (۱۱۰)

هو اعظم اسمای حق لم یزلی است
ها ثابت واو غایب‌این رمزجلی‌است
ازبسط وترا فعش چه تعداد کنی
اسم عددش مطابق نام علی است

محمد حی (۱۱۰) میزبان (۱۱۰) باب نجاةامت (۱۱۰)کمال ایجاد (۱۱۰) ایجاد کمال (۱۱۰) امن وجود (۱۱۰) امن ایجاد (۱۱۰) جمال‌اله (۱۱۰) اهل‌جمال (۱۱۰) جلال‌الهی (۱۱۰) بلدجمال (۱۱۰) صبیح (۱۱۰) مالك ایجاد (۱۱۰) مالك وجوه (۱۱۰) یمین (۱۱۰) ولی‌دین (۱۱۰) بحق (۱۱۰)

(فی میم محمد وفی عین علی
معنی بملاه مؤمن کل ولی)
(من عددهما با بجد یلقهما
مجموعهما مطابق لاسم علی

(قاعده)

(علی بینی بهر اسمی معین
یکن همچند اعدادش دراین‌فن)
(بیفزایك یکن‌درعشرمضروب
بطرح بیست بر یازده زن)

و در او سه سنبل است (سنبل اول)

در تطابق زبر مولی الموالی امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام بزبر انبیاء مرسلین علیهم السلام (حبیب‌النبی علی (۲۲۵) (علی‌ولی اله) (۱۹۲) نوح نبی‌الله (۱۹۲) علی امین (۲۱۱) اسماعیل (۲۱۱) علی ماحی (۱۶۹) اسحق (۱۶۹) الحبیب علی ولی الله(۲۷۵) علی. یس(۲۷۵)علی‌اعز(۱۸۸) یعقوب (۱۸۸) علی ولی (۱۵۶) یوسف (۱۵۶) حبیب الزکی علی ولی الله (۳۱۲) ایوب صابر (۳۱۲) علی العالی (۲۵۲) سلیمن نبی (۲۵۲) (یدالله علی) (۱۹۰) (ابن ابی طالب علی هادی) (۲۳۸) زکریا (۲۳۸) (الوصی زکی علی) (۲۸۴) یحیی معصوم (۲۸۴) علی ولی‌الله (۲۲۲) صالح النبی (۲۲۲) (حیدر عادل علی‌بن ابی طالب) (۵۴۴) یوشع‌بن نون (۵۴۴) (امام طاهر) و باطن علی معطی عادل) (۱۶۰۰) خضر (۱۶۰۰) (علی داعی) (۱۹۵) الیاس نبی (۱۹۵) (المعطی علی‌ولی‌الله) (۳۸۲) شعیب (۳۸۲) هرون نبی (۳۲۳) الکامل علی‌بن ابی طالب (۲۸۷) عزیر (۲۸۷)

و از اینجاست که بعمار یاسر فرموده (یاسمی تکونت الکائنات و یاسمی دعی سایر الانبیاء)

(سنبل دویم)

در تطابق زبر مولی الموالی علی‌بن ابی طالب ع با بینات انبیأ مرسلین علیهم السلام (علی حاکم) (۱۷۹) داود (۱۷۹) الماحی علی ولی‌الله (۱۳۱۲) ذوالکفل (۱۳۱۲) المؤمن علی‌بن ابی‌طالب (۳۸٤) ذوالقرنین (۳۸٤) (الهادی علی عالی) (۲۷۲) الیسع (۲۷۲) (علی‌واهب) (۱۲٤) یونس [۱۲٤]

(سنبل سیم)

درتطابق بینات‌امیرالمؤمنین با بینات انبیاء مرسلین (حبیب علی ولی الله) (۳٤۹) دانیال (۳٤۹) (العلی) (۲۹۰) هود نبی الله (۲۹۰)

من عین علی عیننا قد نظرت
واللام بها اذا النجوم انتثرت
والیاء اذا نظرتها مفتکرا
الغیث بها اذا السماء انفطرت

ـه

در او سه طره است (طرهٔ اول) در تطابق بینات مولی علی‌بن ابی طالب ع با زبر و بینات انبیاء مرسلین علیهم السلام (الحبیب الهادی علی) (۲۱٤) (طرهٔ دویم) درتطابق زبر با بینات باضافهٔ (۱۱) عدد (علی‌بن ابی‌طالب و ۱۱) (۲۲۸) لقمن (۲۲۸)

(طرهٔ سیم)

در تطابق مولی علی‌بن ابی‌طالب با بینات انبیاء مرسلین مع حذف مکررات (علی‌بن ابی‌طالب) (۲۱۷) محمد رسول الله (۲۱۷) عیسی‌روح‌الله (۲۱۷) (الهادی علی) (۱٦۱) ابراهیم خلیل (۱٦۱)

تا صورت پیوند جهان بود علی بود
تا نقش زمین بود و زمان بودعلی‌بود
هم آدم وهم‌شیث‌هم‌ادریس وهم‌ایوب
هم‌یونس هم‌یوسف هم‌هود علی بود
هم‌موسی‌هم‌عیسی‌هم‌خضرو هم‌الیاس
هم صالح پیغمبر و داود علی بود
مسجود ملایك که شد آدم زعلی شد
در قبله محمد بدو مقصود علی بود

در او سه نمایش است (نمایش اول) در توافق‌کتب‌سماوی‌آنچه‌معروف ومشهور است باسم مبارك علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام (توریة) (٦۲۱) ولی الصادق‌الامین علی‌بن ابی‌طالب (٦۲۱) (الواح) (٤٦) ولی (٤٦) صحف (۱۷۸) ولی حبیب علی (۱۷۸) (زبور) (۲۱۵) علی‌عادل (۲۱۵) (انجیل) بینات او بحذف مکرر (۲۱۷) علی‌بن ابی‌طالب (۲۱۷) (فرقان) (٤۳۱) الحامی الماحی علی علام (٤۳۱) قرآن (۳۵۱) هوالامام الهمام علی (۳۵۱) (و انت الکتاب المبین الذی با حرفه تظهر المضر)

(نمایش دویم)

در توافق اسامی گرامی هر یك از ائمه هدی بعد از اسقاط مکرر نام مبارك علی‌ابن ابی‌طالب علیه‌السلام بطریق بینه (علی‌بن‌ابی‌طالب) (۲۱۷) امام‌حسن (۲۱۷) امام حسین (۲۱۷) امام زین‌العابدین (۲۱۷) امام محمدبن علی (۲۱۷) امام جعفربن محمد (۲۱۷) امام موسی الکاظم (۲۱۷) امام علی‌بن موسی (۲۱۷) امام محمدبن‌علی (۲۱۷) امام علی‌بن محمد (۲۱۷) امام م ح م د ابن‌الحسن (۲۱۷)

(نمایش سیم)

در تطابق آنچه ملاحظه شود با نام مبارك علی‌بن ابی طالب چنانچه خوفا من‌الاطالة ببعضی ایماء میشود (عرش) بینات او (۱۲۱) هو علی (۱۲۱) (کرسی) (۳۹۰) الزکی علی ولی‌الله (۳۹۰) (لوح) زبر و بینات او (۹۳) ولی والی (۹۳) (قلم) (۱۷۰) ولی واهب علـی (۱۷۰) (میزان) (۱۰۸) ابن‌ابوطالب(۱۰۸)صراط (۳۰۰) الوالی علی ولی‌الله (۳۰۰) (جنه) زبر و بینات او (۱۶۵) الحبیب علی ولی الله (۱۶۵)

کتاب فضل ترا آب بحر کافی نیست
که ترکنی سرانگشت وصفحه بشماری

در استخراج حروف تهجی یعنی در تطابق حروف بیست هشتگانه بنام همایون علی بن ابی طالب علیه السلام بعضی از زبر و بعضی از بینه و برخی از زبر و بینه و پارهٔ از بینه به بینه و در او سه قسمت است

(قسمت اول)

(الف) بینهٔ الف (۱۱۰) علی (۱۱۰) و دوازده حرف دیگر کـه بینهٔ آنها الف است بینهٔ بینه موافق نام علی است و حروف دوازده‌گانه این است (با تا ثا حا خا را زا طا ظا فا ها یا)

بدانکه ازپانزده حروف دیگرکه مکمل حروف بیست‌هشتگانه‌اند نام مبارك‌حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام ظاهرمیشود بدین نوع (جیم) زبر و بینهٔ او (۵۳) ولی ابد (۵۳) (دال) زبر و بینهٔ او (۳۵) حبیب احد (۳۵) ذال [۷۰۰] وصی بحق و ولی مطلق اله علی‌بن ابی‌طالب (۷۰۰) (سین) زبر و بینهٔ او یا بینهٔ او (۱۷۷) والـی هادی علـی (۱۷۷) شین (۳۰۰) الوالی علی ولی‌الله (۳۰۰) ولی زکی‌علی بن ابی‌طالب (۳۰۰) (صاد) زبر و بینهٔ او یا بینهٔ بینه (۲۳۶) حبیب حبیب‌اله علی ولی (۲۳۶) ضاد (۸۰۰) المحدث علی ابن ابی طالب (۸۰۰) [عین] زبر یا بینه او (۱۳۰) علی هادی (۱۳۰)غین (۱۰۰۰) وصی بحق بعد رسول الله بنص الجلی علی هادی (۱۰۰۰) (قاف) زبر و بینهٔ او یا بینه بعد از اسقاط مکرر (۲۱۱) علی امین (۲۱۱) کاف (۲۰) هادی (۲۰) زبر و بینهٔ او (۱۰۱) امین (۱۰۱) و یا بینهٔ بینهٔ او (۲۱۲) علی وکیل اله (۲۱۲) (لام) زبر و بینهٔ بینه (۲۳۱) ولی هادی علی‌بن ابی‌طالب (۲۳۱) (میم) زبر و بینهٔ او یا بینهٔ بینه (۱۴۱) امام ماحی (۱۴۱) امام حماسی (۱۴۱) اعلم (۱۴۱) علام (۱۴۱) عالم (۱۴۱)

(قسمت سیم)

بدانکه چون از بینات حروف تهجی مکررساقط نمایند نام‌حضرت‌امیرالمؤمنین علیه‌السلام ظاهر میشود باین دستور (ل ف ا ا ا ی م ا ا ال ال اا ین ین اد اد اا ین ین ا اف اف ام یم ون او اا) غیرمکرر (لفای‌م‌ن‌دو) (۲۲۱) علی عالی (۲۲۱) علی کافی (۲۲۱) علـی اعلـی (۲۲۱) در حروف مقطعات قرآنیه است والله اعلم‌بمراده من‌الحروف المقطعه‌فانها من‌الاسرار المکتومه کما قال الشعبی‌حین سئل عنها قال هو سرالله فلا تطلبوه والله تعالی لا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول او وارث رسول (و فی الحدیث) ان من‌العلم کهیئةالمکنون لایعلمه الاالعلماء بالله فاذا نطقوا به لا ینکره الا اهل العزة بالله رواه ابو منصور الدیلمی

و ابو عبدالرحمن السلمی کما فی‌الترغیب قال الرقاشی هی اسرار الله یبینها الی امناء اولیائه و سادات‌النبلاء من غیر سماع ولادراسة و هی من‌الاسرار التی لم یطلع علیها الاالخواص کما فی فتح القریب (و بعضی این علم باسرار را علم‌الباطن نامیده‌اند چنانچه در خبر است (سئل عن‌النبی ص عن علم الباطن فقال علم بین‌الله و بین اولیائه لم یطلع علیه ملك مقرب) و در این مقام سه سر است (سر اول) بینات (بسم‌الله الرحمن‌الرحیم) بعد از اسقاط مکرر (۲۱۷) علی‌بن ابی طالب (۲۱۷) (سر دویم) فواتح سور را شمرده پس از اسقاط مکرر آنچه باقی ماند این چهارده حرف است (ص را ط ع ل ی ح ق ن م س ك ه) که علماء حروف آنرا حروف نورانیه و حروف سعیده خوانند که منطوق آنها (صراط علی حق نمسکه) میباشد (ملا جلال دوانی) علیه‌الرحمه فرماید

در شان علی آیهٔ بسیار آمد
یارب‌که شنیدوکی خریدارآمد
آنکس‌که‌شنیدو دید مقدارعلی
چون حرف مقطعات ستار آمد

و از اینجاست که گفته‌اند (سرالله مودعا فی کتبه و سرالکتب فی‌القرآن لانه الجامع‌المانع وفیه‌تبیان‌کل‌شئی وسرالقرآن فی حروف المقطعة فی‌اوائل السور) و شاهد این سر عظیم خود سرالله الاعظم فرماید فلا عن‌المجمع انه قال (لکل کتاب صفوة و صفوة هذاالکتاب یعنی المصحف حروف التهجی) (سر سیم) از منشدات ملا جلال دوانی علیه رحمة الباری

فانی الف است احد از او جوی مدد
و آنکه بشمار بیناتش بمدد
بنگر که علی است فالعلی سرالله
اذ قال الله قل هوالله احد

و از شواهد این سر است که عقل کل و هادی سبل صلی‌الله علیه و اله و سلم فرمود (مثل علی‌بن ابی‌طالب فیکم مثل قل هوالله احد فی‌القرآن)

و در او سه نکته است (نکتهٔ اول) قولی است از امام همام علی‌ابن ابی‌طالب علیه‌السلام که حق تعالی صد و چهارده کتاب از آسمان فرو فرستاد و تورية و انجیل و زبور و فرقان را از آنها برگزید و پس از این چهار قرآن را برگزید و و علوم همهٔ کتابها را در ایشان درج‌کرد علوم و ثواب و نجات دنیا و آخرت را در آن مندرج ساخت و بعد از آن همهٔ علوم آنرا جمع نمود در سوره‌های مفصل که از سورهٔ محمد است تا آخر قرآن و بعد از آن فاتحه را اختیار نمود و همه را در او جمع کرد و بعد از آن همهٔ آن علوم را در بسم‌الله الرحمن الرحیم درج نمود و بعد از آن همه را در باء بسم‌الله وضع نمود پس آنحضرت فرمود که من ان نقطه‌ام‌که در زیر باء است و کلمهٔ معروفهٔ منسوبهٔ بحضرت ولی‌الله علیه صلوات‌الله که فرمود (ظهرت الموجودات عن باء بسم الله و انا النقطة التی تحت الباء) و در قیل دیگر (جمیع ما فی‌القرآن فی باء بسم‌الله و اناالنقطة تحت‌الباء) مؤید مایقال و مصحح اقوال است و بهمین معنی فرموده‌اند (بالباء ظهرالوجود و بالنقطة تمیز العابد من‌المعبود) یا آنکه (عن‌الباء ظهرالوجود و بالنقطة تبین‌العابد عن‌المعبود) جای‌دیگر (بالباء عرفه‌العارفون

وما من شیئی الا والباء مکتوبة علیه) پس آنچه در همهٔ کتب منزلهٔ سماویه است در قرآن است و آنچه در قرآن است در سورهٔ حمد است و آنچه در حمد است دربسم‌الله الرحمن الرحیم است و آنچه در بسم‌الله الرحمن الرحیم است در باء بسم‌الله و امیرالمؤمنین فرمود منم آن نقطهٔ زیرباء و از اینجاست که گفته‌اند

(علی سرخدایست‌وکسی‌پی‌نبردسرخدارا
یا رب بالالف التی لم تعطف
و بنقطه هی سر کل الا حرف
لبث علی هدای و اتمم نوره
یا من به اصحب عنی مکتفی

(نکتهٔ دویم)

اینکه حروف معجمه نقطه دارند بر خلاف سایر حروف البته حکمتی و سری دارد چنانچه گویند مولی الموالی فرماید (سرالکتب المنزلة فی‌القرآن و سرالقرآن فی فاتحة الکتاب و سر فاتحةالکتاب فی بسم‌الله الرحمن الرحیم و سر بسم الله الرحمن الرحیم فی نقطة تحت الباء و انا نقطة تحت الباء) شیخ‌عبدالوهاب‌ابن احمد شعرانی در کتاب میزان روایت کند (قال علی علیه‌السلام لو شئت لاوقرت لکم ثمانین بعیرا من علوم النقطة التی تحت الباء) فرمود اگر بخواهم در معنی باء بسم‌الله هشتاد بار شتر کتاب بنویسم میتوانم (و عن‌ابن عباس ان‌علیا فسرلی باء بسم‌الله من اول اللیل الی آخره و ماتم تفسیره) اگر نقطهٔ زیرباء یا نقاط دیگر درحروف معجمه فائده و خاصیتی نداشت عالم علم سلونی قبل ان تفقدونی چنین فرمایشی نمیفرمود

(نکتهٔ سیم) اسم مبارک علی علیه السلام مشتق از اسم خداست که عرب بهمین نام شریف (علی) خوانندش و اهل طایف (حمید) یا (تحمید) در مکه (باب البلد) در عراق (امیر النحل) در رقسم آسمانی (احد) و در آسمانهای هفتگانه بدین ترتیب موسوم است (عبدالحمید) (عبدالمجید) (عبدالصمد) (ذوالعلی مزکی) (ابوالعلی) (عبدالعلی) (ذات العلی) (رب‌العلی) (علی‌الاعلی) وحضرت باری او را در مسند عزت نشانیده و (امیر المؤمنین) نام نهاده و عجم نیز باین اسم شریف میخوانندش ولیکن در زبور (اری) در تورية (بر لبها) و (ایلیا) در انجیل (الیا) (وشنطیا) در قرآن (هل‌اتی) و در نزد اهل هند (گلبن) در نزد اهل روم (بطریسا) درخطا (بولیا) درفارس (جبیر) و ترک (تیبر) وزنجیان (خیبر) و(معیلا) و کاهنان (بوی) و حبشة (تبریك) وارامنه (فریق) و فرنك (مجیلان) و دایه‌اش (میمون) و مادرش (حیدر) و (ابوالبشر) و (ابوالعز) و پدرش (زهیس) و (ابو الحسن) و خواجهٔ دوسرا (ابوتراب) و در قرآن نیز از برای انسرور اسامی مختلفه ذکر شده چنانچه بیاید ابن‌بابویه درکتاب معانی الاخبار آورده (صعد امیرالمؤمنین علی‌بن ابی طالب علیه‌السلام علی‌المنبر فقال‌ایهاالناس انسبونی فمن‌فنی‌فلیسبینی والا فانا‌انسب نفسی فانا زیدابن عبدمناف بن عامر بن عمرو بن المغیرة بن زید بن کلاب فقام ابن الکوا فقال له هذا ما نعرف لك نسبا غیر انك علی ابن ابی طالب بن عبدالمطلب بن هاشم ابن عبد مناف بن قصی بن کلاب فقال له یالکع ان ابی سمانی زیدا باسم جده قصی و اسم

ابی عبد مناف فغلبت الکنیة علی الاسم و ان اسم عبدالمطلب عامر فغلبت اللقب علی‌الاسم و اسم هاشم عمرو ؛ فغلبت اللقب علی الاسم و اسم عبد مناف‌المغیره فغلب اللقب علی الاسم و ان اسم قصی زید فغلبت اللقب علی الاسم) و مثال ضرب زید عمرا اشاره بدان است (لکع) خسیس و بخیل و ذلیل و کودک خرد خر کره است

ز القاب ان شاه والاتبار
ندانم کدامین نمایم شمار
لقبهای شایستهٔ بوتراب
نگنجد بچندین هزاران کتاب
اگر جمع گردند جن و ملك
ورق آورند از طباق فلك
قلم گردد اشجار و دریا مداد
نیارند حرفی ازان شاه یاد

هیچیك ازین ضبطها وربطها محقق نیست.

در مقامع آورده که از مشاهیر نتایج ابکار افکار محمدبن الحسن نصیر۔الدین طوسی مشهور بخواجه علیه‌الرحمه تطبیق آیهٔ وافی هدایهٔ (انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل‌البیت و یطهرکم تطهیرا) میباشد که از زبر و بینات او اسامی حضرت رسول و حضرت امیر با یازده فرزند او استخراج فرموده باین طریق (انما) زبر او (۹۲) محمد (۹۲) بینات او (۳۲٦) وصی بحق علی (۳۲٦) (یریدالله) زبراو (۲۹۰) بینات‌او (۲۲۷) مجموع زبر و بینات (۵۱۷) و امام‌الهمام الحسن ابن علی (۲۱۷) (لیذهب) زبر او (۷٤۷) بینات او (۷۵) مجموع (۸۲۲) والامام الکامل ابو عبدالله الحسین‌بن علی ابن‌ابی‌طالب (۸۲۲) (عنکم) زبراو (۱۸۰) بینات او (۲٤۷) مجموع (٤۲۷) امام علی زین‌العابدین (٤۲۷) (الرجس) زبر او (۲۹٤) بینات او (۲٦۲) مجموع (۵۵٦) ماحی کفر و حامی اسلام (۵۵٦) (اهل۔البیت) زبر او (٤۷۹) بینات او (۳۰٦) مجموع (۷۸۵) محمدالباقر و جعفر (۷۸۵) (و یطهرکم) زبر او (۲۹۰) بینات او [۱٤۲] مجموع (٤۳۲) و امام موسی و علی و محمد جواد (٤۳۲) (تطهیرا) زبر و [۱۲۵] بینات‌او (۱۱۵) مجموع (۷٤۰) والنقی والعسکری والمهدی الهادی (۷٤۰) و مؤید در کشف مرام و زیادتی در صدق مقام در مقام چهاردهم در آیهٔ چهل‌ششم بیاید.

۱۱ــ در شناختن اثناعشریات است گرچه محصوران بود معسور لیکن لایترك المعسور بالمیسور و اکتفا میشود ببرخی یسیر و لاینبئك مثلی خبیر و اینهم سری از اسرار ولایة است (اول) اسماء ثلاثة ظاهره که محتاج به مخلوق است دوازده حرف است (ا ل ل ه ت ب ر ك ت ع ل ی) (دویم) ارکان کلمهٔ توحید دوازده حرف است (ل ا ا ل ا ه ا ل ا ل ل ه) (سیم) ارکان کلمهٔ رسالت دوازده حرف است (م ح م د ر س و ل ا ل ل ه) (چهارم) ارکان کلمهٔ خلافت (ع ل ی خ ل ی ف ة ا ل ل ه) (پنجم) کلمهٔ امارت (ا م ی ر ا ل م ؤ م ن ی ن) (ششم)حجب دوازده میباشد (۱) حجاب قدرة (۲) حجاب عظمت (۳) حجاب عزت (٤) حجاب هیئة (۵) حجاب جبروت [٦] حجاب رحمت (۷) حجاب نبوت (۸) حجاب کبریا (۹) حجاب منزلة (۱۰) حجاب رفعة (۱۱) حجاب سعادت

(۱۲) حجاب شفاعت (هفتم) آنکه هریك از این اسماء مرکبه دوازده حرفند (لااله الاالله) (الرحمن الرحیم) (الحمید المجید) (الرؤف الرحیم) (الحنان المنان) (الخالق الباری) (الواحد الکریم) (الواحد القهار) (الظاهر الباطن) (التواب الوهاب) (الفتاح الرزاق)(المحسن المجمل) (المنعم المفصل) (الباعث الوارث) (دیان یوم الدین) (هشتم) هریك از اسامی انبیاء مرسلین دوازده حرف است (آدم خلیفةالله) (نوح خالصةالله) (موسی کلیم الله) (عیسی مسیح الله) (محمد حبیب الله) (واین حدیث شریف دوازده حرف است) (لانبی بعد احمد) (نهم) هریك از اسماء و القاب ائمهٔ هدی دوازده حرف است (علی بن ابی طالب) (امام حسن مجتبی) (امام حسین شهید) (زین العابدین علی) (امام محمد باقر) (امام جعفر صادق) (امام موسی کاظم) (مام علی الرضا) (امام محمد جواد) (امام علی النقی) (امام حسن عسکری) (امام م‍ح‍م‍د مهدی) (دهم) اسباط دوازده‌اند (۱) یهودا (۲) روبیل (۳) شمعون (٤) لاوی (٥) ریالون (٦) یشجر (۷) دینه (۸) دان (۹) یفتالی (۱۰) جاد (۱۱) شر (۱۲) بنیامین (یازدهم) حواریون دوازده‌اند (۱) اسیمون المدعو بطرس (۲) برادر او اندریاس (۳) یعقوب ابن زیدی (٤) برادر او یوحنا (٥) فیلبوس (٦) بارثولوماوس [۷] ثوما (۸) متی العشار (۹) یعقوب بن حلفا [۱۰] لیاوس المدعو لداوس (۱۱) تیمون القالونی (۱۲) یهود الاسخر یوطی (دوازدهم) ائمه دوازده‌اند (۱) علی (۲) حسن (۳) حسین (٤) علی [٥] محمد (٦)

جعفر (۷) علی (۸) علی (۹) محمد (۱۰) علی (۱۱) حسن (۱۲) م‍ح‍م‍د (سیزدهم) نقباء دوازده میباشند (۱) سعد بن عباده (۲) سعید بن زراره (۳) معدابن الربیع (٤) سعد بن خیثمه (٥) منذربن عمر (٦) عبدالله بن رواحه (۷) برائن ابن معرور ابوالهشیم ابن التیهان (۸) اسیدبن حضیر (۹) عبدةبن عمروابن خزام (۱۰) عبادةبن الصامت (۱۱) رافع بن مالك (۱۲) ابوامامه (چهاردهم) هریك از اسم و لقب چهارده معصوم دوازده حرفند (۱) محمد رسول الله (۲) علی باب الهدی (۳) فاطمه امةالله (٤) الحسن المجتبی [٥] الحسین الشهید (٦) امام العابدین (۷) الامام الباقر (۸) الامام الصادق (۹) الامام الکاظم (۱۰) امام علی الرضا (۱۱) محمدابن الرضا (۱۲) علی ابن الجواد (۱۳) الحسن العسکری (١٤) المهدی الهادی [پانزدهم] هریك از این جمل دوازده حرف میباشند (النبی المصطفی) (الصادق الامین) (البشیر النذیر) (السراج المنیر) (الامام الاولی) (علی بن ابی طالب) (امیرالمؤمنین) (العروةالوثقی) (امین الله حقا) [فاطمة بنت محمد] (البتول الزهرا) (وارثةالنبیین) (الامام الثانی) (الحسن المجتبی) (وارث المرسلین) (الامام الثالث) (الحسین ابن علی) (خلیفةالنبیین) (و والد الوصیین) (الحسن والحسین) (الامام الرابع) (الامام السجاد) (علی بن الحسین) (امام المسلمین) (و سیدالعابدین) (الامام الخامس) (الامام الباقر) (ابومحمدبن علی) (امام المؤمنین) (الامام السادس) (الامام الصادق) (الجعفربن محمد) (قدوة الصدیقین) (الامام السابع) (الامام الکاظم)

(الموسی بن جعفر) (الامام الثامن) (علی ابن الکاظم) (الامام التاسع) (الامام الجواد) [هو محمد بن علی] [محمد بن الرضا] (خلیفة المنتجبین) [الامام العاشر] [الامام الهادی] (علی بن الجواد) (هو علی ابن محمد) (وارث الوصیین) (امام الحادیعشر) (الحسن العسکری) (امام المسلمین) (الامام الخاتم) (القائم الهادی) (م ح م د ابن الحسن) (خلیفة النبیین) (وخاتم الوصیین) (هیؤلاء العترة) (عترة المیامین) (بنو عبدالمطلب) (سادة اهل الجنة) (محبهم مؤمن تقی) (محبهم فی الجنة) (فی الجنة مخلدا) (عدوهم کافر شقی) (عدوهم فی النار) (فی النار مؤبدا) (هم هداة الخلق) (اللهم صل علیهم) (یا فاضل صلواتك) (یارب العلمین) [شانزدهم] بروج دوازده‌اند (۱) حمل (۲) ثور (۳) جوزا (٤) سرطان (٥) اسد (٦) سنبله (۷) میزان (۸) عقرب (۹) قوس (۱۰) جدی (۱۱) دلو (۱۲) حوت [هفدهم] تحویل سنین (فارسیه) (۱) موش (۲) گاو (۳) پلنگ (٤) خرگوش (٥) نهنك (٦) مار (۷) اسب (۸) گوسفند (۹) حمدونه (۱۰) مرغ (۱۱) سك (۱۲) خوك [ترکیه] (۱) سیچقان (۲) اود (۳) پارس (٤) تویشقان (٥) لوی (٦) ایلان (۷) یونت (۸) قوی (۹) ینجی (۱۰) تخاقوی (۱۱) ایت (۱۲) تنگوز [هیجدهم] شهور دوازده‌اند [عربیه] (۱) محرم [۲] صفر [۳] ربیع‌الاول [٤] ربیع‌الثانی (٥) جمادی‌الاول (٦) جمادی‌الثانیه (۷) رجب (۸) شعبان (۹) شهر رمضان (۱۰) شوال (۱۱) ذی‌القعده (۱۲) ذی‌الحجه [رومیه] (تشرین‌الاول) (۲) تشرین‌الاخر (۳) کانون‌الاول (٤) کانون‌الثانی (٥) شباط (٦) آذار (۷) نیسان (۸) ایار (۹) حزیران (۱۰) تموز [۱۱] آب (۱۲) ایلول [فرسیه] (۱) فروردین ماه (۲) اردی‌بهشت ماه (۳) خرداد ماه (٤) تیر ماه (٥) مرداد ماه (٦) شهریور ماه (۷) مهر ماه (۸) ابان‌ماه (۹) آذرماه (۱۰) دیماه (۱۱) بهمن ماه (۱۲) اسفندار ماه [روسیه] (۱) ینوار (۲) فیورال (۳) مارت (٤) آپریل (٥) مای (٦) ایون (۷) ایول (۸) آوگوست (۹) سینطیابر (۱۰) اوکطیابر (۱۱) نویابر (۱۲) دیکابر (نوزدهم) ساعات دوازده‌اند (لیلیه) (۱) شفق (۲) غسق (۳) عتمه (٤) صدفه (٥) هجمه (٦) زواله (۷) زلفه (۸) اصیل (۹) سحر (۱۰) فجر (۱۱) صبح (۱۲) صباح (نهاریه) (۱) شروق (۲) بکور (۳) غدو (٤) ضحی (٥) هاجره (٦) استواء (۷) ظهیره (۸) رواح (۹) عصر (۱۰) غروب (۱۱) مغرب (۱۲) عشاء (بیستم) اسماء مراتب‌عدد دوازده‌اند از یکی تا ده و پانزدهم صد و دوازدهم هزار و از لطایف نکات این مقام است انکه در کلمهٔ طیبهٔ توحیدیه اعنی (لااله الاالله) حرفی غیر حروف اسم اعظم الله نیست چه مادهٔ ترکیبش الف و لام و ها است پنج ل و پنج ا و دو ه مجموع دوازده (بیست‌یکم) کلمهٔ شریفهٔ اسلامیه دوازده حرف است (محمد رسول‌الله) و کلمات ایمانیه دوازده‌اند (علی وصی‌الرسول) (علی امام‌الوری) (علی مظهر الهدی) (بیست‌دویم) زیارت الناعشریات این زیارت مطلقهٔ مختصره‌ئیست که‌هریك از ائمه علیهم‌السلام را بان میتوان زیارت

نمود و نام این زیارت اثناعشریه است زیرا که هر فقرهٔ آن بدون حرف عطف دوازده حرف است و این بدیعه ازمنشدات شیخ‌العلماء العالمین شیخ بهاءالدین است (سلام‌الله علیکم) (اهل‌بیت‌العصمة) و (مفاتیح‌الرحمة) و (الاوصیاء بالحق) و (الهادون للخلق) و (سلام‌الله علیکم) (معالم دین‌الله) و (معادن حکمة‌الله) و (مظاهر لطف‌الله) و (مخازن علم‌الله) و (مهابط وحی‌الله) و (حملة کتاب‌الله) و (خلفاء رسول‌الله) (سلام‌الله علیکم) (اعلام‌الهدایة) و (اقطاب‌الولایة) و (انوار الملکوت) و (اسرارالّلاهوت) و (ینابیع العلوم) (عن‌الحی القیوم) (سلام‌الله علیکم) (مصابیح الظلام) و (سادات الاسلام) و (هداة دارالسلام) و (ائمة کل الانام) و (رحمة‌الله و برکاته) (علیکم اجمعینا) فانظر بعین‌الاعتبار الی ادوار الاقدار کیف جرت بهذه‌الاسرار بمشیة الملک المختار ذلك تقدیر العزیز العلیم لایدرکه الاذو ذوق سلیم و کذلك یضرب الله الامثال وله المثل الاعلی.

در او سه عجیبه و یك اعجب‌العجایب است (عجیبهٔ اول) اعداد اسماء ائمهٔ اثنا عشر راجمع نموده و(۱۳۶) مرتبه دوازده طرح نموده دوازده عدد باقی میماند علی (۱۱۰) الحسن (۱۴۹) الحسن (۱۴۹) (لانهماحسان) علی (۱۱۰) محمد (۹۲) جعفر (۳۵۳) موسی (۱۱۶) علی (۱۱۰) محمد (۹۲) علی (۱۱۰) الحسن (۱۴۹) م ح م د (۹۲)

(عجیبهٔ دویم)

اعجب از آنکه اسماء ائمه علیهم السلام را پس از طرح (۱۲) (۱۲) دوازده عدد باقی میماند القاب ائمه را نیز اگر (۵۵۸) مرتبه (۱۲) (۱۲) طرح نمائیم دوازده عدد نیز باقی میماند بدین دستورالمرتضی (۱۴۸۱) المجتبی (۴۶۸) الشهید بکربلا(۶۰۵) زین‌العابدین (۲۳۵) الباقر (۳۳۴) الصادق (۲۲۶) الکاظم (۹۹۲) الرضا (۱۰۳۱) التقی (۵۴۱) النقی (۱۹۱) العسکری (۳۹۱) القائم (۱۸۲) (عجیبهٔ سیم) اعجب از اعجب آنکه مجموع اعداد کناء ائمه علیهم‌السلام را اگر بشماریم و (۱۳۳) مرتبه (۱۲) و (۱۲) طرح کنیم دوازده ماند بدین طریق ابوالحسن (۱۵۸) ابو محمد (۱۰۱) ابوجعفر (۳۶۲) ابوعبدالله (۱۵۱) ابی ابراهیم (۲۷۱) ابوالحسن (۱۵۸) ابو جعفر (۳۶۲) ابوالحسن (۱۵۸) ابومحمد (۱۰۱)ابوالقاسم (۲۴۱) (اعجب العجائب اعجبتر از اعجب آنکه اسماء ائمهٔ اثنا عشر علیهم‌السلام که در توریة و صحف انبیاء مرسلین است هر گاه جمع نمائیم و (۵۸۱) مرتبه (۱۲) (۱۲) طرح نمائیم دوازده عدد باقی میماند بدین قسم ایلیا (۵۲) قیدار (۱۰۱۱) اذوبیل (۷۵۷) مفسام (۲۲۱) شناع (۴۲۱) اذوما (۷۴۸) میشا (۳۵۱) هداد(۱۴۰۶) قیمشا (۴۵۱) یطر (۲۱۹) لاقیش (۳۴۱) واقید ماه (۸۵۸)

در دانستن بعضی از رموز اسم اعظم که از دانستن علم زبر و بینات توان حل پارهٔ از مشکلات نمود البته هر کس براندن اسب اقتباس انوار در میدان این اسرار گوی امعان نظر از چوکان حقیقة این اشعار ربود احاطهٔ بتمام اقسام اسماء ستار و انواع نامهای ملك مختار از

محیط غیر محاط و محاط غیر محیط و محاط و محیط هر سه نمود و هو نشیخنا بهاء الدین عطرالله مرقده و نور مضجعه

ای دو عالم بپیك امر از تو تمام
کاینات از تو بتنسیق و نظام
هرچه برخواست ازاین تسع بساط
وانچه پیداست از این هفت رباط
همه از جود تو دارند وجود
پیش ذاتت برکوع و بسجود
چون بهستی ز تو در آثاریم
چشم بس لطف عمیمت داریم
نزد اهل خرد و اهل عیان
حرف جیم و عدد اوست چه جان
یعنی اسماء حروف ار نبود
سر دعوات مقصر نشود
اثر اسم بهر اندازه
گر بخوانند بهر آوازه
هیچ شك نیست که در اسرع حال
باجابة برسد بی اهمال
کنج اسمای الهی حرف است
گوهر مخزن شاهی حرف است
می وشش حرف که درگفت وشنید
کس بپایان رموزش نرسید
اثرش نا متناهی بدوام
منتفع زو چه خواص و چه عوام
شارع عالم خاص جبروت
فاتح عالم ملك لا هوت
سر ناسوت ازان در خطر است
جان لاهوت ازان در حذر است
نعلق هر ذره ازان در قال است
داند آن هر که ز اهل حال است
بس اثرهاست در این عالم خاك
که کند اهل معانی ادراك
هرچه پیداست در این دیر دوراه
نیست بی جلوهٔ اسماء الله

وهمانطورکه‌اشارت شداین‌گونه‌مسائل مطلقا ارزش علمی ندارند

عِلمِ حُصُولی - (فلسفی)

در برابر علم حضوری است.. صوری که از اشیاء عینی خارجی در ذهن حاصل میشوند معلوم بالذات‌اند و اشیاء خارجی و عینی که محکی عنه آن صورند معلوم بالعرض‌اند در هر حال نحوهٔ علم باشیا را که بواسطهٔ حصول صورتی از معلوم عینی حاصل میشود علم حصولی مینامند علم حصولی را علم انطباعی هم مینامند.

(و هو حصولی و کذا حضوری فی الذات ای فی‌العلم بالذات ما ای لیس الحضوری ای العلم الحضوری بالمحصور خلافاً للمشائین فانهم حصروه فی علم کل عالم بذاته وحصول‌العلم بالغیر بالحصولی ارتسامی و لیس کذلك بل‌الحضوری ثابت فی‌العلم بالمعلول‌کصور فی علمنا‌الحصولی فاول ای الحصولی تعریفه صورة شیئی حاصلة والثانی ای الحضوری تعریفه حضور شیئی بنفسه ای للشئی و لهذا قالوا العلم الحضوری هوالعلم الذی هو عین‌المعلوم الخارجی

(شرح منظومه ص ۱۳۷) و رجوع شود بدستور ج ۲ ص ۳۶۸)

و بنابراین علم مجردات بذات خود علم حضوری است و علم نفوس انسانی بخود و صور حاضره علم حضوری است:

«و تقریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی اکثر کتبه هو ان الصور المعقولة قد یستفاد من‌الصور الموجودة فی‌الخارج کما یستفاد من‌السماء و هیآتها و اشکالها

الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية و قد لا يكون صور المعقوله مأخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشئاها البناء اولا فى ذهنه لقوة خيالة ثم تصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى ان يوجدها فى الخارج فليست تلك الصورة و وجودها العلمى مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي و قد مرفى مباحث الكيفيات النفسانيه من الفلسفة الا ولى ان جنس العلم الذى من جملة اقسامها و اجناسها منقسم الى فعلى و انفعالي و الفعلي منه مايكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج والانفعالي بعكس ذالك»

(از اسفار ج ۳ ص ۳۹).

پس علم حضوری بردو قسم است یکی علم عالم بذات خود مانند علم مجردات بذات خود و علم نفوس انسانی به خود و دیگر علم علت بمعلولات خود که بنفس حضور معلولات نزد علت است زیرا علت در مرتبت علیت واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات است

(از اسفار ج ۱ ص ۱۰۲، ۲۷۳، ۳۰۹)

عِلمِ حُضوری - (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلم حصولی و (از دستورالعلماء ج ۲ ص ۳۴۸ - شفا ج ۲ ص ۴۵۱) شود.

عِلمِ حَقایِق - (اصطلاح عرفانی) و علم حقایق عبارت از علم بحق است از جهت ارتباط آن بخلق و انشاء عالم ازو بحسب قدرت بشری و مبادی آن امهات حقایق است که لازمهٔ وجود حق است.

(از مصباح الانس ص ۱۳).

عِلمِ حَقّ - (اصطلاح فلسفی وکلامی) یکی از امهات مباحث فلسفه و کلام اسلامی است.

شهاالدین سهروردی در مورد تصویر علم حق و چگونگی آن بیانی دارد و گوید: روشن شد که شرط ابصا انطباع شبح مبصر در رطوبت جلدیه و یا خروج چیزی از چشم نیست و بلکه عدم حجاب بین باصر و مبصر بود و آن عدم حجاب خود در دیدن کافی بود و همانطور که بیان شد نورالانوار خود برای خود ظاهر بود و غیر او نیز برای او ظاهر بود پس وی هم عالم به خود و هم عالم به غیر بود و همهٔ امور جهان از خرد و بزرگ ازو پنهان نبود که او را هیچ امری از امور نتواند محجوب گرداند و دانش و بینائی او یکی بود و نوریت او عبارت از قدرت او بود زیرا چون نور لذاته است فیاض بود مشائیان بر آنند که علم حق زائد بر ذاتش بود وعبارت بوداز عدم غیبت او از ذاتش زیرا مجرد از ماده است و وجود اشیاء عبارت است از علم او باشیاء که علم فعلی است که این نظر را ایرادات بسیار است زیرا عدم غیبت از اشیاء لازمه‌اش این است که بعد از اشیاء باشد و قبلا اشیائی موجود بود در مورد علم حضوری بدان صورت که مشائیان گفته‌اند نیز نادرست است زیرا آن چیز که حضور یابد غیر از آن کسی است که بنزد او حضور یابد پس حضور گفته نمی‌شود مگر در دو چیز و بهر حال شیخ اشراق علم حق را باشیاء عبارت از وجود اشیاء میداند از باب اضافهٔ اشراقی که یك طرفی است که اضافه عین مضاف الیه است. علم او

علم فعلی است و همه موجودات و جهان وجود عبارت از یك اضافه است و یك اشراق و تابش است. جهان همه تابش حق است و همه یك نور است

رجوع شود به شرح حکمةالاشراق قطب‌الدین شیرازی ص ۳۵۷)

عِلمِ حَقیقت – (اصطلاح عرفانی) عبارت از علم لدنی ربانی است که سالکان راه را حاصل شود و ویژهٔ اولیاء الله است.

جنید را پرسیدند که علم حقیقت چیست؟ گفت آن علمی است لدنی ربانی، صفت بشده، حقیقت بمانده، حال عارف همین است، صفت شده، حقیقت بمانده.

•

نیست عشق لایزالی درآن‌دل هیچ‌کار
کو هنوز اندر صفات خویش ماندست استوار

اول، علم حقیقت است و برتر از آن عین حقیقت است و وراء آن حق حقیقت است علم حقیقت معرفت است، و عین حقیقت وجود است، حق حقیقت فناء است، «علم الحقیقة ما انت له عند الحق، عین الحقیقة ما انت به من الحق، حق الحقیقة اضمحلالك فی الحق» معرفت شناخت است و وجود یافت است و از شناخت تا بیافت هزار وادی پیش است.

از یافت الله نور ایمان آید، نه بنور ایمان

عِلمِ خاصّ – (اصطلاح عرفانی) رجوع بعلم شود.

عِلمِ خَواطِر – (اصطلاح عرفانی) رجوع به خاطر شود.

عِلمِ دُنیا – جابربن حیان در تعریف علم دنیا گوید عبارت از علم بجلب منفعت و دفع مضار قبل از مرگ است

(از رسائل جابر ص ۱۰۲).

عِلمِ دُنیوی – (اصطلاح عرفانی) رجوع بعلم شود.

عِلمِ دِراسَت – (اصطلاح عرفانی) علم دراست علمی است که تا اول آنرا نخواند نداند و عمل کردن نتواند و علم دراست مقدمه عمل بود و علم وراثت نتیجهٔ آن

(از مصباح ص ۴۲).

عِلمِ دین – (اصطلاح عرفانی) در رسائل جابر تعریف علم دین چنین شده است و علم دین عبارت از شناختن راه و طریق و بکار بردن امور است برای انتفاع بعد از مرگ

(از رسائل جابر ص ۱۰۱).

عِلمِ رُبوبی – (فلسفی).
رجوع شود به علم الهی و (دانشنامهٔ علائی بخش الهیات ص ۸)

عِلمِ رُسوم – (اصطلاح عرفانی) علوم رسمی مقالی است در مقابل علوم حالی و یافتی

•

در علم رسوم گرو مانده
نشکسته زپای خود این کنده
تا چند زنی ز ریاضی لاف
تا کی افتی بهزار گزاف

عِلمِ رِوایَت – (اصطلاح عرفانی) مراد علوم شریعت است:

ابو بکربن ابی سعدان گوید: «من عمل بعلم الروایة، ورث علم الدرایة ومن عمل بعلم الدرایة ورث علم الرعایة و هدی الی سبیل الحق»

(طبقات ص ۴۲۱).

عِلمِ سِعَت - (اصطلاح عرفانی) هر گاه اخلاق نفس مبدل شد و دیو طبیعت مسلمان گشت و بجای متابعت هوی در او مطاوعت خدا پدیدآمد، بعضی ازحظوظ او حقوق گردد و او را از مضیق ضرورت، بفضای سعت راه دهد، متصوفه این مقام را، مقام سعت خوانند و در این مقام نکاح و مشارب و مآکل جایز شود و این مقام را علم سعت خوانند

(مصباح‌الهدایه ص ۵۰)

عِلمِ شَریعَت - (اصطلاح عرفانی) علم شریعت عبارت از علم باحکام ظاهری شریعت است که او را سه رکن است، کتاب و سنت و اجماع

(کشف المحجوب ص ۱۵ - لمع ص ۲۳).

عِلمِ شَرعی - (اصطلاح فقهی، عرفانی).

در رسائل آمده است که علم شرعی عبارت از علمی است که مقصود بالذات از آن شناخت بهترین سیاسات نافعه است در دنیا و آخرت

(از رسائل جابر ص ۱۰۲)

عِلمِ ضارّ - (عرفانی)

علمی که از آن زیان خیزد و علامت آن‌کبر و تفاخر و غرور وطلب دنیا است

(از مصباح ص ۳۷)

عِلمِ ضَرورَت - معنی ضرورت مالابد است یعنی‌هرچه آدمی را از آن چارهٔ‌نیست ضرورت است.

و بالجمله عبارت از ادراک حد مالابد نفس است در حرکات و سکنات و اقوال و افعال و مالابد آنست که نفس را از آن منع نشاید کرد و منع آن موجب خلل در عبادات شود و آنچه از حد ضرورت بگذرد حظ نفس است

(مصباح الهدایه ص ۷۱۰).

عِلمِ طَبیعی - (اصطلاح فلسفی) مراد از علوم و علم طبیعی علمی است که در آن بحث از جسم میشود از جهت آنکه در معرض حرکت و سکون است و بعبارت دیگر بحث از اجسام‌را از آن جهت‌که در معرض کون و فساد و سکون و حرکت‌اند علم طبیعی مینامند و موضوع علم‌طبیعی «هو الجسم المحسوس»

(اسفار ج ۲ ص ۱۸۳، ۱۰۲ - دانشنامه ص ۳ - تفسیر ص ۷۰۰، ۱۴۲۲).

عِلمِ‌طَبیعیِ‌غَریزی - (اصطلاح‌فلسفی) اخوان الصفا در تعریف علم طبیعی غریزی آرند بدانکه علم باشیاء بعضی طبیعی غریزی است مانند مدرکات بحواس که غریزی و طبیعی هر بشری است و بعضی تعلیمی است یعنی مکتسب است مانند ریاضیات و آداب

(از رسائل اخوان ج ۳ ص ۳۸).

عِلمِ ظاهِر -(اصطلاح عرفانی)

در مقابل علم باطن است.

(از محجة البیضاء ج ۱ ص ۸۸)

عِلمِ عادی - (اصطلاح فلسفی) علم عادی‌عبارت ازعلم‌به‌شئی است‌که‌عادت خدا جاری شده است بر بقاء آن بآن حالی که در نفس امر هست

(دستور ج ۲ ص ۳۷۰).

عِلمِ عام - (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلم شود.

عِلمِ عَقلی - (اصطلاح فلسفی) در رسائل جابر تعریف علم عقلی چنین آمده

است علم عقلی عبارت از علم بامری است که غایب از حواس است

(رسائل جابر ص ۱۰۳).

عِلمِ عَمَلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد حکمت عملی است که شامل سیاست مدینه و تدبیر منزل و تهذیب اخلاق میشود.

عِلمِ فِعلی ـ (اصطلاح فلسفی) علم فعلی عبارت ازعلمی استکه وجود خارجی مستفاد از آن باشد در مقابل علم انفعالی چنانکه علم حق تعالی بذات خود علم فعلی است و علم انفعالی مانند علم انسان باشیاء که بارتسام آنها در نفس حاصل میشود.

(از اسفار ج۳ ص ۳۹). رجوع بعلم شود.

عِلمِ فَلَک ـ (اصطلاح‌هیوی وفلسفی) منظور علم هیئت است.

عِلمِ قیام ـ (اصطلاح عرفانی) ومراد از علم قیام نزد صوفیه آنست که بنده در تمام حرکات و سکنات ظاهره و باطنهٔ خود حق متعال را بر خود قائم و مطلع بداند و در تمام افعال و احوال و اقوال او را رقیب خود بداند

(مصباح‌الهدایه ص ۴۵).

عِلمِ کُلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از علم کلی فلسفهٔ اولی و امور عامه است و موضوع آن موجود بماهو موجود است و مبحوث عنه در آن عوارض ذاتیهٔ موجودات است بدون توجه بانکه موجود جسم باشد یا صورت یا هیولی و یا انسان باشد یا حیوان جماد باشد یا نبات باشد ثابت یا متبدل

۳ ص ۶ ـ شفا ج ۱ ص ۳ ـ دستور ج ۲ ص ۳۴۸).

عِلمِ کَون و فَساد ـ (اصطلاح‌فلسفی) علم طبیعی است رجوع بعلم طبیعی شود.

عِلمِ لَدُنّی ـ (اصطلاح فلسفی) علم لدنی علمی است که بنده از خدا آموزد بدون واسطهٔ بشر یا ملك و این اصطلاح مأخوذ از قرآن است که فرمودند و «آتیناه من لدنا علماً» که اهل قرب را به تعلیم الهی وتفهیم ربانی معلوم ومفهوم شود نه بدلائل عقلی و شواهد نقلی و فرق علم لدنی و علم یقین آنکه علم یقین ادراك نور ذات و صفات الهی است و علم لدنی ادراك معانی و کلمات از حق است بی واسطهٔ بشر و آن بر سه قسم است وحی، الهام و فراست.

(از کشاف ص ۱۰٦٦ ـ مصباح الهدایه ص ۷٦).

عِلمِ مُرَکَّب ـ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع بعلم بسیط شود

عِلمِ مُتَجَدِّد ـ (اصطلاح فلسفی) مراد علم حصولی است رجوع بعلم حصولی شود.

عِلمِ مُطلَق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد مطلق علم است اعم از حضوری وحصولی (از دستور ج ۲ ص ۳٤۸).

عِلمِ مَعَ‌الله ـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد علم مقامات طریق حق و علوم مکاشفه است و بیان درجات اولیاء بود.

عِلمِ مُمکِن ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلم شود.

عِلمِ مِنَ‌الله ـ (اصطلاح فلسفی) علم من‌الله عبارت از علم شریعت است.

عِلمِ مُناظِرَه ـ (اصطلاح منطقی) رجوع بآداب مناظره شود

(دستور ج ۲ ص ۲۷۰).

عِلمِ مَنطِق ـ در تعریف علم منطق گویند: «المنطق آلةقانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی‌الفکر».

رجوع به منطق

عِلمِ میزان ـ (اصطلاح منطقی) مراد علم منطق است

(اسفار ج ۲ ص ۱۸۲، ۱۸٤)

عِلمِ نَظَری ـ (اصطلاح فلسفی) علم نظری در مقابل علم بدیهی است رجوع به تصور و تصدیق شود.

عِلمِ واجِب ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعلمِ شود.

عِلمِ نفس ـ (اصطلاح فلسفی) علم اصلاح اخلاق و ریاضت نفوس جزویه است.

(از مصنفات ج۱ رساله ۵ ص ۷۲).

و گاه مراد از علم نفس مبحث نفس حکمت است.

عِلمِواجِبی ـ (اصطلاح‌فلسفی)رجوع بعلم شود.

عِلمِ نافِع ـ (اصطلاح عرفانی) علم نافع در مقابل علم ضارست و علامت آن اینکه در نفس تقوی و تواضع زیادت کند

(از مصباح الهدایه ص ۷٦ ـ کشاف ص ۱۰٦٦).

عِلمِ وِراثت ـ (اصطلاح عرفانی) در مقابل علم دراست. علم وراثت است و تا به مقتضی علم دراست عمل نشود وراثت حاصل نگردد که «من عمل بما علم ورثه الله علم مالا یعلم» علم دراست مقدمه عمل بود و علم وراثت نتیجهٔ آن

(از مصباح الهدایه ص ۳٦).

عِلمِ یَقین ـ (اصطلاح عرفانی) علم یقین عبارتست از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استتار بشریت بشهادت وجد و ذوق نه بدلالت عقل و نقل و مادام که از ورای حجاب نماید آنرا نور ایمان خوانند و چون از ورای حجاب مکشوف گردد آنرا نور یقین خوانند. ابوالقاسم قشیری گوید: یقین عبارت از علمی است که صاحب آنرا در آن شکی نباشد و علم یقین عبارت از یقین است و عین‌الیقین نفس یقین است.

و علم‌الیقین علمی است که بشرط برهان بود و عین‌الیقین بحکم بیان و حق‌الیقین بنعت العیان و لذا علم‌الیقین برای ارباب عقول است و عین‌الیقین برای اصحاب علوم است و حق‌الیقین برای اصحاب معارف.

کاشانی گوید: علم‌الیقین مثل آنکه کسی باستدلال از مشاهدهٔ شعاع وادراک حرارت در وجود آفتاب یقین کند و عین الیقین که بمشاهدهٔ جرم آفتاب در وجود او یقین کند و حق‌الیقین که بتلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب بوجود آن یقین کند.

و بالجمله بعقیدهٔ صوفیان دانستن بر سه‌گونه است علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین، در حالت اول آدمی باستدلال عقلی معلوم را دریابد و در حالت دوم یقین و معلوم را مشاهده و در حالت سوم به حقیقت برسد، بعضی گویند مراد آنها از علم‌الیقین، علم معاملات دنیا است و عین‌الیقین حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا است و حق‌الیقین علم بکشف و رؤیت اندر بهشت است.

(از کشف المحجوب ص ٤۹۷ ـ

مقدمهٔ گلشن راز ص ۱۵۶ - مصباح-الهدایه ۵۲ - رسالهٔ قشریه ص ٤٤).

مأخوذ از قرآن مجید است:

کلا لو تعلمون علم‌الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین‌الیقین.

و علم یقین ادراك نور ذات و صفات الهی است و علم لدنی ادراك معانی و کلمات از حق است بی‌واسطهٔ بشر و آن بر سه قسم است: وحی، الهام و فراست. (مصباح‌الهدایه ص ۷۶ - کشاف ص ۱۰۶۶)

انصاری گوید: مصطفی را علم یقین بود به خطاب لااله الاالله او را از علم یقین با عین الیقین خواندند و آنکه از عین‌الیقین او را بحق‌الیقین بردند.

ما زالت انزل وداك منزلا
یتحیر الاسباب عند نزولـــه

علم‌الیقین استدلالی است، عین‌الیقین استدراکی است، حق‌الیقین حقیقی است، علم‌الیقین مطالعت‌است، عین‌الیقین‌مکاشفت است، حق‌الیقین مشاهد است، علم‌الیقین از سماع بود، عین‌الیقین از الهام رود، حق‌الیقین از سبب باز رستن است، حق الیقین از انتظار و تمیز آزاد گشتن است (از عده ج ۹ ص ۲۵۵) رجوع علم یقین شود.

عُلومِ إبْداعی - (اصطلاح عرفانی و فلسفی) مراد صور علمیه حق است و جواهر مفارقه‌اند که صور علمیه خدایند (رسائل صدرا ص ۲٤۲).

عُلومِ إلهیّه - (اصطلاح فلسفی) اخوان الصفا آرند: علوم الهی پنج است.

۱- معرفت ذات حق و وحدانیت او و چگونگی آنکه او علة موجودات و خالق مخلوقات و فائض جود و معطی وجود و معدن فضائل و خیرات و حافظ نظام و مبقی دوام و مدبر کل عالم غیب وشهادت و اول و آخر هر چیزی است ۲- علم روحانیات که معرفت جواهر بسیطهٔ عقلیه فعاله است که ملائکهٔ خدا و عباد مخلص او باشد و معرفت صور مجردهٔ از هیولی و مدبرهٔ اجسام است و معرفت چگونگی ارتباط موجودات و اجسام و صور بــا یکدیگر است ۳- علم نفسانیات که عبارت از معرفت نفوس و ارواح ساریهٔ دراجسام فلکیه و طبیعیه از فلك‌الافلاك تا مرکز زمین و معرفت چگونگی حرکات افلاك و ترتیب نظام وجود از معادن، حیوان و نبات و حالات بعد از فناء آنها است ٤- علم سیاست است و آن پنج نوع است

اول سیاست نبویه دوم‌سیاست ملوکیه سوم سیاست عامیه چهارم سیاست خاصیه پنجم سیاست ذاتیه.

سیاست نبویـــه عبارت از معـــرفت چگونگی وضع نوامیس مرضیه و سنن‌زکیه با قاویل فصیحه و مداوای نفوس مریضه از دیانات فاسده و آرا سخیفه و عادات ردیه و افعال جائره و معرفت چگونگی نقل آنها از آن ادیان و عادات و محو آراء و عادات...میباشد

سیاست ملوکیه عبارت از معـــرفت نگهداری شریعت است برای امت و احیاء سنت است در ملت بواسطهٔ امر بمعروف و نهی از منکر باقامهٔ حدود و اجرای احکام که صاحب شریعت وضع کرده ورد مظالم و ریشه کن کردن دشمنان و اشرار و کمك باخیار

اما سیاست عامه و عامیه عبارت از ریاست بر جماعات است مانند ریاست امراء بر بلاد و ریاست دهاقین بر اهل دهات و ریاست فرماندهان بر لشکریان و شناختن طبقات مرؤسین و حالات وانساب و کارها و مذاهب و اخلاق آنها ومراتب امور و رسیدگی باسباب آنها و اجرای انصاف و عدالت میان آنها و غیره، اما سیاست خاصه عبارت از معرفت هر انسانی است چگونگی تدبیر منزل خود و معیشت و زندگی خود را و رسیدگی بامر خدام و نوکران و اولاد و اقرباء و همسایگان و ممالیك و بالاخره چگونگی رسیدگی بوضع برادران و همنوعان خود.

اما سیاست ذاتیه عبارت از معرفت هر انسانی است نفس خود و اخلاق و افعال و گفتار خود را در حال شهوت و غضب و بالاخره امور زندگی خود را

(از اخوان ج ۱ ص ۲۰۷، ۲۰۹).

عُلومِ آفات - مرا علوم مربوط بدنیا است و بهره‌های صفات نفسانی که فرمودند «الدنیادار بالبلاء محفوفة و بالغدر معروفة»

(از طبقات ص ۲٤٦).

عُلومِ أحوال - (اصطلاح عرفانی) مراد علوم معارف کشفی است که گفته‌اند علوم صوفیه علوم احوال است و احوال مواریث اعمال است و احوال نرسد مگر از راه اعمال

(از شرح تعرف ج ۳ ص ۷۱).

و گفته‌اند اول من تکلم فی علوم الاحوال بکور خراسان هو شقیق البلخی

(از طبقات ص ٦۱).

عُلومِ بَحثیَّه - (اصطلاح فلسفی) مراد حکمت بحثی است در مقابل حکمت ذوقی رجوع به حکمتِ بحثی شود.

عُلومُ التَّعَلُّم - (اصطلاح عرفانی) مراد علوم اکتسابی است که علوم شرعی عقلی است.

(از شرح تعرف ج ۳ ص ۷۳).

عُلومِ جوهَریَّه - (اصطلاح عرفانی) رجوع بعلم شود.

عُلومِ حَقیقیَّه - (اصطلاح عرفانی) مراد از علوم حقیقیه علوم ذوقی است و علوم دریافتی است رجوع به حکمت ذوقی شود.

عُلومِ سَبْعَه - (اصطلاح عرفانی) مراد از علوم سبعه علم صنعت، علم خواص اشیاء، علم طلسمات، علم استخدام علویات، علم میزان در کیمیاگری و علم تکوین است که نتیجه علم میزان و طلسمات و استخدام روحانیات و طب باشد.

(از رسائل جابر ص ٤۷).

عِلمِ صوفیَّه - (اصطلاح عرفانی) علوم صوفیه علوم احوال است و احوال مواریث اعمال است و تا کسی را معاملات ظاهر پاك نباشد احوال باطن درست نباشد.

(از شرح تعرف ج ۳ ص ۷۱).

عُلومِ طَبیعی - (اصطلاح فلسفی) علوم طبیعی علومی هستند که بحث در اجسام و حالات و عوارض آنها میکنند مانند علم بمبادی اجسام که معرفت هیولی و صورت و زمان و مکان و حرکت و عوارض آنها باشد، علم سما و عالم که معرفت جواهر افلاك و کواکب و کمیت و علت حرکات و دوران افلاك و تکوین موجودات است. علم کون و فساد و معرفت

ماهیات ارکان اربعه و تاثیر و تاثرات موجودات و غیره، علم حوادث جوی و معرفت تغییرات هوا و تصاریف ریاح و غیره، علم معادن و معرفت انواع جواهر و چگونگی تکوین آنها، علم نبات و معرفت غرس و بذر آنها، علم حیوان و معرفت موجودات حیه و آثار و حرکات و چگونگی مزاج معتدله و صحت و سقم آنها.

(رسائل اخوان ج ۱ ص ۲۰۵).

عُلومِ عَرَضیّه – (اصطلاح ادبی) رجوع بعلم شود.

عُلومِ فلسفیّه – (اصطلاحات فلسفی) علوم فلسفی از نظر اخوان‌الصفا بر چهار دسته‌اند، ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الهیات. رجوع شود به طبقه‌بندی علوم.

عُلومِ مُتعارِفه – (اصطلاح منطقی) رجوع به مصادرات شود.

علومِ مُدَوَّنَه – علوم مدونه مقابل علوم غیرمدونه است و مراد حکمت متعارفه و علوم بحثیه است در مقابل علوم ذوقی و حالی که دریافتنی است نه بافتنی.

عِلویّات – رجوع بآثار علویه و (مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۶) شود.

عَلیٰ – این اصطلاح ادبی است و کلمه علی در زبان عرب در اصل از حروف جاره است و آنرا نه معنی است ۱ استعلاء مانند و «علیها وعلی‌الفلك تحملون» و «او واجد علی النار هدی» ۲ مصاحبت مثل مع مانند «وآتی‌المال علی‌حبه» و «ان‌ربك لذو مغفرة‌للناس علی ظلمهم» و مجاوزه مانند «اذارضیت علی بنوقشیر» یعنی منی ۳ تعلیل مانند و «لتکبروا‌الله‌علی ماهدیکم» یعنی لهدایتکم ٤ ظرفیت مانند «ودخل المدینة علی حین غفلة» ٥ بمعنی من مانند «اذاکتالوا علی‌الناس یستوفون» ٦ موافقت ما مانند «حقیق علی ان لا اقول» ۷ زائده برای تعویض ۸استدراك و اضراب، معنی دیگر علی اسمیت است در صورتیکه من داخل آن شود و مساوی با فوق است مانند «غدوت من علیه» (از مغنی ص ۷۳).

عَلیل – نزد محدثان حدیث معلول است.

(کشاف ص ۱۰۴۳)

عِماد – عبارت از ضمیر فصل باشد که آنرا فصل و عماد نامند مثل «ان‌ذالك لهوالحق»

(از کشاف ج ۲ ص ۹۵۶)

عَمّاریّه – (کلامی) از فرق کلامی منسوب به‌عمارند که‌معتقد بامامت حضرت صادق بودند و معتقد بودند که پس از حضرت صادق بفرزندش عبداله نقل یافت و نه اسماعیل اینان را فاطحیه‌هم گویند.

(از مختصرالفرق بین‌الفرق ص۵۷).

عِمامَه – آنچه برمیت پیچند در موقع کفن (از شرح لمعه ص ۳۲). و آنچه روحانیان اسلام بر سر گذارند نیز در عرف عمامه گویند.

عَمْد – (اصطلاح فقهی) قاعدهٔ کلی برای تشخیص عمد از غیرعمد آنکه فاعل یا فعلی را از روی قصد انجام میدهد یا نه در صورتیکه فعلی بدون قصد و اراده از او صادر شود خطا است و درصورتیکه از روی قصد و اراده انجام دهد عمد است.

مثلا در قتل، یا قصد قتل‌هم میکند یا نه، دوم شبه عمد است و اول عمد است و گفته شده است که فاعل یا اصل فعل را از روی قصد انجام نمیدهد یعنی اصولا اصل فعل از روی بی‌قصدی ازو صادر

میشود خطا است و یا آنکه اصل فعل را از روی قصد انجام میدهد لکن قصد عمل جنایت نمیکند در اینصورت هم خطا است مثل کسی که تیری بطرف شکاری رها کند و بانسان اصابت کند و او را بکشد و اگر قصد جنایت‌هم کند و مقدمات طوری باشد که غالباً منتهی به جنایت میشود عمد است و اگر غالباً منتهی به جنایت نشود شبه عمد است.

(از قواعد شهید ص ۱۵۷)

عَمَدِ مَعْنَوِی - (عرفانی) کنایت از قلب و روح است که حقیقت انسان کامل است. رجوع بانسان کامل.

عَمْرَوِیَّه - فرقه از معتزله‌اند که در احکام و اعتقادات مانند واصلیه‌اند و یاران عمروبن عبیداند که از راویان حدیث بود و بزهد معروف.

(از مختصرالفرق ص ۱۰۰)

عُمْرَة - (اصطلاح فقهی) و عمرة نام است اعمال مخصوص را که حاج باید در مکه انجا م دهد اعمال عمره عبارت است از احرام، طواف، سعی و تقصیر و در عمرهٔ مفرده بعد از تقصیر طواف نساء و دو رکعت نماز طواف نساء لازم است.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۱). رجوع بحج شود.

فی‌اعمال العمرة المطلقة وهی‌الاحرام والطواف والسعی والتقصیر و هذه‌الاربعة یشترك فیها عمرة الافراد والتمتع و یزید فی‌عمرة الافراد بعدالتقصیر طواف‌النساء و یجوز فیها ای‌فی‌العمرة المفردة الحلق لافی‌عمرة التمتع.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵۱)

عُمْرَهٔ مَبْتُولَه - (اصطلاح فقهی). در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه عمرهٔ مبتوله واجب است بر اهل مکه و حاضرانش و عمری یکبار. اما سنت است در هر ماهی یا در هر سالی عمره‌کردن. وفاضلترین ماههای عمره‌را، ماه رجب است.

و بعد از آنکه طواف و سعی کرده باشد؛ طواف نسا کند، و سر بتراشد. و هدی اگر رانده باشد در پیش کعبه بکشد.

دلیل بر وجوب عمره قول خدای است: «واتموا الحج والعمرة لله».

تمام گردانید حج و عمره را! و تمام نتوان کرد الا پس از شروع کردن در وی، پس واجب باشد.

دیگر آنست که از رسول ص روایت کرده‌اند که وی فرمود: کسی را که ویرا از اسلام پرسیده بود: «هوان تشهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله و تقیم الصلوة و تؤتی الزکوة و تصوم شهر رمضان و تحج و تعتمر»، یعنی: اسلام آنستکه گواهی دهی که خدای یکی است، و من رسول ویم، و نماز کنی، و زکوة بدهی، و روزهٔ ماه رمضان بداری، و حج و عمره کنی. و این حدیث نص است بر وجوب عمره.

(معتقدالامامیه ص ۳۳۵، ۳۳۶)

عُمْرَی - (اصطلاح فقهی) رجوع بعطیه و عطایا و سکنی شود.

عَمَلِ بِعامّ - (اصطلاح اصولی) یکی از مسائل اصولی این است که آیا عمل بعام قبل ازفحص ازمخصص روا باشد یانه عدهٔ گویند اگر بعامی برخورد کردیم بحث از آنکه مخصصی دارد یا نه لازم نیست

و بلافاصله باید آنرا مورد عمل قرار دهیم عدهٔ دیگر گویند چون میدانیم که هر عامی را مخصصاتی هست بطوریکه گفته‌اند «مامن عام الا وقدخص» پس باید بمفاد علم اجمالی خود بر وجود مخصصات عمل کرده و بدنبال یافتن مخصصات برویم تا آنکه قطع یا لااقل ظن پیدا کنیم که مخصص وجود ندارد نسبت باین عام سپس بدان عمل نمائیم زیرا ما در عصر غیبت تنها از راه کتب اخبار و احادیث می‌توانیم باحکام واقف شویم وشکی نیست که میان این اخبار معارضات زیادی هست و اشخاص بسیاری اخبار مجعول وارد در احادیث ما کرده‌اند باندازهٔ که حتی اخبار و روایاتی که از آنها صادر شده است اکنون برما مشتبه و نامعلوم است و حال که میدانیم باید باحکام و مسائل دینی عمل نمائیم و از طرفی بهیچ کدام از این اخبار و روایات اعتمادی نیست پس لازم است که در تمام اخبار و روایات باندازهٔ کافی و مستوفی بحث و تحقیق نمائیم تا بتوانیم بدانها عمل کنیم و وجود معارضات و مناقضات آنها را دریابیم پس چگونه میتوانیم به محض آنکه بعامی برخورد کردیم بمفاد آن عمل کنیم و چه‌بسا اصولا آن عام مجعول باشد پس باید همانطور که نسبت باخبار بررسی میکنیم و از جرح و تعدیل وصحت و سقم آنها بحث مینمائیم و لااقل تا ظن بصدور آنها از معصوم قضیه را دنبال می‌کنیم در مورد عموماتهم باید این عمل را انجام دهیم مضافاً برآنکه ازلحاظ وجود مخصصات هم تحقیق و بررسی نمائیم تا آنکه دریابیم آیا مراد از این عام بحال خود باقی است یا بدلیل عقلی یا نقلی و به مخصص متصل یا منفصلی تخصیص خورده است و تا چه حد تخصیص خورده است و تا آنجا موضوع را دنبال کنیم که در قدرت و توانائی ما هست تحقیق از آن.

عَمَلی – رجوع به حکمت عملی شود.

عَمودان – (اصطلاح فقهی) اباء و پدر و مادر را بطور اخص عمودین گویند و بالجمله پدر و مادر را هرچه بالا روند نسبت به زن عمودین گویند و نسبت به مرد اصول و «لایستقرللمرئةملك العمودین الاباء وان علوا والا ولاد وان سفلوا».

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۵۷)

عَمودُالصُّبح – (فلسفی) شیخ اشراق این اصطلاح را بکار برده و رمزی از ظهور نفس از بدن داند که انوار الهیه و بوارق قدسیه وارد بر آن شود.

(از تلویحات ص ۱۰۸)

عُموم – (اصطلاح اصولی) و عموم یعنی شمول یقال مطر عام یعنی باران که شامل همه امکنه و آفاق شود و در منطق مفهومی است که شامل افراد مفهوم دیگر شود و نزد اصولیان عبارت از لفظی است موضوع بوضع‌واحد برای‌کثیر غیرمحصور که مستغرق باشد تمام آنچه صالح است آن لفظ برای آن و آن لفظ را عام نامند و مراد به وضع اعم است از وضع شخصی یا نوعی و بنابر این نکرهٔ منفیه مفید عموم است.

(از کشاف ص ۱۰۶۸) رجوع بعام شود.

صیغه‌های عموم عبارتند از «کل» که در لغت حقیقة در عموم است و از آن هیأت اجتماعیه بطور مجاز خواسته شود

زیرا این کلمه برای افاده عموم افرادی است و لفظ «جمع» و آنچه از آن صرف شود مانند «اجمع و جمعاء».. و لفظ «سایر» و لفظ «کافه ـ قاطبه» و «ای» شرطی و استفهامی که عموم آن بدلی است و «مهما ـ اذما، ایان، انی، کیف» و «اذا» شرطیه و «جمع» محلی بالف ولام، ومفرد نکره در سیاق نفی که مراد از مفرد اسم جنس است و مراد از جنس طبیعة کلیه است و عموم جمع نسبت به جماعات است و مشهور است که جمع منکر مفید عموم نیست لکن قول تحقیق این است که مفید عموم است و عموم مفرد شامل تر از عموم جمع است.

فالعام هواللفظ الموضوع للدلالة علی استغراق اجزائه او جزئیاته کماعرفه شیخنا البهائی و احترز بقید الموضوع للدلالة علی المثنی والجمع المنکر و الاسماء العدد فانهالم توضع للدلالة علی ذالك وان دلت وقوله اواجزائه و جزئیاته لدخول مثل الرجال علی کل واحد من المعانی و ارادة العموم الجمعی او الافرادی.. فالعام علی قسمین اما کلی یشمل اجزائه والعام الغالب المعهود الاستعمال فی‌کلامهم هوالمعنی الاول و لذالك ذکر وان دلالة العموم علی کل واحد من‌افراده دلالة تامة ویعبرعنه بالکلی التفصیلی و الکلی العددی و الافرادی..

(از قوانین ج ۱ ص ۱۸۳)

عُموماتِ کِتابیّه ـ مراد عموماتی است که ازقرآن فهمیده میشود مانند «المؤمنون» منه شروطهم ـ اوفوا بالعقود...»

عُمومِ شُمولی ـ (اصطلاح اصولی) یعنی عام جمعی در مقابل عام بدلی که عموم استیعابی هم گویند مانند همه عسکریان‌فاتح شدند رجوع شود به (کفایه ج ۱ ص ۳۹۵، ۳۹۷).

عُموم و خُصُوص ـ (اصطلاح‌اصولی)

در کتاب معتقدالامامیه آمده است:

عام لفظی را گویند که متناول دو چیز باشد یا زیادت. و خاص آن باشد که متناول چیزی معین باشد.

و عموم لفظی نیست که چون در غیر آن استعمال کنند مجاز باشد. و جملهٔ آنچه دعوی میکنند دیگران که آن استغراق راست، آن همه مشترکست میان خصوص و عموم، زیرا که الفاظ را گاهی درعموم استعمال کرده‌اند و گاهی در خصوص، و ظاهر استعمال دلیل حقیقت است، و نیز حسن استفهام از مراد بآن لفظ یا خصوص است یا عموم؟ دلیل اشتراك است.

اما آنکه گویند که عموم و خصوص است، مراد آنست که متکلم بعضی از آنچه لفظ متناول آنست، خواسته است.

روا بود که خدای تعالی خطاب کند بعموم، و مراد خصوص باشد، و ازحقیقت عدول نکرده باشد.

چون درست شد که آن الفاظ مشترك است، تخصیص عموم باستثنا صحیح است، بشرط آنکه متصل باشد، چون شرط و صفت. و اگر نچنین باشد، هیچ کس را در سوگند حنث حاصل نشود: زیرا که استثنا کند، جمله روا بود که راجع باشد با همه، یا با مایلی خود، و برهیچ دو قطع نکنند مگر بدلیل، بدلالت حسن استفهام از آنکه استثنا راجع با همه‌است یا با مایلی زآن‌جمله وتخصیص بشرط‌صحیح‌است الاآنست‌که‌تاثیراستثنادر

عدد است، و تاثیر شرط در احوال، نحو: اکرم القوم ان‌دخلوا‌الدار، اکرم مخصوص بحال مذکوره.

و مخصصات منفصله عقل است، و کتاب، و سنت متواتره، و اجماع.

و تخصیص عمومی که مانند: «رجال و مشرکین» است تا بسه رسد آن لفظ حقیقت باشد. و مانند آن «من» عقلا را و «ما» غیر عقلا را، چون بیکی رسد، حقیقت باشد.

شرط و استثنا برعقب عموم روا باشد که تعلق گیرد ببعض آنچه عموم متناول آن باشد، و آن لفظ اول همچنان عموم باشد، و روا بود که مراد از آن عموم بعضی از آن باشد، و آن آن بود که استثنا یا شرط بآن تعلق گرفته باشد. چنانکه: «اضرب الرجال الا من افتدی ضربك بماله»، استثنا تعلق بآزادگان گرفته است نه ببندگان، زیرا که بنده مالك مال نیست. و قطع نتوان کرد که مراد برجال آزادگانند نه بندگان، مگر بدلیلی.

و چون عموم برسببی خاص آمده باشد واجب نباشد که بران سبب قطع کنند، بلکه بر ظاهری وی حمل باید کرد اگر امکان آن باشد، زیرا که سبب ویرا از صفت عموم بیرون نبرد.

بنای عام برخاص صحیح نباشد الا که در یك حال وارد شده باشد، از برای آنکه تقدم یکی بردیگری اقتضای نسخ کند، و اگر این شرط نباشد توقف باید کرد.

و عموم متعارض نشوند، مگر عمل بایشان ممکن نباشد، بسبب آنکه یکی اقتضا کند چیزی را که دیگری نفی آن اقتضا کند. و در آن چیز که طریق او علم باشد، این بحاصل نیاید، از برای آنکه ادله متناقض نگردد.

مجمل خطابی بود که آنچه مراد باشد باو از نفس او نتوان دانست تا بیانی نباشد. و بیان دلالت باشد بر اختلاف احوالش، برای آنکه اجماع حاصل است برآنکه خدای تعالی جملهٔ احکام را بیان کرده است، زیرا که وی تعالی بنصب‌کردن ادله در حکم آنست که مظهر احکام است، و دلالت کننده مبین باشد. مفسر آنرا گویند که مراد باوهم بنفس او معلوم شود.

و باشد که بیان مجمل بافعال باشد، چنانکه افعال حج.

تاخیر از وقت امکان جائز است، برای آنکه آن تابع مصلحت است. اما تاخیر بیان از وقت حاجت روا نباشد بلاخلاف. اما تاخیر بیان مجمل از وقت خطاب، تا بوقت حاجت روا باشد.

حکمی چون معلق باشد بصفتی، لازم نیاید که هرچه ویرا آن صفت نباشد، آن حکم نباشد. برای آنکه وی دلالت برآن کند که لفظ متناول آن باشد، و چون لفظ متناول وی نباشد بر وی دلالت نکند.

دیگر آنکه لقب همچون صفت در ابانت و تمییز و تعلیق حکم بلقب دلالت نکند برآنکه آنچه ماعدای اوست بخلاف اوست، پس صفت نیز چنین باشد حکمی که معلق باشد باو. و چون متناول غیر مذکور نباشد، و بتناول او اولی‌تر نباشد؛ دلالت نکند مگر بر آنچه لفظ او اقتضای آن کند. چنانکه رسول ص گفته است:

«في سائمة الغنم الزكوة» در گوسفند چرا کننده زکوة است. این لفظ متناول معلوفه نیست، و بآن که متناول وی باشد اولی‌تر نیست، پس ازو نتوان دانست‌که دُرمعلوفه زکوة نیست، بلکه این بدلیل دانند. ودلیل برین آنست که اگر گوید:: در چراکننده زکوة است، و در معلوفه نیز زکوة است، سخن متناقض نباشد.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۲۵۰، ۵۵)

عَمي ـ (اصطلاح‌عرفانی) عمی بمعنی عدم‌البصر است و در اصطلاح صوفیان حقیقة الحقایق است.

(کشاف ص ۱۵۸۱).

قیصری گوید: وجود اگر «بشرط لا» لحاظ شود مرتبت احدیت و جمع‌الجمع و حقیقة الحقایق و عمی نامند که تمام اسماء و صفات مُستهلك در آن میباشند،

(شرح قیصری ص ۱۵).

و بعضی گویند مراد حضرت احدیت است.

وبعضي گويند مراد حضرت و احدیت است که منشاء اسماء و صفات است.

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله).

عِمارت ـ توجه بـه جهان مادی را گویند:

مولوی گوید:

عاشقی بس من پریشانت کنم
کم عمارت کن که ویرانت کنم
گرد و صد خانه کنی زنبوروار
چون مگس بی‌خان و بی‌مانت کنم

که عنایت الهی بر آن شد که جلوة کند و شور و شری در جهان برپا کند.

•

چتـر برداشت و برکشیـد علم
تا بهم برزنـد وجـود و عدم
بیقـراری عشق شُورانگیـز
شـر و شـوری فکنـد در عـالم

•

اندم که زهر دو کون آثار نبـود
بر لـوح وجـود نقش اغیـار نبـود
معشـوقـهٔ و عشق مـا بهم میبـوديم
در گوشـهٔ خلوتي کـه ديـار نبـود

•

عَنْ ـ (اصطلاح ادبی) و این کلمه در زبان عرب بر سه وجه است ۱ـ حرف جَرّ و انرا ده معنی است ا ـ مجاوزه که اصل است مانند «رَمَيتُ‌السَّهمَ عنِ‌القَوس» ۲ـ بدل مانند «إتَّقوا يوماً لاتجزی نَفسٌ عَن نَفسٍ شيئا».

۳ـ استعلاء مانند «فَإنَّما يَبْخُلُ عَن نَفْسِهِ» و «انّی اَحْبَبْتُ حُبَّ‌الخَيْرِ عَنْ ذِکرِ رَبِّی».

۴ـ تعلیل مانند و ما کان اسْتِغفا استیففاً ابراهیم لابیه الاعن موعدة»

۵ـ مرادف بعد مانند «عما قلیل لیصبحن نادمین» و «یحرفون الکلم عن مواضعه»

۶ـ ظرفیت ۷ مرادف مِنْ مانند «هُوَالَّذی يَقبلُ التَّوبَةَ عَن عِبادِهِ»

۸ـ مرادف «با» مانند «وما يَنطِقُ عَنِ الهَوى اِنْ هُوالاّ وَحیٌ يُوحیٰ» ۹ـ استعانه مانند «مارَمَيتُ عَنِ‌القَوس» يعنی بالقوس ۱۰ـ زائده و معنی دیگر آن حرف مصدری است که بجای «اَعْجَبَنی اَن تَفعَلَ» عن‌تفعل گویند و معنی دیگر اسم است بمعنی جانب مانند «ثُمَّ لَاٰتِيَنَّهُم مِن بَينِ اَيْديهِم و مِن خَلفِهِم وَعَن اَيْمانِهِم وَعَنْ شَمائِلِهِم».

(مغنی ص ۸۷).

عِنادیّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از سوفسطائیانند که منکر حقایق اشیائند و گمان برند که اشیاء محسوسه اوهام و خیالات محض است و نزد اهل بیان اطلاق شود برقسمتی از استعارات و آن باشد که نتوان میان مستعار و مستعارمنه در یك چیز جمع کرد مقابل وفاقیه و نزد منطقیان اطلاق شود برقضیه شرطیهٔ منفصله که حکم در او بتنافی باشد.

(از کشاف ص ۹۵۷).

عَناصِر اَرْبَعَة ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) مراد از عناصر اربعه هوا، آتش، خاك و آب است رجوع باسطقس شود.

(دستور ج۲ص۳۸۲ ـ زادالمسافرین ص ۷۴).

شهاب‌الدین سهروردی درباب عناصر چهارگانه نظر خاصی دارد که اشارهٔ مذکور میشود.

هر جسمی یا فارد بود و آن جسمی بود که در او ترکیبی از دو برزخ مختلف نبود.

و یا مزدوج بود و آن جسمی بود که از دو برزخ مختلف ترکیب شده باشد.

و هر جسم فاردی یا حاجز بود و آن جسمی بود که بالکل مانع از نفوذ نور در او بود.

و یا لطیف بود و آن جسمی بود که به هیچ‌وجه مانع از نفوذ نور در او نبود.

و یا مقتصد بود و آن جسمی بود که مانع از نفوذ نور بود و لکن منع اوتام نبود.

و او را در منع نفوذ نور مراتبی بود و افلاکی که حاجز از نفوذ نورند خود مستنیر بوند.

و اما افلاك غیر حاجزه خود لطیف بوند.

و افلاك برازخی قاهر بوند.

و همچنانکه بیان کردیم که حرکات افلاك را دائمی بود، افلاك نه باطل شوند و نه تباه.

و آنچه در زیر افلاك است برزخ قابس بود.

و برزخ فارد قابس از سه قسم بیرون نبود، یا قابس حاجزه بود مانند زمین و یا مقتصد بود مانند آب و یا لطیف بود مانند فضاء. و بین ما و برازخ علوی نه حاجزی بود و نه مقتصدی وگرنه انوار عالیه از ما پوشیده می‌بود.

پس در میان ما و میان برازخ بجز فضا چیزی دگر نبود و آنچه از ابرها و جز آن بینی ناشی از بخارها بود.

و میعان آب از جهت حرارت بود و ازین جهت است که هرگاه از راه برودت ذاتی خود متمکن شود و او را امکانی حاصل شود و یا سردی هوا که مستفاد از آب است در آن متمکن گردد منجمد شود و می‌گوید آب نزدیك‌تر به میعان است از زمین و بنابر این حرارت نسبت بآب بیگانه است و از ناحیه انوار کواکب ویا حرکتی که مستند بنور است میباشد و سردی تام تنها مستند به برزخ عنصری نیست و بلکه هم مستند به برزخ عنصری است و هم مستند به بعدم حرارت زیرا اگر برودت تنها معلول ماهیت آب باشد متصور نیست که زائل گردد و در این موارد بیاناتی مفصل دارد.

(رجوع شود به شرح حکمة‌الاشراق

ص ۴۱۸، ۴۲۶)
نزد عرفا:
چهار عنصر را صوفیان به چهار نفس تشبیه کرده‌اند، آتش را، نفس اماره نام کرده‌اند.
باد را، نفس لوامه.
آب را، نفس ملهمه.
خاك را، نفس مطمئنه. و برای هر یك ده خاصیت ذکر کرده‌اند.
مراتب نفس اماره عبارت است: جهل، خشم بغض، قهر، کبر، حسد، بخل، کفر و نفاق.
وبدین ترتیب سایر آنها را باصفات مذمومه و ممدوحه تطبیق کرده‌اند.

عَناصِرِ أَشْیاء ـ (منطقی)
اطلاق بر مواد سه‌گانهٔ امکان، وجوب و امتناع شده است.
(رجوع به ملل و نحل ابن حزم ص ۲۳)

عَناصِرِ بَسیط ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از عناصر بسیط هر یك از عناصر چهارگانه است در حال خلوص و محوضت و عدم اختلاط با یکدیگر.

عَناصِرِ ثَقیل ـ مراد از عناصر ثقیل دو عنصر خاك و آب‌اند
(دستور ج ۲ ص ۳۸۳).

عَناصِرِ خَفیف ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از عناصر خفیف عبارت از دو عنصر آتش و هوا است.
(دستور ج ۲ ص ۳۸۳).

عَناصِرِ عُقُود ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد وجوب، امکان و امتناع است.

عَناق ـ (اصطلاح نجومی و هیوی)
ستارهٔ بود در وسط بنات النعش کبری و ملاصق با ستارهٔ سها و بالجمله از ستارگان صورت دب اکبر بود واقع در دنب او.

عَناقِ مُسَلْسَلَه ـ (نجومی)
و آن ستارهٔ بود واقع در فوق پای چپ مرأة المسلسله (عناق یعنی قلاده)

عِنان ـ (اصطلاح فقی) مأخوذ ازعن است یعنی ظهر و در شرع عبارت از شرکت دونفر باشد در تجارتی بر این مبنی که تصرف هریك منوط باجازه دیگر باشد یعنی عملیات هریك محدود به اجازهٔ دیگر باشد.
(از کشاف ص ۱۰۷۲)

عَنانِیَّه ـ (ملل و نحل)
فرقهٔ از فرق یهودند منسوب به عنان‌ابن‌داود، وی باعقاید یهودان درمورد روز شنبه و سایر اعیاد و پارهٔ از امور دیگر موافق نبود حضرت عیسی را در نصائح و احکام اخلاقی تأیید میکند و بر آن بود که حضرت عیسی گرچه پیامبر نیست لکن مؤید تورات است
(از ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۴ـ ۱۰۳).
باید توجه داشت که آنچه ملل و نحل‌ها ضبط کرده‌اند عنواناً و ضبطاً و توضیحا دقیق نیست.

عَناوینِ اَوَّلیَّه ـ (اصطلاح فقهی و اصولی) و در مقابل عناوین ثانویه است مثلا بحکم کتب علیکم الصیام» روزه واجب است بر هر فرد مکلفی لکن بحکم «لیس علی‌المریض حرج» که عنوان ثانوی است روزه بر مریض واجب نیست.

عِنایَت ـ (اصطلاح‌فلسفی وعرفانی)
عنایت بمعنی توجه و قصد و ارادت آمده

است و بمعنای اهتمام بامور نیز آمده است عنایت حق به بندگان عبارت از علم او است بمصالح امور آنها و علم محیط الهی را عنایت گویند و از آن تعبیر برحمت واسعه هم شده است و بالجمله عنایت حق عبارت از علم حق است به خود و علم او است باینکه نظام وجودی جهان و انسان چگونه باید باشد و علم اواست بنظام احسن و خیر مطلق و حالات وجودی اشیاء و نظام کلی آفرینش و توجه مافوق را بمادون نیز عنایت گویند و جامع علم و رضا و علیت عنایت است. «العنایة نفس زائد علی ذاته تعالی ولها محل وهو علمه بما علیه الوجود من الاشیاءالکلیة والجزئیة الواقعة فیالنظام الکلی علی الوجه الکلی المقتضی للخیر والکمال المؤدی لوجود النظام علی افضل ما فی الامکان»

(رسائل صدرا ص ۱۴۸ رجوع به مبدأ و معاد ص ۹۱ شود)

«و هذه المعانی الثلاثة التی یجمعها معنی العنایة منالعلم والرضا والعلیة کلها عین ذاته بمعنی انذاته عینالعلم بنظام الخیر و عین السبب التام له و عینالرضا و هوالمشیةالازلیة فذاته بذاته صورة الخیر علی وجه اعلی و اشرف».

(اسفار ج ۳ ص ۱۱۱)

وبالجمله بنزد عرفا.

توجه حضرت احدیت بسالك و عارف کامل است.

انصاری گوید: سعادت بندگانعنایت است و آنجا که عنایت است پیروزی را چه نهایت است؟ کار جذبهٔ الهی دارد، مغناطیس عزت و کشش عنایت، هر کجا کششی بود آنجا کوشش بود. هر کجا صدقی بود آنجا تصدیقی بود، آنجا که دل بود، فتحی بود، آنجا که فتح بود، سعادت بود، خنك آن بنده که اهل این قصه بود.

پیر طریقت گفت: کریما، این سوز ما امروز دردآمیز است، نه طاقت بسر بردن و نه جای گریز است، سر وقت عارف تیغی تیز است، نه جای آرام و نه روی پرهیز است، لطیفا این منزل ماچرا چنین دور است؟ همراهان برگشتند که این کار غرور است، گر منزل ما سرور است، این انتظار سور است، وگر جز منتظر مصیبت زده است، معذور است.

از عشق تو آتشی برافروختهام
وآنگه بخودی خود فروسوختهام

*

دل باغ تو شد پاك ببر، زانکه در این دل یا زحمت ما گنجد یا نقش خیالت، جان نیز بنزد تو فرستیم بدین شکر، صد جان نکند آنچه کند بوی وصالت.

(از عده ج ۴ ص ۱۴۳).

الهی: عنایت تو به سنگ رسید، سنگ بار گرفت، سنگ درخت رویانید، درخت میوه و بار گرفت، درختی که بارش همه شادی، طعمش همه انس

بویش همه آزادی، درختی که بیخ آن در زمین وفا، شاخ آن بر هوای رضا، میوهٔ آن معرفت و صفا، حاصل آن دیدار و لقاء

الهی: عنایت تو کوه است و فضل تو دریاست، کوه کی فرسود؟ و دریا کی کاست؟ عنایت تو کی جست، فضل تو کی واخواست پس شادی یکیست که دوست

یکتاست

(از عده ج ٤ ص ۱۷۷).

الهی: بعنایت ازلی تخم هدایت کاشتی برسالت انبیاء آب دادی، بمعونت و توفیق پروردی، بنظر خود بپر آوردی، خداوندا سزد که اکنون سموم قهر از آن باز داری، و کشتهٔ عنایت ازلی را برعایت ابدی مدد کنی

(از عده ج د ص ۱۹ و ۲۷۳).

کسی که در حرم عنایت ازلی شد مرکز غوغای محنت ابدی گسرد دولت سرمدی او نگردد.

یك ذره از عنایت ازلی به از نعیم دو جهانی است، او را که نواختند، در ازل نواختند و او را که خواندند در ازل خواندند، دوستان او در ازل کأس لطف نوشیدند.

و لباس فضل پوشیدند، کارها در ازل کرده و امروز کرده می‌نماید، سخنها در ازل گفته و امروز گفته می‌شنواند، خلعتها در ازل بنام دوستان دوخته و امروز میسازد.

(عده ج د ص ۳۲۱).

الهی در آیت عنایت، ما را پناه ده، به کلید عنایت گنجهای بی‌کران رحمت بگشای و با صفت رحیمی خود، عنایت رحمانی دریغ مدار، بعنایت الهیات که از عنایت‌سابق بر وجود اشیاء حکایت کند و آن عین علم و عین لطف است، ما را از خود وارهان

(رجوع شود به عده و شرح قیصری ص ۱٦).

عنایت الهیه ـ (اصطلاح عرفانی) عنایت الهیه عبارت از عنایت سابقه بر وجود اشیاء است که عین علم و عین لطف است

(شرح قیصری ص ۱٦).

عِنْد ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه در زبان عرب ظرف استعمال شده است و آن برای مکان حضور حسی است مانند «فلما راه مستقراً عنده» ویا حضو رمعنوی مانند «قال‌الذی عنده علم من‌الکتاب» وگاه بمعنی قرب و نزدیکی است مانند «عند سدرة المنتهی» و «انهم عندنا لمن المصطفین الاخیار» و گاه این کلمه مجرور میشود بمن .

(از مغنی ص ۸۱) .

عِنْدیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از سوفسطائیه‌اندکه‌گویند حقایق اشیاء تابع اعتقادات است و آنچه هرکس اعتقاد پیدا کند برای او حق است و بالاخره علوم و حقایق نسبی است هر شخص تصورات و اعتقاداتش برای او حق است و حق از امور ثابت نیست

(کشاف ٦٦٦ ـ دستور ۳۸۲) .

عَنَز ـ (نجومی) ـ یکی از ستارگان صورت ممسك الاعنه را گویند که بر مرفق چپ آن واقع است.

رجوع به ممسك الاعنه

عَنْصَره ـ (گاه شماری)

بفتح عین و سکون نون و فتح صاد و راء ازروزهای یهودان است وآن‌روزی است که خداوند تورات را بر حضرت موسی علیه‌السلام نازل کرد. عنصره را یهودات روز حج دانند و بهرحال نام حج یهودیان را گویند

رجوع بآثار الباقیه .

عُنْصُر ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ

عنصر در عربی بمعنای اصل استچنانکه کلمهٔ اسقطس، در یونانی عناصر را باعتبارات مختلف باسامی مختلف نامیده‌اند چنانکه گاه بنام ارکان اربعه و گاه بنام اصول کون و فساد نامیده‌اند رجوع شود بارکان اربعه و اسطقات.

عُنصُرِ اشرف ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است رجوع بعقل اول شود

عُنصُرِ أعظَم ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است رجوع بعقل اول شود

عُنصُرِ اَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است رجوع بعقل اول شود

عُنصُرِ قَضیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مرادماده قضیه استکه نسبت نفس‌الامری باشد آنطورکه هست مانندضرورت ودوام و غیره (از کشاف ص ۸۴۲).

عُنصُری ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه منسوب به عناصر اربعه مانند موالید است. (کشاف ص ۹۶۰).

عَنقا ـ (اصطلاح عرفانی) و عنقا عبارت از طایر قدسی است که محل آن جبل قاف است صدرالدین گوید: عنقا محققالوجود است نزد عارفان و شك و تردی در وجود آن ندارند و عقل دهم و فعال را نیز عنقا گویند.

(اسفار ج ٤ ص ۱۳۵ ـ مبدأ ومعاد ص ۲۶۰ ـ ریاض‌العارفین ص ٤۰).

و هیولی را گویند و انسان کامل را نیز عنقا گویند.

(ریاض‌العارفین ص ٤۰)

حافظ گوید:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین
کانجا همیشه باد بدست است دام‌را

دربزم وصل‌دوست‌یك‌دوقدح برکش‌و برو
یعنی طمع مدار وصال مدام را

•

ببر زخلق و زعنقا قیاس کار بگیر
که‌صیت‌گوشه نشینان‌زقاف‌تاقاف‌است
حدیث مدعیان و خیال همکاری
همان حکایت زردوزو بوریا بافست

•

عراقی گوید:

در صومعه نگنجد رند شرابخانه
عنقا چگونه گنجد در کنج آشیانه
ساقی بیك کرشمه بشکن هزار توبه
بستان مرازمن بازران چشم‌جاودانه
تاوارهم زهستی وزننگ خودپرستی
برهم زنم زهستی نیك و بد زمانه
زین‌زهدو پارسائی‌چون نیست‌جز ریائی
ما و شراب و شاهدکنج شرابخانه
چه‌خوش‌بودخرابی، افتاده‌درخرابات
چون‌چشم یارمخمور از مستی شبانه
آیابود که بختم بینه بخواب مستی
او درکنارو آنگه من‌رفته از میانه
بیرون‌شودچوعنقا ازخانه سوی صحرا
پرواز گیرد از خود بگذارد آشیانه
فارغ‌شودزهستی، وزخویشتن‌پرستی
برهم زند زهستی نیك و بد زمانه

و اشارت به بی‌نشانی صرف است:

•

عشقم‌که درنوکون‌ومکانم پدید نیست
عنقای مغربم که نشانم پدید نیست

عُنُقُ‌الحَیَّه ـ (اصطلاحات نجومی) رجوع به صور کواکب و صور ستارگان شود

عُنُقُ الشُّجاع ـ (اصطلاحات نجومی).

ستارهٔ بود واقع در آخر کــردن صورت شجاع یعنی دوازدهمین ستارهٔ این صورت بود.

عُنُق النّاقه ـ (اصطلاح نجومی)
ـ آن ستارهٔ بود واقع بر زانوی راست مرأة مسلسلة
(از صور کواکب ص ۱۳۱)

عُنْوان ـ (اصطلاح ادبی) دیباچــه کتاب را عنوان گویند و نزد بلغا آن باشد که سخن ور شروع بایراد غرض کند. و برای تکمیل سخن و تأکید آن الفاظی آورد که عنوان آن اخبار متقدمه وقصص سالفه باشد وازین قبیل است عنوان‌علوم که در کلام الفاظی ایراد کنند که مفاتیح علوم باشد مانند «واتل علیهم نبأالذی آتینا فانسلخ منها» و «انطلقوا الی ظــل ذی ثلث شعب»
(از کشاف ص ۱۰۷۳).

در ابدع آرد: عنوان
آنست که متکلم به جهت تکمیل غرض خویش از مدح یا ذم یا فخر یا عتاب یا سایر اغراض خود عنوان نماید اخبـــار گذشته‌گان را مثال:

رودکی

نگارینا شنیدستم بگاه محنت و راحت
سه پیراهن سلب بوده است یوسف را
بعمر اندر یکی از کید شد پرخون دوم
شد چاك از تهمت سیم یعقوب را از
بوش روشن گشت چشم تر
(از ابدع ص ۳۱۶ ـ ۳۱۷)

عَنین ـ (اصطلاح فقهی) بکسر عین مردی را گویند که نتواند با زنان مواقعه انجام دهد چه با زنان باکره یا ثیبه از جهت مرض یا ضعف و سستی که او را عارض شده است یا از جهت زیادی سن است یا جزء آن شامل خصی و مسحور و جن آنها شود و از عیوب مرد است
(از کشاف ص ۱۰۷۲).
این عیب یکی از موجبات فسخ است که زن را رسد فسخ کند

عَوا ـ (اصطلاح نجومی) آنرا نقار و صناج نیز گویند. (نقار با غین ضبط شده است و ظاهراً غلط است). شبیه مردی است که دو دست دراز کرده است و گویا بانك میکند. سر دست چپ او بر بالای کوکب دیگر ازکواکب بنات‌النعش کبری واقع است و دست راست او از پس از کواکب **فکّه** آویخته است و باین دست عصایی بر بالای سر گرفته.
ستارگان آن بیست و دواند خارج که یکی از آنها را سماك رامح نامند وحارس سماء و حارس شمال نیز گویند چه در اکثر مواضع مرئی میشود و آن ستارهٔ دیگر را که با اوست و بر ساق چپ این صورت است رمح رامح گویند
(از بیست باب ملا مظفر رجوع به صور کواکب شود)

عَوائِد ـ (نجومی)
از ستارگان تنین است و آن چهار ستاره است واقع بر طرف سر تنین و آن ستارگان دوم و سوم و چهارم و پنجم بود
(از صور کواکب ص ۴۱)
این کلمه عواعد هم ضبط شده است.

عَوارِض ذاتیّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از عوارض ذاتیه اموری بود که‌خارج از شئی و لاحق بدان باشند من‌حیث‌الذات مانند تعجب که لاحق ذات انسان است اعم

از آنکه بدون واسطه عارض شود یا با واسطه

(دستور ج ۲ ص ۲۸۵).

عَوارضِ سَماویَّه - (اصطلاح فلسفی) آنچه درتحت اختیار بشرنیست و ازآسمان نازل میشود مانند انواع امراض بنا بر قول قدما

(دستور ج ۲ ص ۳۸۵)

عَوارضِ عُرفیَّه - (اصطلاح فلسفی) امور خارج از ذات اشیا را گویند.

عَوارضِ غَریبَه - (اصطلاح فلسفی) مراد عوارض غریبه و بیگانه است.

عَوارضِ مُشَخِّصَه - (اصطلاح فلسفی) ملحقات و لوازم و عوارض خارجی هر موجودی را عوارض مشخصه گویند و بنا بر قول صدرالدین علامت‌های مشخصه‌اند.

(اسفار ج ۲ ص ١٥٤).

عَوارضِ مُکتَسَبَه - (اصطلاح فلسفی) عوارض مکتسبه در مقابل عوارض سماویه است مانند جهل، سفه، سکر و غیره که در تحت اختیار ما است

(رجوع شود به دستور ج ۲ ص۳۸٦).

عَوالِمِ اَربَعَه - (اصطلاح فلسفی) مراد از عوالم اربعه عالم لاهوت، ملکوت، جبروت و ملك و ناسوت است و بعضی عوالم خمسه گویند که عبارت باشند از عالم علم، عین، جبروت، ملکوت و عالم خلق.

شیخ اشراق گوید: عوالم اربعه عبارت‌اند از عالم انوار مجردهٔ عقلیه و انوار مدبره و عالم صور معلقه و عالم خلق و ماده و برزخ «العوالم الاربعة الاول الانوار القاهرة و هو عالم الانوارالمجردة العقلیة الثانی الانوار المدبرة و هو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدیة الفلکیة والانسانیة والثالث البرزخیات و هو عالم الحس الرابع العالم الصور المعلقة الظلمانیة و هو عالم المثال والخیال وهذه العالم المذکور نسمیه عالم الاشباح و هوالذی اشار الیها الا قدمون فی‌الوجود عالماً مقداریاً غیرالعالم الحس وبه‌تحققت و بعثت الاجساد»

(ش ص ٥١٥).

عَوالِم عالیَه - (اصطلاح فلسفی) مراد عالم مجردات طولیه و عرضیه و صور مجرده و مثل معلقه است «فهذه العوالم‌العالیة کتب الهیة وصحف ربانیة»

(اسفار ج ۳ ص ٦۳).

عَوالِمِ کُلّیَه - (اصطلاح فلسفی) مراد عقل و نفس کل و انسان کامل است

عَوالِمُ اللّبس - (اصطلاح عرفانی) و تمام مراتب نازلهٔ از حضرت احدیت است زیرا که ذات قدسیه تنزل فرموده به تعینات در مرتبت و متصف شده به صفات روحانیه و مثالیه

عَورَت - (اصطلاح فقهی) و عورت در مرد قبل و بیضتین و دبر باشد و در زن قبل و دبر است و آنچه لازم است ستر آن رنگ بشره است یعنی پوشاندن تمام بدن بجز کفین و صورت.

عَوض - (اصطلاح ادبی) عوض بفتح عین و سکون واو ظرف است برای استغراق مستقبل مانند «ابدا» و مختص به نفی امده و در صورتیکه اضافه شود معرب است‌مانند «لاافعله عوض‌العائضین» و در صورتیکه قطع از اضافه شود مبنی خواهدبود و بناء آن بر ضم است مانند

«قبل» یا بر کسر است مانند «امس» یا بر فتح است مانند «این»

(از مغنی ص ۷۸) .

عِوَض و مُعَوَّض - (اصطلاح فقهی)

متاع و بهاء آن.

در کلیات حقوقی آمده است:

بیع باعتبار کلی یا جزئی بودن عوضین تقسیم میشود بچهار قسم:

زیرا مثمن و ثمن اگر هردو شخصی باشند پس بیع شخصی است. و اگر هر دو کلی باشند بیع کلی است. و قسم سوم این است که مبیع شخصی باشد و ثمن کلی درذمه. چنانکه غالب معاملات بهمین منوال است و قسم چهارم بعکس ایـن است مثل بیع سلم و سلف. و ایـن اقسام در احکام از حیث تلف قبل از قبض خـواه تالف ثمن باشد یا مثمن، مختلفند.

(کلیات ۶۸).

عِوَضَین - (اصطلاح فقهی)

در کلیات حقوقی آمده است:

از جمله شروط بیع معلوم بـودن عوضین است بطوری که رافع غرر و جهـالت باشد و چـون غـرر و جهالت مبطل بیع‌است لذا باید هر یك ازعوضین نزد هر یك از متبایعین معلوم باشد.

معلوم بودن عوضین از پنج جهت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد:

۱- **وجود** - پس چیزی که وجود آن محرز نباشد نه ممکن است آنرا ثمن قرار داد نه مثمن.

۲- **استیلاء** - پس چیزی که وجود آن معلوم باشد و مالك استیلاء و سلطه بر آن نداشته باشد مثل اینکه در دریا غرق شده و یا ستمکاری آنرا از دست اوگرفته باشد معامله نسبت بآن واقع نمیشود.

۳- **جنس** - چیزی که از حیث جنس مجهول باشد معاوضه نسبت بآن صحیح نیست.

۴- **وصف مبیع است** - مثلا گندمی که اوصاف آن مجهول باشد و معلوم نباشد که از جنس اعلی یا پست یا وسط مورد معاوضه قرار نمیگیرد.

۵- **مقدار** - پس قطعه طلا یا خرمنی از گندم که وزن آن معلوم نباشد بیع آن باطل است.

اما سلامت از عیوب شرط نیست بنا براین بیع چیزی که از ایـن حیث مجهول باشد صحیح است. زیرا مقتضای اصل در هر چیزی سلامت است ونداشتن عیب مثل شرط ضمنی است. نهایت آنکه وقتی معلوم شد مورد معامله معیوب بوده مشتری مخیر است بین فسخ و امضاء یا اخذ ارش یا بدون ارش.

معلوم بودن مبیع از سایـر جهات باختلاف اجناس و انواع تفاوت دارد مثلا وقتی مبیع کلی باشد از اوصاف آنچه مدخلیت دررغبت قیمت وجنس دارد باید ذکر شود و اگر مبیع شخصی باشد جنس و وصف بمشاهده شناخته میشوند ومقدار آن بکیل و وزن و متر و عدد.

اگر مبیع شخصی متعارفا مشاهده آن کافی در تعیین مقدار آن باشد مثل بسته هیزم و دسته سبزیجات و انواع حیوانات بیع آنها با اشاره بهمین کافی است.

در صورتی که مکیل یا موزون یا معدود نزد متبایعین معلوم باشد حاجتی به توصیف باختبار ندارد.

(کلیات حقوقی ۲۸، ۸۱)

عَول – (اصطلاح فقهی) و در لغت یعنی میل «ذلك ان لا تعولوا» و زیادة و کثرت است و بالجمله این اصطلاح فقهی است و اساس آن این است که هر گاه فرائض زیاده بر سهام بود یعنی صاحبان فرض که در قرآن هریك را سهمی است زیادتر از ماترك بودند چنانکه وراثی بودندکه پارهٔ یکسوم وبعضی دوسوم وبعضی یکچهارم فرض زیاده بر اصل ماترك است، در فقه شیعه این فرض اصولا باطل است و گویند «لاعول فی‌الفرائض ای لازیادة فی‌السهام علیها علی وجه یحصل النقص علی الجمیع بالنسبة» اهل تسنن گویند در فرض بالا یك چهارم به نسبت از سهم همه کسر میشود و در فقه شیعه بر فرض حصول عول و زیادت سهام بر ماترك نقص داخل بر پدر و دختر یا دختران و خواهران پدر و مادری یا پدری تنها شود. و «یدخل النقص عندنا علی الاب و البنت و البنات والاخوات للاب و الام او للاب» لکن سنیان گویند توزیع شود بر همه و در صورتیکه از ارث زیادت آمد بحکم و «اولوالارحام بعضهم اولی ببعض» بدیگران رسد که سهم معینی ندارند رجوع بارث و طبقات آن شود.
(از شرح لمعه ج ۲ ص ۲۵۲ – ۲۵۳).

در کلیات حقوقی آمده است:

مراد از عول این است که سهام ورثه زیادتر از فریضه باشد بطوریکه در سهم همه آنها نقص حاصل شود مثل اینکه در جائیکه فریضه شش باشد بهفت برسد مثل زوج و دو خواهر پدری که سهم زوج نصف است که مساوی با سه ششم و سهم دو خواهر دو ثلث است که چهار ششم میشود. پس فریضه باین حساب یك ششم زیاد خواهد آمد. و یا بهشت برسد مثل اینکه با آنها دو خواهر مادری باشد. و یا به ۹ برسد باینکه با آنها خواهر مادری دیگری هم باشد.

قائلین بعول تمامی سهام را جمع کرده و فریضه یعنی مخرج مشترك را بهمهٔ انها تقسیم میکنند تا نقص بهر کدام به نسبت سهمی که دارند وارد شود.

عول بمذهب امامیه باطل است زیرا ممکن نیست خداوند سبحانه در مالی‌فرض قرار دهد که وافی بآن نباشد.

عول اقتصل ناشی است از شرکت زوج یا زوجه با یکدختر یا دخترهای متعدد در ارث و یا با خواهر ابوینی یا ابی، و بهرحال نقص بزوج یا زوجه وارد نمیشود. بلکه نقص به پدر و دختر و یا دخترها و بالاخره بخواهر و خواهرانی که تقربشان بمیت پدر و مادری یا پدری تنها باشد وارد می‌شود. بخواهر و خواهر های مادری نقصی وارد نمیشود.

بنابراین در مثل زوج و ابوین و دختر، نقص‌اختصاص بدخترخواهد داشت باین معنی که بعد از وضع ربع زوج و دو سدس ابوین، باقیمانده متعلق به‌دختر خواهد بود.

و همچنین در مورد زوج و یکی از ابوین و دخترهای متعدد نقص اختصاص بدخترها داشته باینطور که پس از وضع ربع زوج و سدس احد ابوین، باقیمانده مخصوص دخترها است.

و همین حکم جاری است در مورد اجتماع زوجه و ابوین و دخترهای متعدد

که بعد از وضع ثمن زوجه و دو سدسی که متعلق به ابوین است باقی اختصاص به دخترها خواهد داشت.

و همچنین اجتماع زوج با کلالهٔ امی (برادر و خواهر مادری) و یك خواهر یا چندین خواهر ابی و امی یا ابی تنها که در این فرض زوج نصیب اعلای خود را که نصف باشد میگیرد. و باقی مخصوص خواهر یا خواهران متعدد ابی و امی تنها خواهد بود.

خلاصهٔ هردو مسئله آنکه اگر بواسطهٔ بودن چندین نفر صاحبان فرض ترکه‌میت کفایت نصیب تمام آنها را نکند نقص بر بنت و بنتین وارد میشود و اگر پس از موضوع کردن نصیب صاحبان فرض زیادتی باشد و وارثی نباشد که زیاده را بعنوان قرابت ببرد این زیاده بین‌صاحبان فرض بر طبق مقررات تقسیم میشود. لیکن زوج و زوجه مطلقاً و مادر اگر حاجب داشته باشد از زیادی چیزی نمیبرد.

(کلیات حقوقی ٤٠، ٤٠٤)

عَوْهَقَیْن (بفتح عین) از اصطلاحات نجومی است و دو ستارهٔ بود واقع میان صلیب واقع و میان فرقدین که دو کرگ هم نیز گویند.

(از التفهیم ص ۱۰۱)

عَهْد - (اصطلاح فقهی و عرفانی)

یعنی پیمان و تعهد کردن نسبت بامری است و فرق بین عهد و میثاق آنست که میثاق توکید همان عهد است و گفته شده است که عهد دو طرفی است و مابین دو نفر است و میثاق یك طرفی است و عهد شرعی مانند نذر است در تمام شرائط وصیغه آن:

«عاهدت الله - او علی عهدالله ان افعل کذا اواترکه..» در هر حال کسی که عهد کند با خدای خود، که اگر عملی انجام شد یا نقمتی ازو دفع شدکار خیری انجام دهد واجب است عمل بدان عهد.

(از شرح لمعه ص ۲۰۱ - الفروق ص ٤٣)

- در معنی عرفانی پیمان، پیمان حق با بندگان در روز الست و ازل هر عهدی، پای بند بودن به عهد و پیمان در دین اسلام از واجبات است.

«و ان حسن العهد من‌الایمان (اسرار التوحید)

«الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان».

عهدها بستیم بس در کارها
نذرها کردیم در سربارها
قوت آن کو که پایان آوریم
عاجزیم و ناتوان و مضطریم
گرنه فضلت دستگیر ما شود
وای بر ما زانکه رسوائی بود
نذر ما را باوفا پیوسته دار
عهد ما را از کرم دار استوار

•

عهد ما بشکست صدبار و هزار
عهد تو چون کوه ثابت بر قرار
عهد ما کاه و بهر بادی زبون
عهد تو کوه و زصد که هم فزون

عَهْدِ اِلتِزامی - (اصطلاح فقهی)

در بارهٔ این‌گونه عهود در کلیات حقوقی آمده است:

عقد یا عهدی التزامی است مثل بیع و اجاره و یا اذنی مجانی است مثل هبه و عاریه و ودیعه.

عقد التزامی یا تحقیقی است یا تقدیری.

تحقیقی عبارت است از اینکه بهر تقدیر منشأ اثر باشد مثل بیع در تملیك اعیان و اجاره در تملیك منافع. وتقدیری عبارت ازاینکه ترتیب اثر برآن اختصاص بصورت مخصوصی داشته باشد مثل مضاربه و مزارعه زیرا ترتب اثر در مضاربه موقوف است به حصول ربح و در مزارعه به حصول محصول.

(کلیات ص ۵۸،۵۷)

عَهدِ اَمانَت - (اصطلاح عرفانی)

مراد پیمان بنده است در بار امانت که فرمود «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا»

حافظ گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال بنام من دیوانه زدند

و یا تحمل و تعهد الهی است و یا عهد و پیمان ازلی است که فرمود «الم اعهد الیکم یا بنی آدم» و «الست بربکم قالوا بلی»

در روز الست بلی گفتی
امروز به بستر لا خفتی
اما میدان: تا عهد ازلی دامن تو
نگیرد دل تو این کار نپذیرد

حافظ گوید:

حقا کزین غمان برسد مژده امان
گر سالکی بعهد امانت وفا کند
گر رنج پیشت آیدوگر راحت‌ای حکیم
نسبت مکن بغیر که این‌ها خدا کند
در کارخانهٔ که رهعقل وفضل نیست
وهم ضعیف رای فضولی چرا کند

جوزجانی گوید «العهود کثیرة واحق العهود بالوفاء الامر بالمعروف والنهی عن المنکر»

(از عده ج ۵ ص ۵۲۴).

خدای بزرگ توانای بی‌همتا گوید: هیچ اندوه مدارید، هیچ غم نخورید و خود را خوار مدارید که برتری و مهتری خود شما را سزد که عهد من دارید و بیاد من نازید و بضمان من تکیه کنید، و بر جهت من آسایش جوئید

الهی: چه غم دارد اوکه ترا داردکرا شاید او که ترا نشاید آزاد آن نفس که بیاد تو نازان و آباد آن دل که بمهر تو نازان و شاد آن کس که با تو در پیمان.

(از عده ج ۳ ص ۲۹۲) .

مولوی گوید:

کجا شد عهد و پیمان را چه کردی
امانتهای چون جانرا چه کردی
چرا کاهل شدی در عشق بازی
سبك روحی مرغانرا چه کردی

روزاول‌ازل‌قصه‌رفت‌میان‌جان‌و دل، نه‌آدم‌وحوا بود، نه‌آب‌و‌گل،حق بود‌حاضر و حقیقت حاصل، دل سایل بو و جان مفتی، دل را واسطه در میان بود و جانرا خبر از عیان، هزار مساله پرسید دل از جان، همه متلاشی، در یك حرف، جان همه جواب داد در یکطرف، نه دل از سئوال سیر آمد، نه جان از جواب، نه سئوال از عمل بود، نه جواب از ثواب

هرچه دل از خبر پرسید، جان از عیان جواب داد، تا دل به عیان بازگشت.

(از عده ج ۱ ص ۵۹) .

عید - نزد صوفیه چیزی است که عاید شود بر قلب از تجلی جمال بهرروش

که باشد خواه جلالی و خواه جمالی
(از کشاف ص ۹۵۹).

عطار گوید:

ای بلبل خوش نوا فغان کن
عید است، نوای عاشقان‌کن
چون سبزه زخاك سر برآور
ترك دل و ترك بوستان کن

حافظ گوید:

ساقیا آمدن عیـد مبارك بـادت
وان مواعیدکه‌کردی مرود از یادت
شادی مجلسیان در قدم ومقدم تست
جای‌غم‌باد هرآن‌دل‌که نخواهدشادت
برسان بندگی و دختر رزگو بدر آی
که دم و همت ما کرد زبند آزادت

شبلی در روز عید از مسجد بدرآمد و این بیت بخواند.

اذاما کنت لی عیداً فما اصنع بالعید،
جری‌حبك فی‌قلبی‌کجری‌الماءفی‌العود.
(طبقات ص ۳۴۵)

و عبارت از چیزی است که عودت میکند بر دل از تجلیات یا وقت تجلـی است هرطور که باشد

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۵۵)

عیسیٰ دَم ـ (عرفانی)

کنایت از انفاس قدسیه است و ایـن کلمه را بصورت وصف اولیاء اله آرند.

مولانا

عیسی‌ام لیکن هرآن کویافت جان
از دم مـن او بمانـد جـاودان
شه ز عیسی زنـده بـاز مرد
شاد آن کو جان بدین عیسی سپرد،

عَیش ـ (اصطلاح عرفانی) عیش کنایت از لذت انس است با حق و شعور و آگاهی در آن لذت.

سهل گوید «العیش علی اربعة اوجه: عیش‌الملائکة فی‌الطاعة و عیش الانبیاء فی‌العلم وانتظارالوحی و عیش الصدیقین فی‌الاقدار و عیش سایر الناس عالماً کان او جاهلا، زاهداً کان او عابداً فی‌الاکل والشرب»

(طبقات ص ۲۱).

عَین ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی)

عین دارای معانی چند است که از جمله عبارتند از:

آنچه ادراك میشود بیکی از حواس ظاهری، مقابل ذهن که وجود عینی مقابل وجود ذهنی و خارجی است، مقابل غیر، که گویند عین او در مقابل غیر او، مقابل دین، مقابل مثل، ماهیت، صور علمیه در مقابل صور عینیه، طلا، خورشید، عین ثابت که ارباب عقول ماهیت گویند.

عین در اینجا اشارت است بذات شئی است‌که اشیاءدیگر ازو ظاهر شوند رجوع شود به اعیان ثابته و(کشاف ص ۱۰۷۴).

و عین الجمع از اسماء توحید است حقیقتش فنای حدثان در جبلت افعال حق،

نشان سعادت بنده آنست کـه از مهب توفیق ناگاه باد عنایت درآید، ابر معاملت فراهم آرد، پس آن ابر بدریای عین یقین فرو شود، آب ندامت برگیرد، برق ذکر بدرخشد.

رعد ارادت بنالد، باران فکرت ببارد صحرای دل از آن باران زنده گـردد، دلهای عارفان بمشاهدت زنده گردد، تنها شان که عین آنها است به مجاهدت مرده شود.

عَینُ‌الله ـ ـ(اصطلاح عرفانـی)

عین‌الله و عین‌العالم انسان کامل است.

عَهدِ ذِکری ـ (اصطلاح ادبی) در زبان عرب معانی چند برای الف و لام برشمرده‌اند از جمله عهد ذکری است مانند و «معصی فرعون الرسول» که الف و لام اشاره بموسی است که در آیهٔ قبل آمده است و عهد حضوری مانند «الیوم» رجوع شود به الف و لام.

عِیادَتِ مَریض ـ (اصطلاح اخلاقی) یکی از مستحبات مؤکده است که اشخاص ببازدید و رسیدگی باحوال مریض روند.

عِیافَة ـ (اصطلاح علو غریبه) از مرغ فال گرفتن یعنی بنام یا آواز او، و این امر حرام است رجوع به تفال و طیره شود.

عَیب ـ (اصطلاح فقهی) درمباحث خیارات فقه یکی از اموریکه موجب خیار فسخ است، معیوب بودن مبیع است و عیب عبارت از نقص است که در متاع باشد چنانکه حیوان کور یا شل یا مریض باشد و یا گندم را موریانه خورده باشد و همین طور در هر امری به نسبت خود آن صحیح و معیوب آن سنجیده شود.

عیدیـ (اصطلاح‌عرفانی) وعیدی‌نزد صوفیه چیزی است که عاید شود بر قلب از تجلی جمال بهر روش که باشد خواه جلال و خواه جمال

(از کشاف ص ۹۵۹) .

عیدِ اَضحی ـ (گاه شماری) روزدهم ذی‌الحجه را گویند که حاجیان به منی قربان کنند.

عِیدِ تَجلّی ـ (گـــاه شماری) روز ششم آب است که از بروج رومیان است در این روز حضرت عیسی بر حواریون از میان ابر تجلی کرد و موسی را نیز با خود ظهور داد و گفته‌اند این روز روز تجلی حضرت عیسی و حضور حضرت موسی و الیاس است با او در کوه تور سینا.

(از بیست باب ملا مظفر)

عیدِ شَمع ـ (گاه شماری)

روز دوم شباط بود و آن روز روزی است، که حضرت عیسی به هیکل اندر آمد یعنی معبد نصاری

عیسَویّه ـ (اصطلاح کلامی)

یکی از فرق یهود را عیسویه گـویـنـد منسوب بابو عیسی‌بن یعقوب اصفهانی که در اواخر خلافت بنی‌امیه دعوت خود را آشکار کرد و عدهٔ بسیاری از یهودیان بر او گرویده‌ند و معجزاتی برای وی قائل شده‌نه

رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی ص ۱۰۴.

عیدِ صَلیب (کلامی)

روز چهارم شباط است.

عیدِ فِطر ـ (گاه شماری)

روز اول شوال و آخر رمضان را عید فطر گویند که مسلمین را شرعاً روزه گرفتن در این روز حرام است در این روز بر همه افراد مسلمانان فطریـه واجب است رجوع بزکات و فطر و صدقات‌شود.

عیدِ قِیامت ـ (اصطلاح گاه‌شماری)

از روزهـای مسیحیان است و آن شنبه ۴۸ روزهٔ بزرگـ آنان بود و عید فطر آنان یکشنبه بعد از عید قیامت بود.

عَینِ ثابِت ـ (اصطلاح فلسفی) غزالی ازیـــن اصطلاح چیـــزی را

میخواهد کـه بعد از مرگ از انسان باقی میماند که صدرا و جـز آن اجزاء اصلیه گوید رجوع باعیان و اعیان ثابته شود.

عَینُ الثَّور ـ (از اصطلاحات نجومی) نام دیگری از دبران بـود رجوع به صور کواکب شود.

عَینُ الحَیوة ـ (اصطلاح عرفـــانی) عین الحیوة عبارت از باطن اسم حی است که کسی کهمتحقق شد بدان حیات جاودانی آن او است (از کشاف ص ۱۰۴).

عَینی ـ یعنی خارجی درمقابل ذهنی رجوع به اعیان شود.

عَینیّات ـ (صطلاح فقهی) واجبـات عینی است در مقابل واجبات کفایی است رجوع به واجب عینی و کفائی شود.
(از قوانین ص۱۱۷)

عَینِ مَرهُونَة ـ (اصطلاح فقهی) یعنی مال مورد رهن آیا عقد رهن طبعاً مقتضی است که عین مرهونه نزد راهن باقی بماند یانزد مرتهن یا نزد شخص ثالثی یااصلا اقتضائی نداشته بلکه تابع توافق طرفین است و بودن نزد راهن یا نزد شخص ثالث منافاتی با معتبر بودن قبض ندارد، زیرا لازمهآن نیفتاده کهنزد مرتهن باقی بماند.

و بـر تقدیر اختیار شق اخیر اگـر توافق بین طرفین حاصل نشده مرجع حاکم است که آنرا یا مینی بسپارد.

تعلق مصارف لازمـه بـرای حفظ و نگاهداری عین مرهونه بعهده کدامیك از راهـن و مرتهن است؟ آنهم بسته است بقرارداد فیمابین و یا اطلاق عقد بعهده راهن خواهد بود.

پس اگر نکرد و بمرتهن نیز اجازه نداد، مرتهن بـا تحصیل اجازه از حاکم رفع زحمت نمود، و حق رجوع براهن را خواهد داشت. ودرغیر اینصورت راهـن مخارجی راکهنموده از مرتهنحق مطالبه ندارد ، چنانکه در جائی هم که مصارف بعهده راهن باشد وقتی میتواند مطالبـه نماید که قبلا تحصیل اجازه کرده باشد والا مجانی محسوب خواهد شد.

فوائد عین مرهونه تابع اصل است و مقتضای طبیعت عقد رهـن منع راهن و مرتهن است از تصرف و استیفاء منافع.
(کلیات حقوقی ۱۴۷، ۱۴۸ لا۱)

چـون رهـن وثیقـه دیـن است لازمـه آن افتاده است که عـادة وثوق و اطمینان حاصل شود کـه بوسیله آن حق مرتهن تامین خواهد شد.

بنابراین چیزیکه دارای مالیتی نبوده یا فعلا معدوم باشد ولو بعدها وجودپیدا کند مثل ثمره درخت و حمل، رهـن آن صحیح نیست.

عین مرهونه بایـد ملك طلق باشد. بنابراین رهن وقف ومالمفلس وترکهمیت وقتی که حق غرماء بآن تعلق گرفته باشد صحیح نیست.

همچنین رهن مالی که قبلا نزدکسی رهن گذارده شده بدون جلب رضایت او و همچنین صحیح نیست رهن مالی که نتوان آنرا تسلیم نمود مثل مالیکه در دریا غرق شده یا اسبی که فرار کرده باشد.

چنین نیست کـه هرچیزیکه بیع آن صحیح بوده رهن آنهم صحیح باشد بیع دیـن صحیح است در حالی کـه رهن آن صحیح نیست. برعکس هر آنچه رهن آن صحیح نباشد بیع آن هم صحیح نخواهـد بود، چیزی که رهن آن صحیح باشد و آن

آنرا فروخت وجود ندارد.

مالی را که وثیقه قرار میدهند باید قابل قبض باشد ولذا بسیاری از فقهاء رهن سهم مشاع را جائز ندانسته‌اند.

(کلیات ص۱۴۵، ۱۴۶)

پس از تمامیت عقد رهن هیچیك از طرفین حق ندارند در عین مرهونه جز آنچه راجع‌بحفظ عین است تصرفی‌نمایند.

بنابراین مالك نمیتواند آن را بدون رضایت مرتهن بفروشد یا اجازه دهد یا نزد دیگری رهن گذارد یاآنرا بدیگری هبه نماید.

و احکام دیگری که بر آن مترتب میشود بقرار ذیل است:

۱ــ در جائی که دارائی راهن وافی با داء دیونش نباشد مرتهن در استیفاء دین خود از عین‌مرهونه بر سایر طلبکارها حق تقدم خواهد داشت. پس اگر چیزی از آن زیادآید بین سایرین تقسیم خواهد شد و اگر کسر آید در مقداری که کسر آمده در بقیه اموال با سایر طلبکارها به نسبت سهیم خواهد بود.

با امتناع راهن از اداء دین مرتهن با رجوع بحاکم، دین خود را از عین مرهونه استیفاء خواهد نمود و اگر چیزی باقی بماند براهن رد میشود.

عَینُ المُستَاجِرَه ــ (اصطلاح فقهی) مال مورد اجاره را گویند که عین موجره هم گویند رجوع به اجاره شود.

عَینِ مَوقُوفه ــ (اصطلاح فقهی) مراد مالی است که مورد وقف واقع شود.

چیزیرا میشود وقف کرد که از اعیان خارجی بوده و دارای منافع مشروعی باشد ولو بالقوه و جهل و ابهامی در آن نباشد.

پس کلی در ذمه ومنافع بطور مستقیم و چیزیکه مجهول بوده یا دارای منفعت مشروعی نباشد وقف هیچکدام از آنها صحیح نیست.

و نیز موضوع وقف باید قابل بقاء و دوام بوده وبا انتفاع ازآن، عین باقی بماند و متعلق حق غیر نباشد.

پس چیزیکه قابل بقاء نبوده مثل گل و ریحان یا بدون اتلاف عین نشود از آن منتفع گردید مثل مأکولات و مشروبات و یا متعلق حق غیر باشد مثل عین مرهونه نمیشود آنرا وقف نمود.

و نیز از شروط وقف آن است که عادة قابل اقباض باشد. پس عین‌مغصوبه که مالك قادر به تسلیم آن نباشد صحیح نیست بلی وقتی برای موقوف علیه قبض آن امکان پذیرباشد چون نتیجه حاصل خواهد شد صحت آن مانعی نخواهد داشت.

شاعه ملك مانع از وقف آن نبوده و بالاجماع وقف آن صحیح است.

وقف نقدین فرع بر این است که منافع مشروعی سوای مصرف کردن آن بتوان برای آن فرض نمود.

صحت وقف ملك غیر مبنی است بر جریان فضولی در وقف و امضاء مالك.

کلیات حقوق ص۳۲۱، ۳۲۲

عُیوبِ مَرد ــ (اصطلاح فقهی) در مبحث نکاح مقرر است که هرگاه عیوبی در زن یا مرد باشد هریك حق فسخ نکاح را دارند. عیوب مرد عبارت است از «جنون» «خصاء» بکسرخا، ومد آن و آن کشیدن دو خایه باشد، و «وجاء» که بی‌ــ

حالتی آلت باشد «جب» که مقطوع‌الالت باشد «عنن» که ضعف و سستی نیروی کایش باشد.

و عیوب زن جذام، برص، عمی، اقعاد قرن، افضاء عفل است (قرن استخوانی است در فرج و عفل برآمدگی است در فرج زنان که مانع از دخول است ورتق که فرج پر از گوشت باشد و محلی برای دخول باقی نماند) این عیوب در صورتیکه قبل ازدواج در زن یا مرد باشد موجب فسخ است لکن اگر بعد از ازدواج حادث شوند حق فسخ نخواهند داشت. (ازتلویح ص۵۰۰ ـ شرح لمعه ج۲ ص۱۰۰ الفقه ملی، ج٤ ص۱۸۰).

وهی فی‌الرجل خمسة الجنون والخصاء والجب والعنن والجذام ولافرق بین‌الجنون المستوعب و غیره... ولا قبل‌العقد وبعده وفی‌معنی الخصی، الوجاء (سستی خایه‌ها).

و عیوب المرأة تسعة الجنون والجذام والبرص والعمی والاقعاد والقرن بسکون الراء مظما والعفل (شبیه به فتق).

والرتق (بفتح‌راء وتاء) هوان‌یکون الفرج ملتحما لیس فیه مدخل للذکر والا فضاء والخیار للزوج لولم‌تجددت‌بعدالعقد او کان لم یمکن و علی‌الرتقاء اوالقرناء و خیار العیب علی الفور.

(از شرح لمعه ج۲ ص۱۰۱)

عُیوبِ قافِیَه ـ (اصطلاح ادبی) عیوب قافیه عبارتنداز اقواء اکفاء، ایطاء، شایگان رجوع شود به (المعجم ص۲٦۱ ـ دره نجفی ص۸٤) و رجوع شود بهریك از این کلمات

عَیوق ـ (نجومی) از ستارگان صورت ممسك‌العنان است که رقیب‌الثریاهم‌گویند ظاهرا این لغت یونانی است و پارهٔ گویند از الهه‌های عرب جاهلی است و ستارهٔ بود قرمز رنك واقع در طرف مجرة الایمن بدنبال ثریا.

رجوع به مجره.

در ادبیات بسیار بکار برند



غ

غایب ـ (اصطلاح عرفانی)
آنکه از حق پوشیده بود و آنکه از فیوضات پیر و مرشد محروم شده باشد و این امر درموقعی است که سالك گرفتار خذلان شده باشد وگرنه غایب از نفس ممدوح است که خودی خود را از وساطت برداشته باشد و به خود نه‌اندیشد که اساس سلوك این است.

مولانا گوید:

دست پیر از غایبان کوتاه نیست
دست او جـز قبضهٔ الله نیست
غایبان را چون چنین خلعت دهند
حاضران از غایبان بی شك بهند
پیش مهمان تا چه نعمت‌ها نهند
کو کسی که پیش شه بنددکمر
تا کسی که هست بیرون سوی در
فرق بسیار است نآید در حساب
آن ز اهل کشف این زاهل حجاب

که منظور از غایب کسی است که از حق و حقیقت محجوب است و در مرحلهٔ علم‌الیقین است

•

جهد کن تا رهی یابی درون
ورنه‌مانی حلقه‌وار از در برون
غایب از شه در کنار ثغرهـا
همچو حاضر او نگهدارد وفا
نزد شه بهتر بود از دیگران
که بخدمت حاضرند و جان‌فشان
پس به غیبت نیم ذره‌حفظ کار
به‌که اندر حاضری زان‌صدهزار
طاعت و ایمان‌کنون محمود شد
بعد مرگــ اندر عیان مردودشد
چونکه غیب و غایبی روپوش به
پس زبان بربند ولب‌خاموش‌به
ای برادر دست بردار ازسخن
خود خدا پیدا کند علم لـدن

•

اولیـا اطفــال حقند ای پسر

غایبی و حاضری پس با خبر
غایبی مندیش از نقصان نشان
کو کشد کین از برای جانشان
گفت اطفال منند این اولیاء
در غریبی فرد از کار و کیا
از برای امتحان خوار و یتیم
لیك اندر سر منم یار و ندیم.

غائِبِ مَفْقُودُالأَثَر – (اصطلاح فقهی) آنکه مدتی بواسطهٔ بمسافرت رفتن و غیر آن ناپدید شده باشد و اثری از او بدست نیامده باشد که از لحاظ فقهی احکامی را ایجاب میکند در کلیات حقوقی آمده است:

اگر شخصی غیبت کرده باشد بطوری که اخبار و آثارش منقطع گردیده و موت و حیاتش معلوم نباشد وراث حق ندارد در اموال‌او تصرفات مالکانه‌کرده‌وآنرا بین‌خود تقسیم نمایند بلکه بالاتفاق باید منتظر شد.

و همچنین اگر بین وراث غائب مفقود الاثری باشد سهم او کنار گذارده میشود تا حال او معلوم شود. و در صورتیکه محقق گردد قبل از مورث مرده است حصهٔ او بسایر وراث برمیگردد والا بخود او یا بورثه او میرسد.

در مقدار انتظار اقوال مختلفی است و مشهورترین اقوال خصوصا بین متأخرین این است که تا وقتی بتواتر یا بینه یا خبریکه محفوف بقرائن علم باشد موت غائب‌مفقودالاثر محقق نشده و یا مدتی بر آن نگذشته باشد که مثل چنین کسی غالبا در این‌مدت زنده نمی‌ماند اموالش بورثه انتقال نخواهد یافت.

مدتی‌که باید انتظار غائب مفقودالاثر را داشت باختلاف ازمان و اصقاع واوضاع احوال اشخاص مختلف است.

مأخذ اینحکم استصحاب بقاء حیوت و بقاءتر که است بملکیت مورث بدون اینکه برای این دو اصل معارضی باشد.

بهرحال برقول مشهور اموال غایب مفقودالاثر تقسیم نمیشود مگر بعد ازثبوت فوت یا انقضاء مدتی‌که عادة چنین شخصی زنده نمیماند.

وقتی موت غایب مفقودالاثر محقق گردید اموالش بورثه که در وقت تحقق موت موجودند خواهد رسید نه بکسانی که قبل از آن فوت شده باشند.

اسکافی بطوری که محقق در شرایع از او نقل کرده مدت انتظار مفقودالاثر را محدود بده سال قرار داده و عبارتی که از اسکافی نقل شده مضمون آن بشرح ذیل است:

مدت انتظار میراث کسی که درقشونی بوده که بر حسب شهادت آن قشون فرار کرده و اکثر آنها کشته شده باشند چهار سال است. و نسبت بغائب مفقودالاثری‌که در زمان غیبت محل اقامتش معلوم نبوده و خبری از او نرسیده باشد مدت انتظار ده سال است و کسیکه بقید اسارت دشمن گرفتار شده باشد باید تا وقتی خبری از او نرسیده مالش را تا ده سال نگاهداشت.

عبارت مذکور فوق ظاهـر است در تفصیل مگر اینکه عبارتش نسبت بموردی که کمتر از ده سال را کافی دانسته حمل شود بصورتیکه موت از روی قرائن احوال محقق باشد.

(کلیات حقوق ص ۳۷۷، ۳۷۸).

غائیه – (فلسفی).

این اصطلاح مربوط بفلسفهٔ طبیعی است رجوع بقوت غاذیه شود.

غاذیهٔ رَئیسه - (اصطلاح فلسفی).
این اصطلاح درفلسفهٔ طبیعی بکار میرود.
قوهٔ که بواسطهٔ آن به نبات و حیوان غذا میرسد یا قوهٔ که از مواد لازم گرفته تبدیل به جنس متغذی میکند، فارابی‌گوید: قوهٔ غاذیه رئیسه شبیه قوهٔ حسامه رئیسه است و حسامه عبارت از صورتی باشد در غاذیه و حساسهٔ رئیسهٔ شبیه بمادهٔ ناطقه است و ناطقه صورتی بود در متخیله و نزوعیه تابع حساسهٔ رئیسه و متخیله و ناطقه بود
(رجوع شود باراء اهل مدینه ص ۷٤).

غارَت - (اصطلاح عرفانی) غارت جذبهٔ الهی را گویند که پیوسته بدل سالك رسد، بی‌واسطهٔ سلوك و مجاهدت
(کشاف ص ۱۰۹۲).
در اصطلاحات عراقی است که: غارت جذبهٔ الهی را گویند بی‌واسطهٔ سلوك و اعمال.

غاسِق - (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ غاسق در فلسفهٔ اشراق بمعنای جسم مظلم است «والجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه ولالنفسه»
(مجموعه دوم مصنفات ص ۱۱۷)
رجوع بجواهر غاسقه شود.

غاشِیَه - (اصطلاح عرفانی) حجاب دل است که گفته‌اند و دلها را غاشیه‌هاست
(از تفسیر حدائق ص ۱۲۵).

غاصِب - رجوع به غصب شود.

غافِل - (اصطلاح عرفانی) کسی‌که حقایق را درنیافته و فکر میکند که دریافته است غافل‌گویند «الغافلون یعیشون فی‌حلم الله والذاکرون یعیشون فی رحمةالله والعارفون یعیشون فی لطف‌الله والصادقون یعیشون فی قرب‌الله والمحبون یعیشون فی الانس بالله والشوق الیه»
(طبقات ص ۲۲٤).

غالِب - (عرفانی)
این کلمه ماخوذ از قرآن مجید است که‌میفرماید: ان‌الله غالب علی امره وچیره شدن نیروی معنوی حق است بر باطل.

طرفه آن جنگی که اصل صلح‌هاست
شاد آن کاین جنگ او بهر خداست
غالب است و چیره در هردو جهان
شرح این غالب نگنجد در جهان
غالبی بر جاذبان ای مشتری
شاید این درماندگان را واخری

غالِیَه - (اصطلاحات کلامی)
و گروهی را گویند که در حق ائمه غلو کرده و آنها را تا حد الوهیت بالا برند و اینان به تناسخ و حلول اعتقاد دارند
(از ملل و نحل شهرستانی ص ۸۱)

غایَت - رجوع به سبب شود.

غایات - (اصطلاح فلسفی، عرفانی، ادبی) کلمهٔ غایت در لغت بمعنای نتیجه و اثر آمده است و بمعنی هدف و فائده هم آمده است‌از نظر مفهوم فلسفی عبارت از چیزی است‌که لاجله یکون الشئی و هرگاه آثار و نتایج مترتب بر فعلی باعث صدور فعل از فاعل شود آن آثار و نتایج را غرض و علت غائی آن فعل نامند و بدیهی است که فاعل بدان آثار و نتایج کمال یابدیعنی فاعل فعل را برای رسیدن بآن نتایج انجام میدهد.
هرگاه باعث و برانگیزهٔ بر فعل آثار

و نتایج مترتبهٔ بر فعل نباشد آن آثار و نتایج را منفعت نامند. پس اگر منظور فاعل و آنچه او را بر انجام فعل برانگیخته است همان آثار مترتبه باشد غایت است و در غیر این صورت منفعت و ممکن است بر یك فعل آثار و نتائج زیادی مترتب باشد ولکن برانگیزنده و باعث فاعل و آنچه منظور فاعل از انجام فعل است قسمتی از آن آثار باشد در این صورت هم غایت موجود است و هم منفعت زیرا آن قسمت از آثار که برانگیزندهٔ فاعل بر انجام فعل است غایت است و آن قسمت از نتایج که از آثار قهری فعل است و در عین حال مورد نظر فاعل هم نیست فائده محسوب میشود.

مراد حکماء که گویند افعال خدا معلل باغراض نیستند این است که برانگیزندهٔ او آثار و نتایج افعال نیست که عاید باو شود و محتاج و مکمل بآثار مترتبهٔ برفعلش نیست

سید شریف گوید غایت عبارت از چیزی است که فعل برای آن انجام میشود یعنی هدف از آن فعل میباشد «النزاع بین الفلاسفة والاشاعرة فی اثبات العلل والغایات للاشیاء و عدمه فلکل فعل و حرکة غایة و سبب عند الحکماء و لیس کذلك عند هولاء لانهم نیکرون العلة والمعلول و ینکرون الایجاب والاستلزام فی فاعل مطلقاً»

(اسفار ج ۲ ص ۱۱۵).

شیخ الرئیس گوید: کلیهٔ حرکات و متحرکات را غایتی میباشد اعم از غایت ما الیه الحرکة یا ما لاجله الحرکة و غایت بمعنای دوم در تمام حرکات و متحرکات موجود است زیرا بناچار هرحرکتی منتهی بهدف و غایتی میشود.

(از اسفار ج ۲ ص ۵۳۹).

صدرا گوید: غایت گاه نفس فاعل است مانند فاعل اول و گاه امری دیگر است در غیر فاعل و آن یا در قابل است مانند تمام حرکات که مبدأ صدور آنها رویت یا طبیعت است و یا در غیر قابل است مانند کسی که کاری را انجام دهد برای رضایت شخصی که در این صورت رضایت شخص ثالث غایت است نه فاعل

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷۳).

حاجی سبزواری گوید غایت مشترك است میان ما الیه الحرکة و مالاجله الحرکة وبنابراین فاعل هر حرکت و مبدأ آن به چند فاعل و مبدأ (قریب و اقرب بعید و ابعد) منحل میشود و برای هریك از آنها بعد از تحقق و حصول غایتی است. «فغایة ما الیه الحرکة مالاجله الحرکة غدت مشترکة فتستعمل بالمعنیین ففاعل کل حرکة و مبدأها کانه تنحل بفواعل و مباد قریب و اقرب و بعید و لکل منهما حیث تحقق غایة المحرکة العاملة للتحریك اولهما ای ما الیه الحرکة و ربما ما الیه الحرکة محرکة شوقیة عنی فاتحد الغایتان کما من خیز یحیز ساما من الاول تردای تنضجر من موضع فتخیل صورة موضع آخر فتشتاق الیه فتحرك نحوه وینتهی حرکتك الیه فنفس ما الیه الحرکة غایة شوقیة ایضا ور بما غایتها لا تتحد بغایة الشوقیة وح فغایة لقوة فی العضلة مثل غایة الطبایع دواماً حاصلة فتلك القوة کانها طبیعة جمادیة والطبیعة کانها قوة محرکة حیوانیة فلهذا وللطبایع غایات شوقیة غایتها ان لم تتحد لها مقیساً الی الشوقیة فعله الباطل عد...»

(شرح منظومه ص ۱۱۹) .

و بنابرین قول بصدفه واتفاق قول باطل و غیر منطقی است و هیچ فعلی از افعال نمیباشد مگر آنکه تابع علل ومتبوع آثار و نتایج خاصی است حتی طبیعت را غایاتی است و فعل نائم و وساهی را نیز غایات خاصی است

حرکات افلاك و تغییرات و تحولات و استحالات عالم جسمانی ، کون و فساد و خلع و لبس عالم طبیعی و موجودات همه و همه هدفی دارند که با سرعت و شتاب هر چه تمامتر بطرف هدف اصلی ومطلوب خود در حرکت‌اند

(از اسفار ج ۱ ص ۱۷۵، ۱۷۶) .

غایت بقیاس بفاعل که موجب کمال فاعل است خیر است پس اگر نسبت بفعل داده شود غایت است و اگر نسبت بفاعل داده شود خیر است و غایت و غایات تمام موجودات عبارت از خیر اقصی است غایت عام . غایت یا عام است یا خاص، غایت خاصه عبارت از امری است کـه حاصل نمیشود مگر از طریق واحدی و غایت‌عامه حاصل میشود از طرق متعدده چنانکه گرما هم غایت‌ازآتش و هم آفتاب و هم حرکت است

غایت‌کلی. غایت یاکلی است یا جزئی غایت کلی مانند انتقام گرفتن از ظالم بطور مطلق بدون توجه بـه خصوصیات شخص و یا کوشش کردن در راه رسیدن و تحقق دادن به سعادت بشری بطـور مطلق و غایت جزئی مثل انجام فعل وکاری برای رسیدن به بفلان امر مشخص خارجی

غایت اتفاقی. غایت‌گاه اتفاقی‌است‌و گاه‌دائم است غایت اتفاقی مثل‌حصول‌هدف خاص از امری که علی‌العادة مهیا برای آن نباشد ولکن برحسب اتفاق آن هدف منظور حاصل گردد و غایت دائمی در صورتـی است که نتیجه و آثار فعل علی‌العادة و الدوام امری باشد و هدف فاعل نیز همان باشد

غایت قریب ـ غایت گاه قریب است و گاه بعید غایت قریب اثری است که بلا فاصله بر فعلی مترتب میشود و غایت بعید آثار بعدی و با واسطهٔ هر فعلـی است

غایت بسیط. غایت گاه بسیط است‌و گاه مرکب، بسیط مانند سیری که غایت خوردن است و مرکب مانند چند مطلوب از انجام یك فعل.

غایت بالقوه. غایت‌گاه بالقوت است وگاه بالفعل غایت بالقوه آنکه‌امری وفعلی که بالقوت بهدف منظور رسد انجام دهد و بالفعل آنچه بلافاصله مترتب بر فعل باشد

غایت تام غایات یا تام‌اند یا غیر تام اما آنچه تام است سعادت است که چون حاصل آید صاحبش طالب مزیدی نگردد بر آن و آنچه غیر تام است مانند صحت و بسیار بود که چون حاصل آید اقتصار نیفتد.

(از اسفار ج ۳ ص ۱۲٤ ـ ج ۱ ص ۱۵۷، ۱۸۳ ـ تفسیر ص ۱۱۹٤ ـ تفسیر ص ۱۱۹٤ ـ تهافت التهافت ص ٤٦۱ ـ اخلاق ناصری ص ۳۸ ـ شفا ج ۱ ص ۲۳ ـ ج ۲ ص ۵۳۸، ۵٤۲).

در ادب در زبان عرب کلمات قبل و بعد، مذومنذولدن را غایات گویند

(از شفا ص ۹۱)

غاياتِ إتّفاقيّه ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بغايات شود

غاياتِ إراديّة ـ (اصطلاح فلسفی) اگر باعث منتهی اليه الحركة و مالاجله الحركة شوق تخيلی و فكری با هم باشند غايت آرادی گويند

(شفا ج ۲ ص ۵۴۱).

غايَتِ اَزَليَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از غايت ازلی ذات حق و غايت الغايات است

(از شفا ج ۲ ص ۵۴۲).

غايَتِ بِالذّات ـ (اصطلاح فلسفی) آنچه منظور اصلی و اثر مترتب بالذات بر فعل باشد غايت بالذات است

(از شفا ج ۲ ص ۵۴۲).

تركيبات در معنای فلسفی

غايَتِ بَسيط

غايتِ بَعيد

غايتِ بالفِعل

غايَتِ بالقُوّه

غايتِ تامّ

غايتِ جُزئي

غايتِ خاصّ

غايتِ دائِمي رجوع بغايت شود.

غايتِ شَوقيَّه ـ غايت شوقی عبارت از غايتی است كه باعث آن شوق باشد رجوع بغايت شود

(اسفار ج ۱ ص ۱۷۳).

غايتِ قَريب ـ

غايتِعَقلي ـ

غايتِ غَريب ـ

غايتِ غَير تامّ ـ

غايتِ كُلّي ـ

غايتِ مُتَحَرِّك ـ رجوع بغايت شود.

غاياتِ لَمانيّه ـ (اصطلاح فقهی) و عباداتيكه بندگان انجام ميدهند برای يك يا دو يا چند امر از هشت امر است كه يا قصد صواب يا خلاص از عقاب، شكر نعمت حق و جلب زيادی، انجام برای حياء از خدا، از جهت دوستی خدا، برای جلب موافقت حق و انجام طاعت در هر حال و، عبادت كردن از جهت آنكه او را اهل عبادت يابند.

(از قواعد ص ۳۰).

غَبْن ـ اين اصطلاح فقهی است. و در لغت زيان آوردن بر كسی، در بيع و شرع است در شريعت دو قسم است غبن فاحش كه يكی از موجبات فسخ معامله غبن فاحش است در طرف فروشنده يا خريدار درمقابل غبن يسير در تعريف غبن فاحش اختلاف است بعضی گويند اگر از ثلث گران‌تر بفروشد يا ارزانتر بفروشد غبن فاحش است عدة گويند ملاك كم و زياد بين و آشكار است

(از كشاف ص ۱۰۹۸).

در كليات حقوقی آمده است:

غبن بسكون عين لغة بمعنی خدعه و گول زدن ديگری است و با حركت غين اختصاص بخدعة در رأی دارد.

و اصطلاحاً عبارت است از اينكه شخص مال خود را بزيادتر از آنچه ارزش دارد انتقال داده باشد چنين شخصی را غابن و طرف مقابل را مغبون گويند. و بعكس اين نيز اتفاق ميافتد.

غبن مشروط است بدو شرط: اول جهل مغبون است بقيمت. پس اگر شخصی مالی را بمبلغی خريداری كرده با علم باينكه بانقدر ارزش نـدارد غبن تحقق

نخواهد یافت.

معیار بقیمت حال عقد است و قیمت بعد از عقد مناط اعتبار نیست، پس اگر بعد از عقد قیمت خریداری شده زیادتر بشود این زیاده منشاء اثری نخواهد بود ولو اینکه خریدار قبل از آن بمغبون‌شدن خود آگاه نشده باشد زیرا این زیاده در ملك او حاصل شده و در حال عقد مغبون نبوده است.

اگر فروشنده مدعی شود که طرف مقابل با علم باینکه ارزش کمتر ازمبلغی است که آنرا خریده اثبات بعهده او است زیرا قول او برخلاف اصل است.

بلی اگر خریدار نسبت بقیمت خبرویت مخصوصی داشته و باین سمت شناخته شود دعویش مبنی بر بی اطلاعی از قیمت مال مستبعد و برخلاف ظاهر است و بلحاظ تقدم ظاهر بر اصل قولش مسموع نبوده و اثبات بعهده او خواهد بود.

شرط دوم وجود تفاوت فاحش است.

اقوال فقهاء فریقین در تفسیر آن متشتت است و بطرف افراط و تفریط رفته‌اند. مالك آنرا بمازاد از ثلث تفسیر کرده. و بعضی دیگر آنرا در نقدین بربع عشر و در امتعه بنصف عشر و درحیوانات بعشر و در خانه وامثال آن بخمس تحدید کرده‌اند. و هیچگونه دلیلی براین تحدیدات موجود نیست بلکه بعض از آنها موجب اختلال امر تجارت و اقتصادیات خواهد شد.

پس باید درتشخیص غبن بعرف واهل خبره رجوع نمود. و در مورد مشکوك مرجع اصالت عدم لزوم است.

در مورد غبن مانند سایر خیارات مغبون مخیر است بین فسخ و پس‌گرفتن تمام ثمن و یا امضاء معامله بهمان ثمن.

ادله که برای خیار غبن ذکر کرده‌اند بقرار زیر است:

۱ـ آیه شریفه إلّا أنْ تَكونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ

باین تقریب که بیع نوعی است از تجارت و آیه دلالت دارد بر مشروعیت تجارت، و لزوم آن منوط به تراضی است و چون مغبون واقعاً راضی نبوده که مال را بزیادتر از قیمت آن خریداری نماید نهایت آنکه تذکر نداشته است پس بیع بسبب فقدان شرط لزوم که عبارت از رضاء باشد فاقد وصف لزوم بوده وبطور جائز واقع شده است بنابراین مغبون میتواند آن را امضاء یا فسخ نماید.

۲ـ قاعده ضرر، زیرا لزوم عقد مستلزم ضرر و زیان مغبون است و هر حکمی که موجب ضرر باشد مرفوع است و باین لحاظ لزوم عقد مرتفع خواهد بود و همین معنی خیار است.

۳ـ اخبارزیادی است‌که‌مفادآنهامنع‌از غبن و حرمت آن می‌باشد و از آن جمله است این روایت لا يُغْبَنُ الْمُسْتَرْسِلِ فَإنَّ غَبْنَهُ‌لايَحِلّ یعنی‌کسی‌که ازروی اطمینان بدیگری تسلیم شد و امر معامله خود را باو واگذار کرد نباید او را مغبون نمود.

از هیچ یك از ادله خیار مستفاد نمیشود.

اما آیه همین قدر دلالت دارد براینکه تجارت از قبیل بیع و امثال آن وقتی به تراضی واقع شد صحیح و نافذ است اما دلالت ندارد براینکه اگر از روی تراضی

نباشد معامله صحیح و فاقد وصف لزوم است که نتیجه آن ثبوت خیار برای مغبون باشد.

بعلاوه مغبون از اول راضی بمعامله بوده و عدم رضایت تقدیری مناط اعتبار نیست.

(کلیات حقوقی ص ۱۲۱، ۱۲۲)

غراب ــ این اصطلاح عرفانی است و کنایت از جسم کلی است و جسم در غایت دوری است از عالم قدس و حضرت احدیت و آن اولین صورتی است که جوهر هبائی آنرا پذیرفته و بواسطهٔ آن پذیرش تمام خلاء را گرفته است و این خلاء را ابعاد موهومی است بدون جسم و از این جهت در غایت دوری از حضرت قدس احدیت است و لهذا بغراب که رمزی اردوری و سیاهی است موسوم ساخته‌اند.

(اصطلاحات شاه نعمت‌اله ص ٦٩ ــ کشاف ص ۱۰۸۸).

و نیز مأخوذ از آیه:

یا غراب البین یا لیت بینی و بینك بعدالمشرقین و نیز اصطلاح نجومی است و از ستارگان صورت شجاع است و خود هم یکی از صور کواکب نیم‌کرهٔ جنوبی است و شامل هفت کوکب است واقع در خلف باطیه و بر جنوب سماك اعزل

(از صور کواکب ص ۲۳۰)

غرابیّه ــ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از غلات شیعه‌اند که گویند حضرت علی (ع) نسبت به محمد(ص) شبیه است به غرابی نسبت به غرابی دیگر و خداوند جبرئیل را برای حضرت علی (ع) فرستاد وی اشتباهاً وحی بنزد محمد (ص) برد.

(از کشاف ص ۱۰۸۹).

ریشهٔ این فرقه وپایهٔ عقایدشان‌معلوم نیست از کجا سرچشمه گرفته است و بعید هم نیست منشأ آن افکار حلولی باشد که معتقدند خداوند در جسم علی‌بن ابی طالب علیه السلام حلول کرده است و بهرحال اینگونه افکار در عقاید پاره‌ٔاز صوفیان دیده میشود.

غرامَت ــ (اصطلاح عرفانی) غرامت عبارت ازطعامی است‌که اهل‌الله در رجعت بعد از غیبت برای اهل خانقاه میآورند که بعنوان حق‌القدوم است.

(از مصباح‌الهدایه ص ۱۵۹).

غُربَت ــ (اصطلاح عرفانی) غربت یعنی دوری و دوری از وطن و دوری از هر چیز را در عرف غربت گویند مثلا فلان مطلب برای فلان شخص غریب است یعنی دور است از آن و نمی‌فهمد و غریب از وطن یعنی دور از وطن، لفظ غربت یا کلام غریب یعنی غامض و غیر مألوف و «غرب» بمعنی «غاب» آمده است و در اصطلاح مراد ازغربت تفرید وتنها ماندن است از اکفاء و آن را سه درجه است: ۱ غریب از اوطان ۲ غریب حال‌که‌درمقام ضرورت و اقتضای حال است که در میان قومی جاهل و یا فاسد باشد و چنین شخص غریب است در میان آنها و غیر اختیاری است ۳ غربت طلب حق است که غربت عارف است زیرا همت عارف معروف است و او در میان اهل آخرت غریب است.

در شرح بابا طاهر است که «الغربة سرالتفرید من عین‌التوحید» که در میان خلق بی انیس باشد.

و باز گوید «حقیقة الغربة الرجوع الی‌الحق بلا طریق ولاشکل».

و باز گوید: غربت فقدان تسلي است (شرح کلمات بابا طاهر ص ۲۴۳ ـ شرح منازل ص ۱۸۴)

ز تقید نفوس عارفین است در جهان مادی در حال که تجانسی موجود نیست و گفته‌اند: «الغریب المستوحش من الالف» (طبقات ص ۳۲۶) .

غُرَباء ـ (اصطلاح عرفانی) غرباء اهل عرفان را گویندکه در میان اهل‌دنیا غریب‌اند و ظاهراً در حال مسافرت‌اند و از اوطان خود دورند و دیگر آنکه حال و رفتار آنها بر اهل ظاهر غیر مألوف است و دیگر آنکه با اهل دنیا و آخرت انس نگیرند.

غرر ـ (اصطلاح فقهی) بفتح غین وراء، اسم است از تغریر و آن فریب برای هلاك باشد و شرعاً عبارت است از آنچه موجب گمراهی و غبن و فریب شود چنانکه بیع ماهی در آب و پرنده در هوا و اینگونه معاملات باطل است و«نهی رسول الله عن بیع‌الغرر وهو مثل بیع السمك فی الماء والطیرفی‌الهواء» و «ولا یغرنکم بالله الغرور»

(از کشاف ص ۱۰۹۱).

و گفته شده است غرر امری است که در ظاهر محبوب و در باطن مکروه باشد از این باب است «متاع الغرور» و شرعاً عبارت از اغفال و اغراء به جهل است.

در کلیات حقوقی آمده است:

یکی از اسباب ضمان غرور است. باینمعنی وقتی شخصی دیگری را اغوا و مغرور نموده و از این راه باو ضرر و زیانی وارد ساخت جبران ضرر و زیانش بعهده کسی است که او را مغرور نموده

و این قاعده مستفاد است، از بعض اخبار و در لسان فقهاء از آن باین عبارت تعبیر شده : **اَلمَغْرورُ یَرْجِعُ عَلی مَن غَرَّه.** (کلیات ص ۳۹)

در صحت بیع معلوم بودن مبیع شرط است و طبعاً جهالت بردار نیست و جهالت مبیع موجب فساد آن خواهد بود. نهایت آنکه بعض اشیاء بواسطه مشاهده جهالت از آن رفع میشود. و هر جائی که ازحیث جهالت و غرر در معرض خطر و زیانی باشد بیع صحیح نخواهد بود.

ولکن صلح چون تشریع آن برای فصل خصومت بوده مجهول بودن آن‌ضرری نخواهد داشت.

جهالت در عقود لازمه، مثل بیع و اجاره و امثال آنها مبطل عقد است یعنی با جهالت احد عوضین معامله صحیح‌نیست و صحت عقود بلکه ایقاعات فی‌الجمله مشروط است به تعیین و علم بعوضین.

پس اگر شخصی کتابی را بفروشد و آنرا معین نکند و یا وصف آنرا بطوریکه رافع جهالت باشد ذکر ننماید معامله باطل است. و همچنین شخصی که چند زن دارد یکی از آنها را بدون تعیین، طلاق گوید طلاق واقع نخواهد شد.

مدرك این قاعده که در آن خلافی نیست حدیث نبوی مشهور است **نَهیَ النَّبی عَن الغَرَر یا نَهیَ النَّبیُ عَنْ بَیعِ الغَرَر** یعنی پیغمبر منع کرده است از معامله غرری یا از بیع غرری.

بنابراین اصل مساله خالی از اشکال است. اشکالی که وجود دارد و مورد بحث و جدال واقع گردیده ضابطه غرور و جهالت است که کلمات فقهاء امامیه و

اهل سنت در تعریف و تحدید آن خالی از اضطراب و تشویش نیست و فروع زیادی که بر این قاعده متفرع میشود حکم آنها بر حسب اختلاف معنی غرور مختلف میشود.

(کلیات ص ۴۲).

غَرَض ـ (اصطلاح فلسفی) علت غائی‌شی راگویند رجوع به‌فرهنگ علوم عقلی شود.

غَرَق ـ (اصطلاح عرفانی) غرق کسی است‌که از مقام تفرد گذشته باشد و مستغرق در مرتبت جمع شده باشد و آنرا سه درجه است ۱ استغراق علم است در عین حال که حال بر او غالب شده باشد و از علم خود غافل شده باشد و علم او حکم حال را پیدا کرده باشد استغراق اشاره است‌در کشف قهر یعنی از جهت توالی نور کشف مستغرق در آن شده و از کمال حال خود غافل شده باشد ۳ استغراق شواهد در جمع که از شهود کشف خود مستغرق شده باشد که همت خود را با حق جمع کرده باشد.

(شرح منازل ص ۱۸۵).

مولانا

غرق حق باشد نه باشد غرق‌تر
همچو موج بحر زیر و زبر
زیر دریا خوش‌تر آید یا زبر
تیر او دلکش‌تر آید یا سپر
گفتم آخر غرق‌تست این‌عقل‌وجان
گفت رو، بره ن‌این‌افسون مخوان
من ندانم آنچه اندیشیدهٔ
ای دو دیده دوست را چون دیدهٔ
غرق عشقی‌ام‌که غرق‌است اندرآن
عشقهای اولین و آخرون

مجملش گفتم نکردم من بیان
ورنه هم لبها بسوزد هم زبان

غَرقی و مَهدوم ـ (اصطلاح فقهی) منظور کسی است که در آب غرق شده و فوت شده باشد یا خانه و دیواری بر او خراب و فوت کرده باشد که احکام خاص دارد.

نصوص بسیاری از اهل بیت عصمت و طهارت و از آن جمله است صحیحه بجلی که سئوال کرده از قومی که در کشتی غرق میشوند یا خانه بر آنها خراب میشود و معلوم نیست کدامیك قبل از دیگری فوت شده میفرماید بعضی از بعض دیگر ارث میبرند.

ارث بردن بعضی از بعض دیگر مشروط است بچهار شرط:

اول آنکه حال مشتبه باشد و معلوم نباشد فوت کدام یك مؤخر از دیگر است پس اگر در یکلحظه اتفاق افتاده و مقارن با هم باشند هیچکدام از دیگری ارث نخواهند برد. و اگر معلوم باشد کدامیك مقدم بوده فقط آنکه مؤخر است از او ارث میبرد. زیرا روایات صریح و یاظاهر است در اختصاص بصورتی که اشتباه در تقدم و تأخر موت باشد.

شرط دوم آنکه فوت شدگان لااقل یکی از آنها دارای مالی باشد بجهت‌اینکه توریث فرع تحقق مال است. و اگر یکی از آنها دارای مال باشد آنکسی که مال ندارد از مالدار ارث میبرد. و از او بوارث زنده‌اش انتقال می‌یابد.

شرط سوم تحقیق سبب ارث است بین هلاك شدگان باینکه از حیث رتبه بر دیگران مقدم بوده و یا با آنها شریك

باشند.
پس اگر سبب ارث منتفی بوده و نسبت بهمدیگر استحقاق ارث نداشته باشند یا از جهت عدم وجود نسب و سبب یا از جهت وجود مانع ارث از قبیل قتل یا وجود وارث زنده برای همه هلاک‌شدگان یا یکی از آنان که حاجب میت دیگر باشد، بهر حال حکم ارث نسبت بکسی که مقتضی برای ارث در او موجود نیست یا مانع دارد ثابت نخواهد بود.
پس اگر دو برادر غرق شده باشند و هر یك دارای فرزندی باشد توارث بین آنها جاری نیست. بلکه ارث هر کدام بفرزند خود او میرسد. و دلیل مطلب، عمومات منع اقرب و حجب و عمومات موانع ارث است.
شرط چهارم آنست که طرفین از همدیگر ارث ببرند. پس اگر فقط یکطرف از طرف دیگر ارث برد اینحکم جساری نخواهد بود.
(کلیات حقوق ص ٤٤٢).
غُرَماءِمُفْلِس ـ (اصطلاح فقهی) یعنی طلبکاران ورشکست که توانند ازاموال مفلس به نسبت موجودی طلب خود را بگیرند رجوع بافلاس و مفلس شود.
غُرَماءِ مَیِّت ـ (اصطلاح فقهی) یعنی طلبکاران میت که طلب آنها قبل از تقسیم ارث از اصل ما ترك باید داده شود.
غُرُور ـ (اصطلاح اخلاقی) فریب‌و اصل آن مأخوذ از قرآن مجید است‌که فرمود وما یعد الشیطان الاغرور و به معنی فریب خوردن نفس اماره است.
غُرَّة ـ (بضم‌غین‌وفتح‌وتشدیدراء) ـ (اصطلاح هیوی و نجومی).
روز اول هر ماهی را غــره گویند و شب اول را هلال نامند.
غَرِیب ـ (اصطلاح ادبی) فعیل باشد از غرابت و اطلاق بر چند معنی شود و نزد اهل معانی لفظی است کــه نامأنوس بود و نادرالاستعمال و نزد اصولیان و اهل حدیث غرابت گاه در سند حدیث بود گاه درمتن و گاه در هر دوقسم، اول آنکه راوی روایت در تمام طبقات یك‌فرد باشد ولکن متن معروف و مشهور باشد دوم الفاظ آن غامض و بعید از فهم باشد ازجهت قلت استعمال آنها و قسم سوم آنکه هم راویان آن در طبقات و ادوار تاریخ یکی‌یکی باشند وهم سند آن غریب باشد. (از کشاف ص ۱۰۸٦ ـ درایه ص۴۰ـ ٤١)
غَرِیق ـ (اصطلاح عرفانی) و غریق کسی است که از مقام تفرد گذشته باشد و آنرا سه درجه است ۱ـ استغراق علم است در عین حال که حال براو غالب شده باشد و از علم خود غافل شده باشد و علم او حکم حال را پیــدا گــرده بـاشد ۲ـ استغراق اشارت‌است درکشف قهریعنی‌از جهت توالی نور کشف مستغرق درآن شده و از کمال حال خود غافل شده باشد ۳ـ استغراق شواهد در جمع که‌از شهود کشف خود مستغرق شده باشد که‌همت خودرا با حق جمع کــرده باشد. (از شرح منازل ص۱۸۵).
غَرِیم ـ (اصطلاح فقهی) طلبکار را گویند.
غَزالِ رَعْنا ـ (اصطلاح عــرفانی) محبوب لم‌یزلی.
حافظ گوید:
صبا بلطف بگو آن غزال رعنا را

که عشق کوه‌و بیابان تو داده‌مارا
شکرفروش که عمرش درازباد چرا
تفقدی نکند طوطی شکر خـــارا

غَزْوَه ـ (اصطلاح فقهی) غزوه در لغت، قصد قتال باشد با دشمن و در عرف شرع قتال با کفار است و بالجملـه در جنگهای اسلامی درصورتیکه حضرت‌رسول خود عهده‌دار قیادت بودند غزوه‌می‌گفتند وغزواتی که حضرت‌رسول همراه لشکریان وفرمانده آنها نبودند سریه گفته‌اند (از کشاف ص۱۰۹۹).

غَزَل ـ (اصطلاح ادبی) بفتح غین وزاء اسم است از مغازله یعنی سخن گفتن با زنان ودر اصطلاح شعراء عبارت‌است از ابیاتی چند متحد دروزن وقافیه وباید از دوازده بیت تجاوز نکند و اگر زیادتر شود قصیده گویند، در غزل اغلب وصف حال محبوب و بحث از عشق و محبت کنند و آنرا تشبیب نیز گوینـد. (از کشاف ص۱۰۹۸).

غُسَالَه ـ این اصطلاح فقهی است و غساله آبی است که از محل مغسول جـدا شود یعنـی آب مستعمل در شستشو. (از شرح لمعه ص۱۷). وآب مستعمل در غسل و وضوع و طهارت.

غَسّانِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقه از مرجئه میباشد یاران غسان کوفـی کـــه گویند: ایمان عبارت‌از معرفته‌باللهورسول است اجمالا نـه تفصیلا. (از کشاف ص ۱۰۹۸).

غُسل ـ (اصطلاح فقهی) بضم عین ... آب مطلق بود برتمام بدن وآن برای اداء فرائض واجب است فی‌نفسه و واجب لنفسه نیست بلکه واجب برای‌خاطر اعمال دیگر است مانند نماز و روزه. وترتیب آن ابتدا نیت است و بعد شستن سر و گردن و بعد دست راست وبعد دست چپ (طرف راست و طرف چپ) ایـن غسل را غسل ترتیبی گویند و در غسل ارتماسی ابتدا نیت کنند وسپس یکدفعه تمام بدن‌را زیر آب کنند و آنچه لازم است آنکه تمام بدن در آن واحد زیر آب باشد، موجبات غسل شش است جنابت، حیض، استحاضـــه، کثیره، نفاس، مس‌میت قبل از غسل، مرگ مسلم. وموجبات جنابت دوچیز است انزال منی در خواب و بیداری و غیبوبت حشفه درقبل‌یاد بر مرد یا زن غسل میت واجب است اعم‌از آنکه مرده بالغ باشد یا طفل، مجنون باشد یا عاقل و ترتیب غسل میت این است که ابتدا با آب سدر او را غسل دهند دوم با آب کافور سوم با آب قراح ودر هریك از این اغسال سه‌گانه اول سر و گردن دوم طرف دست راست سوم طرف ... چپ یا بطـور ارتماسی. (از شرح لمعه ص۲۳، ۳۰، ۳۲ ـ عروه ص۹۹ ـ الفقه علی... ص۷۷، ۳۸۸).

و موجبـه ستة الجنابة والحیض و الاستحاضة مع غمس القطنة و النفاس و مس‌المیت النجس آدمیا والموت و موجب الجنابةشیآن هما الانزول وغیبوبةالحشفة قبلاودبرأفیحرم علیه‌قرائة العزائم واللبث فی‌المساجد والجواز فی‌المسجدین ووضع شئی فیها و مس خطالمصحف او اسم‌الله و اسم‌النبی و احدالائمة.. و واجبه النیـة ... غسل‌الرأس والرقبة اولا ثم جانب‌الایمن ثم‌الایسر ویسقطالترتیب بالارتماس و هو غسل‌البدن اجمع دفعـة واحدةعرفیة.. (از شرح لمعه ج۱ ص۲۳

ـ۲٤).

- غُسَلاتِ ثَلاث - (اصطلاح فقهی) در غسل میت سه غسل لازم است ۱- غسل با آب سدر ۲- با آب کافور ۳- با آب قراح رجوع به غسل شود.

غِشّ - (اصطلاح فقهی) تقلب در طعام و فروختن آنست بنحویکه خریدار متوجه رداءت آن نشود یا مخلوط کردن متاع خوب و بد این عمل حرام است.

غِشاوَه - (اصطلاح عرفانی) غشاوت پرده و پوشش و برداشتن پرده و حجاب است بواسطهٔ تصفیهٔ باطن.

بردار غشاوت و غشا از دیده
تا آینه‌ات باز منور گردد

غَشْیَة - (اصطلاح عرفانی) غشیة عبارت از غیبت قلب است بواسطهٔ آنچه وارد برآن شود و بر ظاهر عبد آشکار شود (از لمع ص۳٤۵)

غَصْب - (اصطلاح فقهی) دریافت مال بزور باشد اعم‌از آنکه مالك مقاومت کند یا نه لکن نزد فقها گرفتن مال باشد از صاحبش بزور و عنف بطور آشکارا نه خفیه (خفیه دزدی است) و «هو استقلال باثبات الید علی مال الغیر عدواناً والمراد بالاستقلال الاقلال وهو الاستبداد به‌لاطلبه کماهو الغالب فی‌باب الاستقلال» پس‌اگر صاحب مال را از تصرف و سکنی در خانه‌اش منع کنند مانع را غاصب گویند و غاصب حامل غاصب حمل بود. (از کشاف ص۱۰۷۹- شرح لمعه ج۲ ص ۱۹۸).

«و هو الاستقلال باثبات الید علی‌مال الغیر عدواناً فلو منعه من سکنی داره او منعه امساك دابته فلیس بغاصب لهما ولو سکن معه قهراً فهو غاصب للنصف وغصب الحامل غصبٌ للحمل ولو تبعها ففی‌الضمان قولان و الایدی المتعاقبة علی المغصوب ایدی ضمان فیتخیر فی‌تضمین من‌شاء الجمیع و یرجع الجاهل منهم بالغصب علی من‌غره والحر لایضمن بالغصب... و یجب رد المغصوب ما دامت العین باقیة و لوادی رده‌الی عسر و ذهاب مال الغاصب فان‌تعذر ضمنه الغاصب بالمثل ان کان مثلیاًو الافالقیمة العلیا من حین‌الغصب الی حین التلف و قیل الی حین‌الرد و قیل بالقیمة یوم‌التلف».

در مقدمه‌الامامیه آمده است.

هر که چیزی غصب کند، براو واجب باشد که آنرا بعینه رد کند. و اگر تلف کند، مثل وی رد باید کردن، لقوله تعالی: «فمن اعتدی علیکم، فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم». زیرا که چون مثل آن گیرد وفق حق خود گرفته باشد. و اگر مثلش نیابد، قیمتش باشد. و اگر قبض نکند تاآنکه قیمتش مختلف شود، بر وی بود قیمت آن در وقت قبض کردن.

و اگر ویرا مثل نباشد، وآن آن بود که قیمت اجزاء متساوی نباشد چون جامه و چوب و آهن وغیر این، واجب بود آنرا بعینه رد کردن. واگر متعذر باشد،قیمتش رد باید کردن.

وغاصب ضامن باشد آنچه فائت‌شود اززیادت قیمت مغصوب بفایت شدن آنچه حادث شده باشد در وبفعل غصب چون فربهی وتعلم صنعت، زیرا که در مال مغصوب منه حاصل شده است. اما زیادتی قیمت بازار ضامن نباشد، زیرا که اصل برائت ذمت است.

و گر رد نکند، تا هلاك شود، ضامن بیشترین قیمت وی باشد از زمان غصب کردن تا زمان تلف شدن.

و اگر جامه رارنك کرده باشد،وقیمت او زیاد گشته، شریك مغصوب منه باشد. بمقدار زیادت، برای‌آنکه عین‌مال اوست.

و اگر نقره بدرم زند، یاریسمان را ببافد، در زیادتی قیمتش شریك نباشد، زیرا که آن اثر فعل او است، نه‌عین مال او.

و اجبار کننده خداوندش را برگرفتن قیمت، زیرا که‌آن ملك مغصوب منه است، بتغیر از ملك او زایل گردد.

و رسول ص فرموده است: «علی الید ما اخذت حتی تؤدیه»، یعنی بر دست گیرنده باشد آنچه گرفته باشد تاآنکه آنرا ادا کند.

و اگر گندم یا غیر آن غصب کند، و بکارد؛ از آن خداوند باشد، بعین آن‌دلیل که گفته شد.

و گفته‌اند: زرع غاصب را باشد، و برو قیمت آن‌بود، زیراکه عین غصب تلف شده است. و مذهب قول اول است.

و هر منفعت کــه بعقد اجارت ملك آن شوند، چون منفعت سرای و چهارپای، ضامن آن باشد.

واگر چهار پای بسته را بگشاید، و چهارپای برمد، و برود؛ ضامن باشد.

واگر خیك آگنده‌را سر بگشاید، و آنچه درو باشد برود؛ ضامن باشد.

واگر بجا باز گذاشته بود، و آنچه در آن باشد بماند، تا آنگه که باد یا زلزله یا غیر این ویرا بیندازد؛ ضامن نباشد، زیرا که این مباشرت وسبب از غیر وی حاصل شده است.

واگر بنده‌ای غصب کرد، و بنـده گریخت؛ برو بود قیمت. و اگر خداوندش ویرا بگیرد؛ مالك وی باشد، و غاصب مالك وی نباشد.

و اگر بنده بازآید، قیمت او باغاصب دهد، زیرا که قیمت عوض بنده نبود بر وجه بیع.

(معتقدالامامیه ص ۳۸۷، ۳۸۸)

غَضَب ــ (اصطلاح اخلاقی و فلسفی) ویکی‌از کیفیات نفسانی است که «یتبعها حرکةالروح» که از توابع آن حرکت روح است بخارج بدن جهت دفع منافرات طبع و طلب انتقام (از اسفارج۲ ص۵۰).

بعض گویند۔ غضب عبارت از شوق بدفع مضار وآنچــه منافر با طبع است میباشد و یاقوتی است که باعث بر دفع مضار شود و منشأ آن حس صیانت ذات و حفظ بقاء نوع است «ان‌الغضب جعل فی الحیوان لیکون له به‌انتقام من الموذی و هذالعارض اذاافرط وجاوزحده‌حتی‌یفقدمعه العقل فربماکانت نکایة فی‌الغاضب‌وابلاغه الیه المضر اشد واکثر منها فی‌المغضوب علیه» (رسائل فلسفیه رازی ص۵۵).

خوجه طوسی گوید، حرکتی‌بود نفس را که مبداء آن شهوت و انتقام بود واین حرکت چون به‌عنف بود آتش‌خشم افروخته شود و خون در غلیان آیــد. (از اخلاق ناصری ص۱۳۸).

غِطا ــ (اصطلاح‌عرفانی) یعنی‌پوشش و حجاب دل، در قرآن مجید آمده است: فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید.

غَفر ــ (اصطلاح نجومی) و نام چند ستاره‌ایست واقع در عذرا یعنی در جنوب

صورت سنبله (وغفر بفتح غین و سکون فاء)

در بیست باب ملامظفر آمده است که پانزدهمین منزل از منازل قمر است و علامت آن سه‌ستاره است برخطی مقوس‌و همهٔ‌آنها ازاوسط قدررابع‌اند واقع‌بردامن عذراء ازپس سماك اعزل و او رازیــن جهت غفر گویند که نزدیك زبانه‌ی‌عقرب ست که گویا او را پوشانیده است

غُفْران ـ (عرفانی، کلامی) مغفرت و بخشش از گناه از ترك اولی مأخوذ از قرآن مجید است کـه خطاب بـه پیامبر اسلام فرموده است لیغفر مـن ذنبك مـا تقدم منه و ما تأخر.

متکلمان در باب این آیه و تفسیرو تاویل آن سخن‌ها گفته‌اند براین معنی که آیا پیامبران مرتکب گناه میشوند یا نه و اگر نمی‌شوند معنی غفران درباره آنان بچه معنی است آیـا منظور قبل از بعثت است ویا بعداز بعثت واصولا آیاازانبیاء هیچ نوع گناهی نباید سرزده باشد ولو ترك‌اولی چه قبل‌از پیامبری وچه بعد از پیامبری آنها بهرحال بحث و جدالی در این باب بسیار است.

غَفْلَت ـ (اصطلاح عرفانـی) غفلت دراصطلاح اهل‌الله غافل‌بودن دل است از حقیقت.

در شرح کلمات باباطاهر است کـه اصل غفلت حرمان بنده است از ذکر حق (شرح کلمات بابا ص۱۴۵)

در دستورالعلماء است کـه: غفلت پیروی کردن نفس است بر آنچه میخواهد وابطال وقت است ببطالت (دستورالعلماء ج۳ ص۶).

ابوجعفر سنان گوید: «غفلتك عـن توبة من ذنب ارتکبته شر من ارتکابـه» (طبقات ص۳۳۲)

ابن‌خضرویه گوید: «لانوم اثقل من الغفلة و لارق اسوء من‌الشهوة (طبقات ص۱۰۶).

و بعضی گویند: غفلت از خدا کفر است و غفلت از حقیقت خـود یعنی گم شدن در ذات و حقیقت خود توحید است.

و گویند: رأس همه شرور جهل و غفلت است وغفلت سه‌قسم است: ۱ غفلت صادقین که تعلق بذکر است از مذکـور ۲ غفلت عارفین که رجوع از عزائم است ۳ غفلت غافلین که امهال حق است مـر ظالمین را و کسی که یك ساعت از خدا غفلت کند گناهکار است و کسی که از نفس خود غافل شود او را کشته است و ممدوح است (شرح کلمات بابا ص۱۴۳).

ابوالعباس گوید: «اعظم الغفلة غفلة العبد عن‌ربه و غفلته عن اوامره و غفلته عن‌آداب معاملته» (طبقات ص۲۷۱).

محمدبن ابی‌الورد گوید: «فی‌ارتفاع الغفلة ارتفاع العبودیه، ثم الغفلة‌غفلتان، غفلة رحمة وغفلة‌نعمه» (طبقات‌ص۲۴۹).

غُفَیْله ـ (اصطلاح فقهی) نمازغفیله دو رکعت است که‌بین مغرب وعشاگذارند و از رواتب نیست در رکعت اول بعد از حمد آیه «وذالنون اذ ذهب‌مغاضبا» خوانده میشود ودر رکعت دوم بعداز حمد «وعنده مفاتح الغیب» (از عروه ص۱۹۵).

غَلاّتِ اَرْبَعَـه ـ (اصطلاح فقهی) و غلات اربعه که مورد زکوتند: گندم، جو، مویزوخرما استوشرط‌زکوة درغلات اربع عبارت است از: ۱ـ تملك [illegible]

انتقال زرع و ثمره قبل از انعقاد حب و ثمره در کشمش ۲ـ نصاب که رسیدن به حد ۲۷۰۰ رطل عراقی که مساوه با ۱٤٥ من شاه و ۲۹۰ من تبریز است و در زائد بر نصاب هم زکوة به نسبت زیادتی واجب است هر اندازه باشد و زکوة آن عشر است ۳ـ آنکه ازآب جاری آب خورده باشد یا باریشه خود ویا از باران ودرصورتیکه با دلو و غیره آب خورده است نصف عشر است واگر نصف سال زآب دستی آ بخورده باشند جمع یکدهم با یك بیستم.
(از شرح لمعه ص۲۲۸).

رجوع به زکات (زکوة) شود.

غُلات ـ بضم غین کسانی هستند که درباره اهل بیت غلو کرده وبرای آنها مقامی بالاتر از انسانیت قائلند و آنان نجس و کافراند (از عروة ص ۲۳ـ در آیه ص ۱٤۹).

غَلَبَه ـ (اصطلاح عرفانی) غلبه عبارت از حالتی ست که برای بنده آشکار گردد که باوجود آن نتواند ملاحظه سبب کندو نه مراعات ادب کند چنانکه گویند فلان مغلوب است که والله غالب علی امره وچون غالب درست شد مغلوب درست شد و غالب بی مغلوب روا نباشد.

وبالجمله غلبه حالتی است که دربنده پدید آید که نتواند در آن حال اسباب دیدن و یا ادب نگاهداشتن یعنی از جلال حق وعظمت او هیبتی پدید آید که درآن ساعت دوزخ که بلا است ازسر وی ساقط گردد ویا از کرم وفضل مولی او راچیزی پدید آید که همه نعمتها از وساقط گردد و اسبابهای شرعی نتواند رعایت کند و مغلوب گردد و بر بی‌قصدی کارها رود که اگر درحال قصد بودی معاقب گشتی وچون در حال غلبه کند معذور باشد و این غلبه یا در مشاهده جلال افتد یا در هیبت قیامت یا در هیبت دوزخ و مغلوب گردد از تمیز آمنده‌اش و سر او چنان مشغول گردد که از خیر خبر ندارد واگر خودرا بآتش اندازد وبسوزد باك ندارد (شرح تعرف ج٤ ص ۳۶ـ۲۹).

غَلَباتِ وَقت ـ (رجوع شود به غلبه و شرح تعرف ج ٤ ص ۱۷۲).

غُلُوّ ـ (بضم غین و لام، اصطلاح ادبی) و نوعی از مبالغه است و در نزد ادباء آ ن باشد که محالی ادعا شود و در عین حال متضمن حسن و لطافتی باشد مانند:

چون براندی سمند دولت را
بدو منزل رسید پیش ازخویش

غَلَیان ـ خواجه گوید غلیان دردیست که در سر نزول کند و ظاهر و باطن را مشغول کند سریان بربساید، سر از آن باید که ظاهر را یار کند و باطن را بر سر آن کار کند.

ای هر چه تو را مراد آن باید کرد
دیدار تو را نثار جان باید کرد

غَمّ ـ غم اهتمام طلب معشوق را گویند.

غَمخوار ـ (اصطلاح عرفانی) غمخوار صفت رحیمی حق را گویند که خصوصیتی دارد بسالك.

غَم‌گُزار ـ (اصطلاح‌عرفانی) غم‌گزار مقام مستعدی را گویند.

غَمزَه ـ (اصطلاح عرفانی) غمزه حالتی است که از برهم زدن و گشادن چشم محبوبان در دلربائی و عشوه‌گری

واقع میشود و برهم زدن چشم کنایت از عدم التفات و گشادن چشم اشارت بمردمی و دلنوازی است و آثار این دو صفت است که موجب خوف و رجاء است و نیز غمزه اشارت باستغناء و عدم التفات است که از لوازم چشم است.

•

ز غمزه میدهی هستی بغارت
ببوسه میکند بازش عمارت

و اشارت بمرتبت فنا است.

سنائی گوید:

زلف چون پرچین‌کند خواری نماید مشك‌را
غمزه چون بر هم زند قیمت فزاید نیل‌را
چون وصال یار نبود گودل و جانم مباش
چون شه و فرزین نباشد، خاك‌برسر فیل‌را

و تکثرات جلوه‌های حق را گویند:

•

آن همه غوغای روز رستخیز
ازمصاف غمزهٔ جادوی‌اوست
رستخیز آری کلمح بالبصر
ازخدنك‌چشم‌چون‌آهوی‌اوست

حفظ گوید:

غمزهٔ شوخ تو خونم بخطا می‌ریزد
فرصتش باد مگر فکر صوابی دارد
چشم مخمور تودارد زدلم‌قصد جگر
ترك مست تو مگر میل کبابی دارد

عراقی گوید:

چنانکه غمزهٔ تو خون خلق می‌ریزد
عجب نباشد اگر رستخیز انگیزد
فتور غمزهٔ توصدهزار صف‌بشکست
که در میانه یکی گرد بر نمی‌خیزد
ز چشم جادوی مردافکن شبه رنگت
جهان اگر بتواند دو اسبه بگریزد
فروغ عشق تو تاکی روان من سوزد
فریب چشم توتا چند خون من‌ریزد

•

جان بباید داد و بستد بوسهٔ
برلبش رایگان نتوان نهاد
خون من زابرو و مژگان ریختی
تیر ازاین‌به‌درکمان نتوان‌نهاد

ز غمزه کار عالمی میسازد و همه را نیست میکند و فانی و محو میگرداند (شرح گلشن راز ص ۵۷۳).

•

از او یکغمزه و جان دادن از ما
وزو یك بوسه و استادن از ما

و فیوضات و جذبات قلبی را غمزه گویند و آن حالاتی است که بر ارباب سیر و سلوك وارد میشود (ریاض العارفین ص ۴۰ کشاف ص ۱۵۶۰).

عراقی گوید:

چنین که غمزهٔ تو خون خلق میریزد
عجب نباشد اگر رستخیز انگیزد
فتورغمزه توصد هزارصف بشکست
که در میانه یکی گرد بر نمی‌خیزد

غمگسار — غمگسار صفت رحمانی حق را گویند که شمول و عمومیت دارد.

غُمَیْصا — بضم غین و فتح میم (اصطلاح نجومی) نام دیگری است از شعرای شامی و غمیصا یعنی کسی که از چشم او چرك روان بود

غِناء — (اصطلاح فقهی) کلمهٔ غنا بمد عبارت از کشیدن و کشش آواز است که مشتمل بر ترجیع مطرب باشد یاآنچه در عرف سرود گویند اگر چه مطرب هم نباشد چه آنکه در شعر باشد یا نثر یا قرآن و جز آن. در تعریف غنا حرام

اختلاف است بعضی گویند صوت است برخی گویند مد صوت است برخی گویند صوت نیکو و رقت آنست و گفته‌اند صوتی است که مشتمل بر ترجیع بود در کتاب الفقه علی مذاهب الاربع آمده است که تغنی از جهت آنکه تردد صوت با لحن خوب است مباح است و شکی در آن نیست لکن گاه عارض آن میشود اموری مانند بازی با زنان وپسران و تهییج برای شرب خمر و تضییع وقت و انصراف ازاداء واجبات و جز آن.

(از الفقه علی. ج معاملات ص ۴۲ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۵). و این عوارض است که سبب حرمت غنا است.

غِنیٰ ـ غنی ضد فقر است و غنی مقابل فقیر است موجودی که نه در ذات و نه در کمال خود متوقف بر غیر نباشد آن موجود غنی بالذات است و در مقابل موجود فقیر است که ممکن باشد که محتاج است در وجود و فیض بموجود دیگری و بالجمله ا زنظر فلسفی غنی موجود بی‌نیاز در وجود را گویند و فقیر موجود محتاج در وجود و بنابراین ممکنات فقیرند و حق غنی است «و انتم الفقراء والله هوالغنی»

(ازدستور ج ۳ص ۸ ـ ش ص ۳۰۷ـ مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰۷، ۱۲۳) و در اصطلاح عرفا غنی غنای دل است و غنای نفس است و غنای بحق است که عبد خود را از همهٔ جهانیان بی‌نیاز داند و چون حق را یافته است همه چیز را یافته باشد والتفاتی بماسوی خدا نمیکند.

(از شرح منازل ص ۱۲۳).

غَنیمَة ـ (اصطلاح فقهی) عبارت از مالی است که در قتال از کفار گرفته میشود و آنچه در غیر قتال از کفار گرفته شود فئی گویند.

(کشاف ج ۲ ص ۱۰۹۸ ـ شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹۰).

و فداء یا فدیه که عوض قتل از آنها گرفته میشود و اموال غیر منقول آن تمام مسلمانان است و از غنائم منقولات بعد از وضع آنچه امام صلاح بداند که در راه مصالح جنگ و غیره صرف نماید و آنچه برای خود برگزیند مابقی را بین جنگجویان تقسیم میکند ولو باشخاصی که جنگ نکرده باشند حتی اطفال همراه را هم نصیبی است و بالجمله هرکس بهر عنوان در میدان قتال بوده است و کاری انجام داده است

(ز شرح لمعه ج ۱ ص ۱۹۰).

فَواسِق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد اجسام است.

غَواسِق بَرْزَخیه ـ (اصطلاح‌فلسفی) در قبال عالم انوار معنوی عالم غواسق برزخی قرار گرفته است برزخ که در لغت عبارت است از آنچه حایل میان دو چیز قرار گیرد شیخ اشراق آنرا بهمین‌مناسبت برجسم‌که خودچیزی است‌که میان دونور مجرد حائل میشود اطلاق کرده است و عبارت از چیزی است که بدان اشارهٔ‌حسی میتوان کرد و بالاخره غواسق برزخیه را اطلاق به اجرام مثالی نیز کرده است

(الغواسق البرزخیه لها امور ظلمانیة کالاشکال و غیرها و خصوصیات للمقدار و ان لم یکن المقدار زائداً علی‌البرازخ)

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۰۹)

وبالجمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مورد برازخ گوید:

غواسق برزخیه اموری است ظلمانی مانند شکال و جز آن و خصوصیاتی است متعلق بمقدار اگر چه مقدار خود امری زائد بر برزخ نیست. بجز آنکه برای مقدار ویژگی و مقطع و حدی است خاص که بواسطهٔ آن هر مقداری از مقداری دیگر مشخص وممتاز میشود و اینگونه مشخصات و اموری که موجب امتیاز برازخ میشوند از عوارض‌اند و ذاتی برازخ نمی‌باشند وگرنه برازخ همه یکی بود و همه در این عوارض و لوزم مشخصه مشترك خواهند بود و همین طور حدود مقادیر نیز ذاتی برزخها نمی‌باشند و اگی همهٔ برازخ در آن مشترك می‌بودند همهٔ مقادیر یکی می‌بود و بهرحال مابه‌الامتیاز برازخ ناشی از ناحیه غیر برزخهاانـد و نیاز بعلت دارند.
(از حکمة الاشراق ص ۲۸۸).

غَوّاص ـ (اصطلاح عرفانی) غواص سلوك کردن سالك را گویند که بمعاونت مرشد کامل باشد و آن سلوك آفاقی و انفسی و کشف آفاق و انفس در جمیع موجودات است.

غَوْث ـ (اصطلاح عرفانی) غـوث عبارت از قطب است و ملجأ و ملاذ مردم است و از اولیاءالله است
(شرح‌منازل ص ۱۲۳ ـ تاریخ‌تصوف ص ۶۵۱ ـ دستور العلماء ج ۳ ص ۹ نفحات ص ۲۰)

عراقی گوید:

چند اشارت، خود صریح کنم؟
غوث دین قطب چرخ ایمان کو

غیبت ـ (اصطلاح عرفانـی) غیب بمعنی غایب بودن و حاضر نبودن و اینجا مقابل شهادت است و غیب مقام جمع است که جمع الجمیع را غیب الغیوب گویند.

شاه نعمت‌الله گوید:

آیت غیب و شهادت را بخـــوان
وحـدت وکثرت ازآن هـردو بدان
غیب باطـن دان شهادت ظاهـرش
آن یکـی اول بگیـر آن آخـرش

•

عارفانه آمدم از غیب در غیب الغیوب
جمع و تفصیل وجود خویشتن یافتم

غَیبَت ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) و در فقه عبارت از یادآوری شخص است در غیاب او باموری که خوش ندارد گفته شود و این امر شرعاً حرام است. غیبت در صورتی است که اوصاف موجود درشخص را که عیوب و نقائص باشد بگوید.

و شمردن نقائص خلقی و اخلاقی او و اگر نادرست باشد افترا و بهتان است و این عمل حرام ست باستناد آیات قرآن و روایات و اخبار آل محمد.
(از کشاف ج ۲ ص ۱۰۹۰ ـ قواعد شهیه ص ۲۵۷)

در هر حال یکی از گناهان کبیره غیبت ست و آن ذکر اوصاف اشخاص است بنحویکه او را خوش نیاید که گفته شود.

در معنی عرفانی مقام دوئیت راگویند و مقام کثرت را و نیز غیبت غیبت دل‌است از مشاهدهٔ خلق بحضور مشاهده حق کـه بواسطهٔ استیلای سلطان حقیقت حتی از نفس خود هم غایب شود.

غیبت مطلق ـ مراد از غیبت مطلق ذات حق است باعتبار لاتعین‌که غیب هویت هم نامند
(اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۶۹).

شاعر گوید:

غیب مطلق را ذات میخوانمش
گر چه هم غیب هویت دانمش

غَیبُ الغُیوب – (اصطلاح عرفانی)
مرتبت احدیت جمع را مرتبت غیب‌الغیوب و غیب المکنون و غیب‌المصون مینامند (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۷۰).

غَیبِ مَکنُون – (اصطلاح عرفانی) غیب مکنون که غیب‌مبطون هم گویند مراد ذات و کنه ذات است

شاعر گوید:
آنجا بصر و بصیر کاری نکنند
صیاد ضعیف‌اند و شکاری نکنند

غَیبَت و حُضور – (اصطلاح عرفانی)
بیان شد که غیبت عبارت از غیبت قلب است از علم بدانچه جاری شده است از احوال خلق از جهت اشتغال ورزیدن حس بدانچه وارد شده است بر او و گاه غایب شدن از احساس خود و غیر خود بواسطهٔ واردی که از قبیل تذکر ثواب و تفکر عقاب و حضور بحق است میباشد.

پیر طریقت گفت: ای جوانمرد بدوری از خود، ویرا نزدیك باش و به غیبت از خود، ویرا حاضر باش، وی جل جلاله نه از قاصدان دور است، نه از طالبان پنهان، نه از مریدان غایب،
(عده ج ۵ ص ۳۸٤)

عبدالله بن منازل گوید «احکام الغیب لا تشاهد فی‌الدنیا ولکن تشاهد فضائح الدعوی» (طبقات ص ۳۶۹).

عطار گوید:
عین غیبت چون بغیب الغیب پوشیده‌اند
پس یقین میدان که غیب العین جاویدان تست
صدر غیب‌الغیب راسلطان جاویدان توئی.
جز تو گر چیزی است در هر دو جهان دربان تست

•

محو کن نقش خود از روی ورق
تا بخوانی آیت اثبات حق

•

بعضی از ترکیبات: کمین غیب، استار غیب، پردهٔ غیب، تتق غیب، هاتفان غیب، حقایق غیبیه، عروس حجلهٔ غیب.
مطلع غیبی

غَیر – (اصطلاح ادبی) این کلمه در عربی از اسماء دائم الاضافه است معناً و روا باشد که درلفظ قطع از اضافه شود مانند «قبضت عشرة لیس غیرها» برفع غیر و حذف خبر که مقبوض باشد و بالجمله غیر مضاف در لفظ بر دو وجه استعمال میشود ۱– آنکه صفت برای نکره باشد مانند «نعمل صالحاً غیرالذی کنا نعمل» یا صفت معرفة که نزدیك بنکره است باشد مانند «صراط‌الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم» زیرا معرفهٔ جنسی نزدیك بنکره است ۲– برای استثنا و اعرابش همان اعراب مستثنی به الا است مانند «جاءالقوم غیر زید» بنصب غیر و «ما جائنی غیر زید» به نصب و رفع و «لا یستوی القاعدون من‌المؤمنین غیر اولی الضرر» برفع غیر.
(از مغنی ص ۸۱).

در فلسفه غیر در مقابل هوهو است و چنانکه اتحاد بر اقسام است (اتحاد بالشخص، بالنوع، بالجنس..) غیر نیز بر اقسام است.
(از تفسیر ص ۱۲۹۷).

غَیرَت – (اصطلاح عرفانی) غیرت عبارت از کراهت مشارکت غیر است در آنچه برای نفس در آن حظ است، ازمال

و جاه و غیرت باین معنی مذموم است زیرا منشأ آن حسد است اما غیرت که برای حق باشد باینکه راضی نشود که دل او بغیر مایل‌گردد و بآنچه حق راضی است ممدوح و مطلوب است اما غیرتی که از قبل حق باشد ارجاع عبد است بسوی آنچه راضی است ازجهت حفظ وصیانت بنده.

(از شرح منازل ص ۱۵٤ ـ حاشیه بر شرح رسائل قشریه ص ۲۰۲).

غیرت از جملهٔ لوازم محبت است و محب نبود مگر غیور و مراد از غیرت حمیت محب است برطلب قطع تعلق‌محبوب از غیر یا تعلق غیر از محبوب و آنرا سه گونه است غیرت محب، غیرت محبوب و غیرت محبت و آن بر اولیاءالله فرض است.

جنید گوید غیرت جایز نباشد مگر در سه وقت یکی موقع ذکر و غفلت و دیگر محبت و سه دیگر تعظیم

(از مصباح الهدایه ص ٤٤)

در شرح کلمات باباطاهر است که غیرت عارف بر پروردگار باین است که نمی‌خواهد که غیری در میان باشد وغیرت حق بر عارف همچنین است که او را از آلایش هستی پا کدارد

(ازشرح کلمات بابا ص ۹۸ ـ ۱۹۱)

خواجه گوید: رشکم آید بر هر که‌بتو پیوندد و غیرت نتیجه حیرتست و شرط صحبت صحبت است، غیرت درغایت شفقت است و غیرت بردن با دوست حق است، غیرت صفت عاشق است نه معشوق تا شرکت قائم است غیرت دائم است، مرد غیر را بقوت غیرت هلاك كند و راه را از اسباب و اغیار پاك كند اگر جمال محبوب بر محب آشکار شود سلطان محبت پیدا شود.

«الحق غیور، ومن غیرتة انه‌لم‌یجعل الیه طریقاً سواءه»

(از عده ج۱ ص ٦٨٤).

اول کسی که‌عاشق بود بگریزد وآب بآتش هرگز کسی آمیزد، معشوق پرستی صفت تست وا ین علت بسبب نسبت‌تست، عاشق هم از اغیارست و کار ازاین دشوار است چه گردی گرد اغیار، دیگران را با معشوق توجه‌کار، دست جز از محبت باز کن از خویشتن آغاز کن و این کارعاشقی را ساز کن.

(رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۷)

•

گر باد صبا بر سر زلفت گذرد

از باد صبا عاشق تو رشك برد

غَیرمُتَناهی ـ (اصطلاح‌فلسفی) مفهوم غیرمتناهی ولانهایت یعنی‌امور غیرمعدوده وغیر محصوره و بعبارت دیگر غیرمتناهی بودن وصف امور و موجوداتی است که آنها را حد و نهایت نه در طرف مبداء و نه در طرف منتهی نباشد ویا اموری که بعده و شمار و احصا نیاینه واز عوارض تسلسل نیز نامتناهی بود است، غیرمتناهی بودن ازنظر فلسفه برچند نوع است ازین قرار.

موجودات خارجی‌یااز‌کمیات‌متصله‌اند ویا از کمیات منفصله‌اند. پس نامتناهی بودن در اجسام خارجی یا در متصلات است یادر منفصلات نامتناهی‌بودن‌درمتصلات هم یکوقت در موجودات قارالوجود لحاظ میشود مانند ابعاد و اجسام نامتناهی و براهین متعددی برای ابطال نامتناهی‌بودن

ابعاد قارالوجود اقامه شده است.

•

وگاه درامتدادات غیر قارالوجودلحاظ میشود مانند زمان و حوادث پی‌درپی و برهانی برابطال اینگونه نامتناهی بویژه در طرف آینده اقامه نشده است.

و در کمیات منفصله غیر متدرج‌الوجود مانندا‌عداد، که نامتناهی مفروض درآنها بمعنی وجودعدهٔ بی‌شمار موجودات مجتمع‌الوجود است بوصف نامتناهی‌بودن این قسم نیز باطل است...

و نامتناهی بودن گاه در ترتب علل و معلول است که تسلسل گویند و بالجمله تسلسل عبارت‌از پی‌درپی درآمدن امور و سلسله مترتبه است بطور بی‌نهایت وآن بر دونوع است یا در امور واقعی عینی است که تسلسل بمعنی ترتب علل‌ومعلول خارجی باشد آنهم به براهین متعددی‌که اقامه شده باطل است ویادر اموراعتباری ذهنی است که برحسب اعتبار معتبراست که غیرمتناهی یقفی باشد و دلیلی بر بطلان آن اقامه نشده است رجوع شود به کلمه برهان و اقسام آن

(از اسفار ج۲ ص ۸-۱۰).

غَیرِمُتَناهی تَحتی - (اصطلاح‌فلسفی)

غیر متناهی تحتی در مقابل غیر متناهی فوقی بکار برده شده است مورد استعمال این اصطلاح، ممکنات و عالم خلق است در مقابل موجودات غیرجسمانی و درزیر عنوان کلمه برهان بیان شد که جهان جسمانی عدة و مدة متناهی میباشند در مقابل عالم‌صقع ربوبی و اسماء وصفات الهی که غیرمتناهی‌اند عدة و مدة وشدة و نامتناهی فوقی میباشند و فوق‌لایتناهی میباشند زیرا تناهی وعدم آن‌از اعتبارات عالم جسمانی است. و بهرحال نامتنهی اگر در ممکنات بکار برده شود موصوف به صفت تحتی است و اگر در اسماء و صفات حق بکار برده شود فوقی است.

غَیرِمُتَناهی شِدّی - (اصطلاح‌فلسفی)

یعنی امری که در مراتب شدت و قوت غیرمتناهی است چنانکه گویند ذات حق نامتناهی است شدة و عدة و مدة.

غَیرِمُتَناهی عِدّی - (اصطلاح فلسفی)

اموریکه برحسب عده غیرمتناهی باشند نه ازلحاظ مدت، غیرمتناهی عدی مینامند وآنهم یا مترتب است خارجاً یا ذهناً و خارج هم یا مجتمع الوجوداست یامترتبه‌الوجود.

غَیرِمُتَناهی مُدّی - (اصطلاح‌فلسفی)

اموریکه از لحاظ کشش ومدت غیرمتناهی باشند وبعبارت دیگر از لحاظ زمان غیرمتناهی باشند واموریکه فوق زمان‌باشند و اموریکه اول و آخری نداشته باشند غیرمتناهی مدی میباشند.

غَیرِمُتَناهی‌یَقفی - (اصطلاح‌فلسفی)

مراد تسلسل در امور اعتباری است.

شیخ‌الرئیس در مقام بیان اقسام و فروض نامتناهی بودن گوید. اکنون باید دید که وجود نامتناهی در اجسام چگونه است و گوید. اما نامتناهی در امور غیر طبیعی و آنکه آیا غیرمتناهی بودن درآنها در عدد است یا در قوت ویا در غیر آن خود بحثی است جداگانه ونیز لازم‌است که نامتناهی بودن در کمیات ذو وضع و در اعداد و ترتیب ذو وضع ویا ذو طبع را مورد توجه قرار دهیم که آیا غیرمتناهی بودن در آنها درست است یا نه.

اولین چیزیکه باید مورد لحاظ قرار گیرد مفهوم نامتناهی بودن است از این جهت گوئیم غیرمتناهی گاه اطلاق بر حقیقت شود یعنی بمعنی حقیقی بکار رود وگاه مجازی، معنای حقیقی غیرمتناهی بودن گاه اطلاق برجهت سلب مطلق میشود وگاه برجهت سلب مطلق اطلاق نمیگردد. قسم اول عبارت‌از این است که امری مسلوب‌النهایة باشد بآنکه برای اوکمیت نباشد چنانکه گویند نقطه را نهایتی نیست زیرا خود نقطه نهایت است قسم دوم گاه درمقابل تناهی‌حقیقی گفته‌میشود وآن‌عبارت‌از امری‌است که‌شان‌آن متناهی بودن است واین نوع غیرمتناهی بودن بر دو وجه است یکی آنکه از شان طبیعت و نوعش این است که متناهی باشد ولکن از شان شخص خودش این نباشد که متناهی باشد مانند خط غیرمتناهی اگر چنین خطی باشد قسم دوم آنکه از شان آن‌باشد که اورا نهایت باشد لکن بالفعل نباشد چون دائره اما غیرمتناهی مجازی عبارت‌از چیزی است که حدی نداشته باشد یعنی تحدید آن دشوار باشد.

(از شفا ج۱ ص ۹۸ ـ ۹۹ تعلیقه بر منظومه ص ۲۹ ـ اسفار ج۳ ص۱۸۱ ـ تفسیر مابعد ص ۴۱۸ ـ ۱۶۳۴، ۳۱).

غیرمُنصَرِف ـ (اصطلاح ادبی) در قواعد زبان غیرمنصرف کلمه را گویند که در حال جری به فتحه خوانده میشود. ازجهت وجود دو سبب از اسباب منع صرف درآن یایك سبب قائم‌مقام دوسبب

(از سیوطی ص ۲۰)

رجوع باسباب منع صرف ومنع‌صرف شود.

غَیریّت ـ (اصطلاح فلسفی) غیریت مقابل هویت است و برچند قسم است ۱ـ غیریت در جنس ۲ـ غیریت در نوع ۳ـ غیریت در فصل ٤ـ غیریت در عرض رجوع به اتحاد و (اسفار ج۱ ص ۱۳٤) شود.

شیخ اشراق گوید واز لواحق‌کثرت غیریت است واز جمله غیریت‌ها مماثلت است که برحسب شرکت درحقیقت نوعیه باشد زیرا مماثلت از تمام وجوه بحسب لواحق ممکن نیست و ازجمله مقابلیت است نسبتی که بین ایجاب و سلب وعدم وملکه، ضدین وجود دارد

(از مقاومات ص ۱۵۸، ۱۵۹)

غَین ـ (اصطلاح‌عرفانی) غین‌حجابی است بر دل که باستغفار برخیزد، ورین حجابی است کثیف میان دل و ایمان‌بحق، پس حجاب رقیق را غین گویند و حجاب کثیف را رین گویند. و بالاخره رفع آن حجاب بواسطهٔ رجوع از معصیت بثواب و رجوع از خود بحق میسر بود.

(از کشف‌المحجوب ص ۵۰٦ ـ لمع ص ۳۷۳ اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله ص۷۰)

در شطحیات است که: غین عارضی است که‌از معادن امتحان حق بدل عارف رسد، حقیقتش غلبهٔ‌حلاوت شاهد سراست بادراك علم و وصلت از کل.

(از شطحیات ص ٦۲۹)

